Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации»

На правах рукописи

Волобуев Алексей Викторович

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В УСЛОВИЯХ ПОСТГЛОБАЛИЗАЦИИ

5.7.7. Социальная и политическая философия

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант — Ореховская Наталья Анатольевна, доктор философских наук, профессор

Москва – 2025

Оглавление

Введение 4
Глава 1 Религиозный фундаментализм: теоретико-методологический аспект 21
1.1 Кризис эпохи модерна как точка роста фундаментализма 24
1.2 Религиозный фундаментализм как реакция модернистского отторжения норм модерна и постмодерна 42
1.3 Психоаналитическая модель фундаменталистского мировосприятия 58
1.4 Классификация фундаментализмов 71
Глава 2 Исламский фундаментализм 80
2.1 Концептуальный анализ исламского фундаментализма 80
2.2 Идеологическая основа исламского фундаментализма 93
2.3 Фундаментальные основы этики и антропологии ислама 103
2.4 Государство в исламе: основания для порождения фундаменталистской социальной доктрины 122
2.5 Суфийский традиционализм и проблема суфийского фундаментализма 127
Глава 3 Становление и развитие христианского фундаментализма 138
3.1 Американский евангелический фундаментализм: история и современность 142
3.2 Католический фундаментализм 162
3.3 Проблема православного фундаментализма 183
Глава 4 Этнорелигиозный фундаментализм. Другие формы фундаментализма 245
4.1 Сингальский энторелигиозный фундаментализм в Шри-Ланке 248
4.2 Индусский этнорелигиозный фундаментализм 254
4.3 Политический и экономический фундаментализм 263
Глава 5 Религиозный фундаментализм и постглобализация 277

5.1 Постглобализация как контекст религиозного фундаментализма.... 277
5.2. Социально-философские основания становления и развития фундаментализма как социального феномена 288
5.3 Перспективы развития религиозного фундаментализма 296
Заключение 303
Список литературы 309

Введение

«Очень жаль, что мы так актуальны» [318], – так называется один из последних отчетов Мартина Марти, исследователя, который с 1987 года по 1995 год возглавлял крупнейший в истории проект по исследованию фундаментализма «Fundamentalism project», завершившийся изданием серии научных трудов из пяти томов. В настоящее время феномен фундаментализма как нельзя более актуален в контексте современного глобализированного общества. В докладе Марти отмечает, что это не было большим сюрпризом, многие мыслители XIX–XX века предсказывали противостояние сформировавшейся «чувственной культуре» со стороны «новой религиозности». В самом деле, тема фундаментализма, в особенности исламского, не сходит со страниц современных средств массовой информации (далее – СМИ) и находится в фокусе современных общественных наук. И вопрос о том, как феномен фундаментализма с его противостоянием модерну, критикой прогресса и стремлением к возвращению религии в общественную жизнь оказался неотъемлемой и важной частью современного глобализированного общества, является действительно насущным.

Актуальность темы исследования. Комплекс социально-политических и социально-психологических факторов определяет актуальность комлексного исследования феномена фундаментализма. В процессе глобализации консьюмеристская система ценностей самым активным образом вытесняет традиционные системы ценностей. На этой почве в развивающихся странах произрастают идеологии, прямо противостоящие вестернизации, и социальные протесты внутри развитых стран. Глобализация угрожает национальной, культурной и религиозной идентичности, в связи с чем люди ищут и, как им представляется, восстанавливают и сохраняют свою идентичность посредством националистических и религиозных идеологий и практик, нередко с идеями собственной исключительности и претензиями на широкое, в рамках

государства, или даже мировое переустройство социума в целом. Эти идеологии получают широкое распространение в самых разных социальных группах и стратах. Религия в Европе вплоть до эпохи Просвещения оставалась главным источником и транслятором идеалов и ценностей, а в африканских или азиатских странах часто остается им и теперь, поэтому наиболее активной формой антиглобалистских фундаменталистских идеологий оказывается религиозный фундаментализм. Следовательно, социально-философский анализ религиозности и таких ее форм, как фундаменталистские, становится самой насущной задачей. Бытующие в настоящее время определения сущности фундаментализма, дефиниции его видов и социальной природы зачастую неполны и требуют пересмотра, к чему и призваны дальнейшие исследования данной проблематики.

Начало XXI столетия ознаменовалось новой повесткой дня. Появились иные вызовы, и это прежде всего массовое распространение экстремизма и терроризма на религиозной почве; с другой стороны, феномен, превратившийся в массовое явление и ставший частью современного социума, более чем когда-либо требует общественного диалога. Следовательно, подлежат инвентаризации методы изучения фундаментализма и социума, определение объема их объяснительных возможностей, привлечение новых инструментов исследования. Метаморфозы, присходящие с социальной философией, которая все чаще использует междисциплинарные подходы, их синтез, позволяют при комплексном подходе надеяться на успех.

С конца 80-х гг. религия в России стала заметным фактором общественного сознания – вначале ряды верующих Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) пополнились диссидентами, которые, в отличие от своих пролиберально и космополитически настроенных современников, избрали религиозную самоидентификацию отечественного извода. В 1990-е гг. многие отмечали начало возрождения религиозной жизни. При этом следует помнить, что в отношении социума религии обладают как интегрирующей функцией, так и дезинтегрирующей, которые в разное время

могут то занимать лидирующие позиции, то уходить в тень, то объединять общество и способствовать миру в международных отношениях, то становиться почвой конфликтов и войн.

После террористических атак в США 11 сентября 2001 г. особенное внимание всего мира, в том числе и ученых, привлек исламский фундаментализм, что стало триггером для более пристального изучения и иных религиозных форм и видов фундаментализма. Становление террористического государства ИГИЛ (организация признана террористической на территории Российской Федерации), война в Секторе Газа и другие события на Ближнем востоке обострили интерес к исламскому фундаментализму.

Исходя из вышеизложенного, мы можем заключить, что актуальность социально-философского исследования феномена фундаментализма и обращение к теме религиозного фундаментализма в глобализованном мире обусловлена, во-первых, геополитическими процессами, в которых мы наблюдаем противоречие между глобализованной, модернисткой сущностью современного постиндустриального общества и стабильно высоким влиянием выглядящих обскурантистскими фундаменталистских идеологий и фундаменталисткого мировосприятия в целом, во-вторых, социальными процессами в России, в-третьих, тенденциями внутри религиозных течений и институтов, в-четвёртых, отсутствием концептуального осмысления фундаменталисткого мировосприятия в отечественной философии.

Степень разработанности темы исследования. В последние десятилетия интерес научного сообщества к проблеме фундаментализма резко вырос, что является прямым следствием резкого усиления исламского экстремизма, использующего фундаментализм как идеологическую базу, и в первую очередь с появлением на политической карте мира печально известного «ИГИЛ» (запрещено в России) и других могущественных экстремистских организаций. Это приводит к перекосу в научной литературе и публицистике: исламскому фундаментализму посвящается значительно

больше материалов и в целом уделяется больше внимания, чем иным его формам, а акцент при изучении фундаментализма делается на экстремистских и радикальных течениях и организациях.

Самым обширным научным проектом, посвященным фундаментализму, является «Проект «Фундаментализм» («Fundamentalism project») под руководством М. Марти и Р.С. Эпплби, проводившийся с 1987 года по 1995 год и завершившийся изданием серии научных трудов из пяти томов: «Fundamentalisms Observed», «Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education», «Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance», «Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements» и заключительного «Fundamentalisms Comprehended».

Наиболее исследованной темой, как уже было отмечено, является тема исламского фундаментализма. Научную литературу по данной теме можно условно разделить на несколько типов источников.

К первому типу относятся труды самих идеологов исламского фундаментализма. Важность этих текстов и концептов для глубокого раскрытия тематики исследования обусловлена, в числе прочего, тем, что они имеют не просто теоретико-идеологический характер, но воплощались в жизнь различными направлениями политического ислама. Достаточно привести в качестве такого примера работы Абу аль-Маудуди (Пакистан) «Джихад в исламе»; Хасана ат-Тураби (Судан) «Политическая терминология в исламе»; основателя организации «Братья-мусульмане» (организация признана террористической и запрещена в России) Хасана аль-Банны (Египет) «Меморандум призыва и проповеди» или идеолога запрещённых в России «Братьев-мусульман» Сейида Кутба (Египет) «Вехи на пути», «Борьба ислама и капитализма», «Под сенью Корана», а также исламских реформаторов и идеологов «обновления» ислама, например Джамал ад-дина ал-Афгани («Ответ материалистам» и другие сочинения).

Ко второй группе можно отнести наиболее известные исследования иностранных востоковедов и религиоведов. Значительный массив исследований оставили франкофонные востоковеды Ж. Кепель («Джихад. Экспансия и закат исламизма»), Б. Ботиво, А. Басбу («Исламизм, прерванная революция?»), О. Руа, Ф. Косроховар. Впрочем, последняя группа исследователей концентрируется в основном на магрибистике. Зарубежные труды, посвященные религиозному фундаментализму, многочисленны. Генезис рассматриваемого феномена исследуют такие авторы как П.Алмонд, С.Бидструп, Дж. Бар, Б. Лоуренс, Г. Харрис, Н. Фурнис, Дж. Марсден, Дж. Батлет, Ч. Вудбридж, Б. Бич, Дж. Коен, Р. Дилней, Дж.Доллар, Б. Лайте, Т.Майер, Э. Пикеринг, Б. Грэм и др. Нарратив и контекст фундаментализма в современной социокультурной реальности представлен в сочинениях Б. Андерсона, С. Хантингтона, Ф. Фукуямы, Г. Рормозера, и др. Не теряет свою значимость и классическое издание «The Fundamentals: A Testimony to the Truth» («Основы: Свидетельство об истине» в 4-х томах). Необходимо выделить работы авторитетного британского социолога Э. Гидденса. Также следует упомянуть книгу Карен Армстронг «Битва за Бога. История фундаментализма» (которая посвящена анализу мусульманского фундаментализма в суннитском Египте и в шиитском Иране, американскому протестантскому фундаментализму и иудейскому фундаментализму), труды М. Аль-Джанаби и других.

В третью группу входят труды российских ученых (в том числе в соавторстве) Абрамовой И.О. («Новая роль Африки в мировой экономике XXI века», 2013 г.; «Население Африки в новой глобальной экономике», 2010 г.; «Resource Potential of Africa and Russia’s National Interests in the XXI Century», 2010 г.; «Африканская миграция: опыт системного анализа», 2009 г.), Белокреницкого В.Я. («Восток в мирополитических процессах», 2010 г.; «Россия и исламский мир», 2010 г.; «Пакистан, Южная Азия, исламский мир, Восток», 2016 г.), Васильева А.М. («Африка и вызовы XXI в.», 2012 г.; ст. «Исламский экстремизм и кризис мусульманской

цивилизации», 2005 г., «Общий исторический обзор терроризма», 2008 г.), Видясовой М.Ф. («Ливия. Куда идет страна 140 племен?» [25], 2019 г.; «Тунис. Маршрут в XXI век», 2018 г.; «Исламские радикальные движения на политической карте современного мира: Страны Северной и Северо-Восточной Африки», 2015 г.), Головушкина, Д.А. («От посттрадиционного фундаментализма к фундаментализму без ортодоксии: к проблеме «третьей волны» религиозного фундаментализма в современном мире», 2021 г.), Дьякова Н.Н. («Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. Средние века, новое время», 2008 г.; ст. «Арабский и русский миры на пороге нового цивилизационного сдвига: компаративный анализ историко-культурных пространств», 2016 г.), Звягельской И.Д. («Ближний Восток в эпоху испытаний: травмы прошлого и вызовы будущего», 2016 г.), Игнатенко А.А. («Ислам и политика», 2004; «Зенит исламской мысли» в 3-х томах, 2016 г.), Кириллиной С.А. («Религиоведение». Учебник. 2-е издание, 2016 г.; ст. «Идея халифата в мусульманском мире (конец XIX — начало XX в.): вызовы и региональные отклики», 2018 г.), Ланды Р.Г. («Политический ислам: предварительные итоги», 2005 г.; «Россия и ислам: путь к взаимодействию», 2016 г.), Мейера М.С. («Очерки истории исламской цивилизации». В 2-х томах, 2008 г.; ст. «Неоосманизм как фактор перемен в геополитической ситуации на Ближнем Востоке», 2014 г.), Наумкина В.В. («Ислам и мусульмане: культура и политика», 2008 г.; «Арабский мир, ислам и Россия: прошлое и настоящее», 2013 г.), Орлова В.В. («Политический ислам в странах Северной Африки. История и современное состояние», 2008 г.), Саватеева А.Д. («Арабский кризис: Угрозы большой войны», 2016 г.; ст. «Исламистские движения: от фундаментализма к террору?», 2017 г.), Сапроновой М.А. («Ислам и государственные структуры арабских стран», 2011 г.; «Политические системы арабских стран», издание 2-е, 2018 г.; «Ислам в государственной и общественно-политической системах стран Востока», 2018 г.). В перечисленных исследованиях изучаются проблемы этноцивилизационного,

конфессионального, социально-политического характера стран Магриба и европейской арабо-исламской диаспоры.

В целом можно констатировать, что, несмотря на обилие исследований по исламскому фундаментализму, имеющиеся материалы обладают преимущественно узкоспециализированным характером и рассматривают либо политические аспекты явления, либо сосредоточены на региональных процессах. Общего понимания сущности и природы явления фундаментализма до сих пор не сложилось, вышеупомянутый М. Джанаби обращает внимание на то, что у фундаментализма не существует даже устоявшегося определения, и каждый исследователь понимает его исходя из собственных научных интересов и представлений о проблеме. Мы до сих пор не имеем концептуальной модели этого многогранного явления.

Теме религиозного фундаментализма, как в России, так и в мире, посвящены диссертационные исследования Б.В. Долгова, Т.А. Кильдяшовой, И.В. Кудряшовой, З.Х. Хайбулаева, исследования Э.Ф. Кисриева, А.Д.Саватеева, С.А. Горохова, И.А. Дорошина, М.М. Джанаби, А.В. Малашенко, Р.Г.Ланда, О.В. Карпачева, М.Ф. Видясова, В.В.Орлова, Г.В. Лукьянова, Р.Г. Гаджиева, С.Ю.Серегичева, С.М. Хатами, В.И. Челищева и другие.

В отечественной литературе тему евангелического фундаментализма разрабатывали такие исследователи, как К.С. Вальчук, А.Б. Мельвиль, К.С. Гаджиев, Д.Е. Фурман, Н.Н. Яковлева и другие. В советской литературе феномен трактовали как антилиберальную реакцию на религиозный модернизм и секуляризацию.

Проблемой православного фундаментализма занимаются К.Н. Костюк, В.Н. Уляхин, А.М. Верховский, А.М.Яковлева и др. Существенный вклад в разработку этой проблематики внес сборник «Фундаментализм», содержащий статьи по проблемам различных форм фундаментализма А.Б. Волкова, З.И. Левина, М.Ю. Рощина, В.Н. Уляхина, С.Б. Филатова, Р.М. Шариповой и других, в которых был сделан акцент на многоплановость фундаментализма.

Тему иудейского фундаментализма изучают отечественные исследователи А.Б. Волков, Г.Л. Баканурский, Р.В. Пашков и другие.

Однако, следует отметить, что философские аспекты феномена религиозного фундаментализма в отечественной литературе исследованы не получили должной степени раскрытия, а научные работы по теме представлены преимущественно политологическими и религиоведческими исследованиями религиозного фундаментализма, по преимуществу исламского, с ярко выраженным акцентом на политический экстремизм.

Цель исследования – раскрыть сущностные основания фундаментализма во всем многообразии его проявлений в контексте постглобализации, предложив авторский подход к пониманию религиозности в фундаментализме, имеющем место во всех мировых религиях, и также имеющем нерелигиозные формы.

Для реализации поставленных целей исследования решаются следующие **задачи**:

1) выявить наиболее существенные черты феномена фундаментализма;

2) экпслицировать индивидуально-психическую и социально-философскую сущность феномена религиозного фундаментализма, обозначив его социальные, мировоззренческие и социально-психологические корни;

3) провести социально-философский анализ ключевых структурных элементов фундаменталистского мировоззрения;

4) исследовать генезис, совокупность социальных, доктринальных и политических факторов, способствовавших формированию оригинальной формы фундаментализма – протестантского фундаментализма в Северной Америке, а также проследить его эволюцию и встраивание в социально-политическую повестку XX–XXI века;

5) проанализировать становление и развитие исламского фундаментализма как наиболее известной и политически активной формы

фундаментализма; прояснить вопрос о существовании суфийского фундаментализма;

6) выявить фундаменталистские тенденции и течения в католицизме, в развитии православной традиции, зарубежной и отечественной, проследить эволюцию православного фундаментализма, его роль и место в общественной жизни русскоязычного мира;

7) охарактеризовать наиболее значимые и влиятельные фундаменталистские движения, идеологии и общности с акцентом на малоизученных сторонах этого феномена, отделив те учения, которые принимают за фундаменталистские ошибочно;

8) продемонстрировать непосредственную связь между активизацией и радикализацией религиозного фундаментализма, этнорелигиозных фундаменталистских течений и постглобализацией.

Объект исследования – религиозный фундаментализм, рассматриваемый как фундаменталистские течения внутри ислама, христианства и этнорелигиозных фундаменталистских течений Азии.

Предметом исследования являются истоки, сущностные черты, социальная и социально-психологическая природа феномена религиозного фундаментализме в контексте постглобализации.

Область исследования диссертации соответствует п. 25. «Религия и религиозность как социальные феномены» и п. 40. «Глобализация, проблемы глобальных исследований, глобализация как социальное явление и процесс, глобальные проблемы современной цивилизации» Паспорта научной специальности 5.7.7. Социальная и политическая философия (философские науки).

Научная новизна:

1) впервые в отечественной социальной философии осуществлено комплексное многоплановое исследование социально-философских аспектов становления и развития религиозного фундаментализма как формы мировоззрения и мироощущения периода модерна, постмодерна и

постглобализации (С. 24–42);

2) обосновании комплексной философской модели религиозного фундаментализма, в рамках которой религиозный фундаментализм понимается как синкретическое по своему характеру отрицание модерна и как логосное прочтение мифа (С. 42–58);

3) уникальном авторском подходе к раскрытию религиозного фундаментализма как социально-психологического и социально-политического феномена в контексте постглобализации; продемонстрировано, что современные попытки перекраивания сложившейся системы отношений религиозных конфессий, происходящие в разных уголках мира, в частности на Украине, где случилось прямое вмешательство государства в дела церкви, имеющее премодернистский характер, и стремление к вытеснению традиционного православия протестантизмом, под каким бы видом они ни осуществлялись, лишь усугубляют остроту мировых конфликтов, усложняют общественно-политическую и социально-культурную ситуацию (С. 103–122; 183-245);

4) разработке подходов к расширенному изучению глубинных бессознательных структур, на основе которых формируется специфическое в своих проявлениях фундаменталистское мировоззрение. Для этой цели привлечен материал психоанализа, истории ментальностей и проводится исследование образов и комплексов бессознательного, формирующих фундаменталистские установки (С. 58–70);

5) обосновании сущности религиозного фундаментализма как онтологизации сакрального. Базовый элемент синкретического мышления фундаменталиста связан с антитезой «сакральное – профанное», поэтому он ставит главной своей задачей возвращение миру его сакральности, профанизированной процессом модернизации (С. 287–295);

6) в научный оборот вводится широкий спектр новых источников, посвященных социально-философскому и политико-философскому анализу религиозного фундаментализма, что позволяет значительно расширить

научное понимание рассматриваемого феномена и обосновать введение нового научного термина «сингальский этнорелигиозный фундаментализм» (С. 247–253; 295–301).

Теоретическая и практическая значимость работы. Результаты диссертационного исследования позволяют теоретически осмыслить религиозный фундаментализм как единый комплекс установок мировосприятия, детерминирующий все сферы жизни человека и выявить основные особенности и тренды в метаморфозах фундаменталистской религиозности. Фундаменталистские движения формируются как защитная реакция на последствия секуляризации, модернизации и либерализации религии и социума, которые сторонники фундаментализма воспринимают как процессы разложения и десакрализации традиционных ценностей.

Полученные результаты способствуют выработке новых методологических критериев для социологических исследований, касающихся самоидентификации людей, что важно для понимания основных конструктивных и деструктивных тенденций, а также потенциальных угроз развитию общества в целом. Предложенная концептуальная модель религиозного фундаментализма имеет потенциал применения в сфере государственно-конфессиональных отношений и для модернизации учебных и образовательных программ в области социальной, политической философии и философии религии.

Методология и методы исследования. В диссертации применялся системный подход, основанный на междисциплинарном анализе и синтезирующий социально-философские, культурологические, религиоведческие, исторические методы.

Принцип историзма и принцип социальной обусловленности религиозных форм и конфессиональных метаморфоз, а также герменевтический анализ текстов оказались для исследования религиозного фундаментализма принципиально важными.

В силу того, что проблематика диссертационного исследования многогранна и имеет комплексный характер, представляется необходимым привлечь также политологические, правовые, социологические и психологические исследования, поскольку лишь такой подход позволяет провести анализ фундаменталистской религиозности, раскрыть феномен фундаментализма и как социальный, и как индивидуально-личностный. Феноменологический и компаративистские методы, событийный анализ (event study), дискурс-анализ, кейс-метод (case study) наряду с методами общенаучными (анализ, синтез, индукция, дедукция, классификация и прочее) позволили осуществить многосторонний системный подход к выявлению природы и систематизации видов и форм фундаментализма.

В диссертации впервые осуществлен дискурсивный анализ идеальных норм и основ фундаменталистской религиозности, что нашло выражение в следующих **положениях, выносимых на защиту**:

1) фундаменталистские движения формируются как модернистская по своему характеру защитная реакция на последствия появления и развития эпохи модерна (Нового времени) с ее секуляризацией, модернизацией и либерализацией, которые видятся адептам фундаментализма как процессы разложения и обесценивания традиционных ценностей (С. 24–42);

2) фундаменталист стремится выстроить новый общественный порядок, основанный на строгом следовании сакральным принципам, – и прежде всего в этом проявляется его активизм и глобалистские установки как принципы эпохи модерна; религиозный фундаментализм становится общественно-политической идеологией, реакцией на модернизацию и рационализацию религиозной жизни и общества в целом, на вытеснение логосом мифа, представляя упрощенную модернистскую альтернативу в виде отказа от модернизации как таковой, видя идеал в идиллической картине жизни, якобы имевшей место в прошлом (С. 288–296);

3) социально-психологическая опора фундаментализма – реакция сознания на открытый стохастический мир с предельной ассиметрией

ответственности и возможности влиять на события. Как социокультурный феномен, современный фундаментализм представляет собой обратную сторону процесса глобализации и вестернизации, который с начала Нового времени шел медленно, а к концу XX столетия ускорился и радикализировался. Религия как транслятор мировоззренческих ценностей в эпоху модерна теряет свое значение – вместе с невиданным расширением окон Овертона, с которым теряются сами традиционные ценности; фундаментализм, стремясь эти ценности восстановить в правах и сохранить, самым активным и действенным образом восстанавливает и значимость религии (С. 58–70);

4) фундаментализм является возвращением человека модерна с его неотъемлемыми свойствами человека такого типа в домодерновое, синкретическое мышление, где различные аспекты общественной жизни – политика и религия, частная и общественная жизнь, вера и разум, – зачастую не имели четкого разделения; поэтому фундаменталист не видит себя вне общественно-политической жизни и нередко считает необходимым перестройку общества во всех его проявлениях в соответствии с идеалом своей традиции (С. 276–288);

5) религиозный фундаментализм является онтологизацией сакрального; базовый элемент синкретического мышления фундаменталиста связан с антитезой «сакральное – профанное», поэтому он ставит главной своей задачей возвращение миру его сакральности; формирование фундаментализма коренится в противостоянии важному мировоззренческому эффекту секуляризации в обществе и модернизации в религии, сформировавшемуся к XIX веку на Западе в целом: профанизации сакрального; фундаменталист стремится вернуть сакральному его высокий статус, онтологизируя его, в первую очередь, в аксиологическом пространстве социального (С. 42–57);

6) психологическая основа фундаменталистского мировоззрения – центрирование сознания на чистоте и единообразии, с чем связана

нетерпимость к своеобразию и латентное насилие; в индивидуальном сознании наличествует внутренняя связь между фундаменталистским мировоззрением и бессознательными нарциссическими фантазиями единства, целостности и равенства; современный фундаментализм в условиях постглобализации является одной из форм приспособления общества к меняющимся условиям жизни. Он представляет собой обратную сторону глобализма (С. 58–70).

Степень достоверности, апробация и внедрение результатов исследования. Материалы диссертации прошли апробацию в ходе научных, научно-практических и иных конференций: на III Международной научно-практической конференции «Великие экономисты и великие реформы. Успехи и проблемы модернизации современного Китая» (Москва, Финансовый университет, 10-11 декабря 2014 г.); на Международной конференции «Межконфессиональное сосуществование в свете идей Имама Хомейни» (Москва, Институт философии РАН, 6 июня 2016 г.); на III Международном конгрессе молодых ученых по проблемам устойчивого развития (Москва, Финансовый университет, 17-27 мая 2017 г.); на Всероссийской научной конференции с международным участием «Человек и общество в контексте современности» (Москва, РУДН, 14 июня 2017 г.); на Международной научно-практической конференции «Трансформация ценностной парадигмы в русской философии» (Москва, Финансовый университет, 8 декабря 2017 г.); на Научной конференции «Марксизм и время». (Москва, Финансовый университет, 16 мая 2018 г.), на XIII Международной научной конференции «Сорокинские чтения» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 18 февраля 2019 г.); на I Международной научно-практической конференции «Как и куда мы движемся?» (Москва, Финансовый университет, 17 мая 2019 г.); на Международной научной конференции «70 лет КНР: история, современность и перспективы развития» (Москва, Московский педагогический государственный университет, 27 сентября 2019 г.); на VI Международной научно-практической

конференции «Романистика в эпоху полилингвизма» (Москва, Московский государственный лингвистический университет 20-22 октября 2022 г.); на I Международной научной конференции «Цивилизации Востока: «взгляд из XXI века» (Москва, НИУ ВШЭ, 21-22 октября 2022 г.); на Международной научно-практической конференции «III Соловьевские историко-философские чтения «Культура – национальное достояние народа: в рамках Года народного искусства и нематериального культурного наследия народов России» (Москва, Финансовый университет, 1-2 декабря 2022 г.); на IV Международной научно-богословской конференции «Бог – человек – мир» (Москва, Сретенская Духовная Академия, 5-6 марта 2024 г.).

Материалы докторской диссертации были использованы при выполнении научно-исследовательской работы по теме «Мировоззренческие аспекты политического и экономического фундаментализма в эпоху постглобализации» (приказ Финуниверситета от 11.11.2020 № 2111/о) в части подготовки следующих глав: глава 1. Исламский фундаментализм; глава 2. Становление и развитие христианского фундаментализма; глава 3. Православный фундаментализм; глава 4.1 Постглобализация как формирующийся контекст фундаментализма.

Материалы диссертации используются в практической деятельности Храма Христа Спасителя. По материалам исследования внедрена разработанная в диссертации методика выявления фундаменталистских мировоззренческих установок у верующих и способствовать укреплению традиционных ценностей и социальной стабильности. В работе воскресной школы для взрослых Храма Христа Спасителя использованы изложенные в диссертационном исследовании выводы о том, что социально-психологическая опора фундаментализма – реакция сознания на открытый стохастический мир с предельной асимметрией ответственности и возможности влиять на события. Как социокультурный феномен, современный фундаментализм представляет собой обратную сторону процесса глобализации и вестернизации, которые приводят к размыванию

традиционных ценностей в общественном сознании. Фундаментализм, стремясь эти ценности восстановить в правах и сохранить, самым активным и действенным образом восстанавливает и значимость религии. Результаты способствуют совершенствованию социально-просветительской работы.

Материалы диссертации используются в практической деятельности Научно-исследовательского центра развития библиотечно-библиографической классификации ФГБУ «Российская государственная библиотека». По материалам исследования внедрена разработанная в диссертации методика выявления фундаменталистских идеологем и социально-психологических установок и демаркации фундаментализма и консерватизма, что способствует совершенствованию практик каталогизации и обслуживанию пользователей в библиотеках страны.

Материалы диссертации используются в практической деятельности Кафедры гуманитарных наук Факультета социальных наук и массовых коммуникаций Финансового университета, в частности, результаты работы включены в дополнительные материалы по учебным дисциплинам «Философия», «Социальная философия».

Материалы диссертации используются в практической деятельности кафедры философии факультета социальных и гуманитарных наук Московского государственного технического университета имени Н.Э. Баумана. Результаты работы включены в дополнительные материалы по учебной дисциплине «Философия».

Материалы диссертации используются в практической деятельности кафедры философии института общеинженерной подготовки Московского Автомобильно-Дорожного Государственного Технического Университета (МАДИ). Результаты работы включены в дополнительные материалы по учебной дисциплине «История и философия науки» и «Философия».

Публикации. Основные положения диссертации отражены в 47 научных публикациях общим объемом 80,84 п.л. (авторский объем – 78,475 п.л.), в том числе в 4 авторских монографиях объемом 50,76 п.л., в 2

коллективных монографиях общим объемом 17,375 п.л. (авторским объемом 2,75 п.л.), в 21 статье общим объемом 14,91 п.л. (авторский объем – 14,295 п.л.) в рецензируемых научных изданиях, определенных ВАК при Минобрнауки России, из которых 3 статьи опубликованы в изданиях, отнесенных к категории К2, и 1 статья общим объемом 0,96 п.л. (весь объем авторский) опубликована в издании, входящем в цитатно-аналитическую базу RSCI, а также в 1 статье общим объемом 0,6 п.л. (авторский объем – 0,1 п.л.), опубликованной в издании, входящем в международную цитатно-аналитическую базу Scopus (Q2).

Структура и объем диссертации отражают цели и задачи проведенного исследования. Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения, списка литературы из 373 наименований. Текст диссертации изложен на 355 страницах.

Глава 1

Религиозный фундаментализм: теоретико-методологический аспект[1)]

«Фундаментализм» в широком смысле слова – это следование некоему набору идей и ценностей, которые объявляются «фундаментальными», базовыми и рассматриваются как истина в последней инстанции. Определенные социальные группы принимают таковой набор в качестве основы деятельности своих организаций (именуемых «фундаменталистскими») в целях их воплощения в реальную жизнь, в том числе и в политике [48].

Фундаментализм обычно трактуют как «идеологию религиозных и религиозно-политических движений и течений, которые активно выступают за возвращение к истокам или богословской основе вероучения, за возврат вере ее изначальной чистоты» [144]. В том случае, если учение утрачивает опору на понятие «возвращение», фундаменталисты перестают быть таковыми, даже сохранив свое мировоззренческое ядро. И это очень важное обстоятельство. Неверно называть фундаментализмом просто верность традициям, а модернизмом – любые инновации. В настоящей диссертационной работе модернизм определяется через базовые принципы эпохи Нового времени (начиная с XV–XVI вв.), а также эпохи постмодерна, а фундаментализм – через противостояние, пассивное или активное, этим принципам, имеющее, как это ни парадоксально, также модернистский характер. Сущность фундаментализма тесно связана с «возвращением», со стремлением вернуться к первоначалам, восстановить утраченную чистоту веры или идеологии. Хотя верующему может быть вполне достаточно внутреннего убеждения в «чистоте» какого-либо принципа или идеологемы,

---

[1)] Содержание данной главы изложено автором в монографии: Волобуев, А.В. Религиозный фундаментализм в глобализованном мире : монография / А.В. Волобуев ; под редакцией А.В. Волобуева. – Москва : Прометей, 2019. – 370 с. –1000 экз. – ISBN 978-5-907100-92-3.

это недостаточное условие для возникновения фундаментализма, поскольку в силу субъективности восприятия верующим своей религии, особенно при слабой институалионализации, неизбежны расхождения между верующими в понимании того, что же именно является «фундаментальным», «чистым», «исконным», к чему следует вернуться. Поэтому смысловым ядром фундаменталистского учения является, как правило, текст, воспринимаемый фундаменталистами как сакральный, непогрешимый источник «чистого», «истинного» знания. В связи с этим возникновение и укрепление фундаменталистских учений характерно, прежде всего, для тех религий и учений, которые опираются на священный текст.

Фундаменталистские учения набирают наибольшую силу в религиях Откровения, поскольку именно оно служит точкой отсчета для сознания верующего. Тут, однако, важно иметь в виду, что в разные эпохи священные тексты получают различные интерпретации, порой прямо противоположные, что подготавливает почву для феномена антиномианизма. Антиномианизм – совокупность воззрений, отрицающих необходимость исполнения религиозных норм в непосредственной жизни адептов. Одни считают, что Богу безразлично все, связанное с человеческим телом. Другие полагают, что все грехи людей наперед искуплены Богочеловеком, третьи уповают на безграничную Божию милость и всепрощение, ставя свободу превыше Закона и правил. Антиномианистические воззрения встречаются в разных религиях. Относительно антиномианизма в христианстве и ересях исследователи указывают: «Согласно гностикам, спасение предназначено только для души; а все, что связано с человеческим телом, Богу безразлично и не имеет отношения к здоровью души. Поэтому неважно, сколь безнравственна и порочна жизнь человека, – его поведение не имеет никакого значения. Духоцентричный антиномианизм настолько полагается на внутренние побуждения от Святого Духа, что отрицает всякую необходимость в изучении закона с целью узнать, как следует жить. Свобода от закона как средства спасения интерпретируется как свобода от закона – нормы

поведения. В первые 150 лет эпохи Реформации доминировал этот вид антиномианизма» [174]. Любопытно отметить, что существует и другое обоснование отрицания необходимости следования закону: Христос исполнил закон за людей, поэтому «Бог не видит грехов верующих», ибо они находятся во Христе. Это подталкивало антианомианистов к своеобразному заключению, будто для спасения имеет значение только искренняя вера, которая внутри человека, а не поступки и деяния верующих. «Диспенсационный антиномианизм (от английского слова «диспенсейшн», означающего освобождение от обязанности соблюдать какое-либо правило) придерживается взгляда, что соблюдение нравственного закона не представляет для христиан какой-либо необходимости, поскольку они живут не под законом, но, напротив, освобождены от закона благодатью. <…> Ситуационный антиномианизм заявляет, что если мотивацией и движущей силой поступков является любовь, то это все, чего Бог требует от христиан, а повеления Десяти заповедей и других этических частей Писания, включая предписанные Самим Богом, являются не более чем правилами любви, которыми любовь может в любой момент пренебречь» [174]. Так, террористы, напавшие 11 сентября 2001 г. на Всемирный торговый центр и Пентагон, символы мощи западной цивилизации, как выяснилось позже, пили алкоголь, посещали ночные клубы и имели дело с проститутками, что прямо запрещается в Коране и называется в исламе «джахилией», невежеством, безбожием и варварством. Имея в виду это кардинально важное обстоятельство, следует понимать, что чаще всего такое «возвращение к истокам» на самом деле является не восстановлением «истоков» и «Золотого века», а созданием инновационных проектов – как европейское Возрождение не было возрождением Античности, а являлось началом совершенно нового исторического периода, называемого ныне эпохой Нового времени, или модерном (или модернити; не путать с модернизмом как течением в искусстве конца XIX - начала XX века). И в этом смысле фундаментализм – порождение именно Нового времени.

1.1 Кризис эпохи модерна как точка роста фундаментализма

Эпоха Нового времени наступает в XIV–XV веках. В отличие от Средневековья, характеризуемого как теоцентрическая эпоха, ее принято называть антропоцентрической. Р. Гвардини (Romano Guardini) описывает сущностные характеристики эпохи модерна посредством толкования сложившихся в ней отношения к человеку, природе, религии, культуре и обществу в целом. Центральное место в мире, согласно мироощущению и мировоззрению модерна, занимает активный и свободный человек. Отсюда – культ разума, творчества, движения вообще, изменений и новаций, здесь же берут истоки географические открытия, путешествия, бурное развитие науки, выливающееся в свое время в сциентизм.

Представляется целесообразным отдельно подчеркнуть культ разума, рациональности, и историзм как кардинальные характеристики эпохи модерна. Все религии основываются на мифе – особом типе сознания, который организует жизнь и представления о порядке во Вселенной посредством культа, придает смысл жизни и смерти. Но в быту религиозный человек, как правило, действует вполне прагматично, рационально. Карен Армстронг (Karen Armstrong) отмечает, что в сознании людей прошлого «выделялись два направления, которые ученые назвали «миф» и «логос». Оба были важны и выступали взаимодополняющими способами постижения истины, при этом за каждым была закреплена собственная область применения. Первичным считался миф, как связанный с вневременными и постоянными составляющими нашего существования. Миф обращен к истокам жизни, к основам культуры и к глубочайшим слоям человеческого сознания. Миф не связан с практическим применением, только со значениями и смыслом. <…> Общественный миф обеспечивал человеку контекст, наполнявший его будни смыслом, направлявшим его внимание на вечное и универсальное. Кроме того, миф уходил корнями в то, что мы сейчас называем бессознательным. <…>

Миф нельзя доказать рациональными средствами, его озарения интуитивны, как у живописи, музыки, поэзии или скульптуры. Миф становится реальностью, только когда он воплощен в культе, обрядах и церемониях, эстетически воздействующих на адепта, пробуждающих в нем ощущение священной значимости и позволяющих прикоснуться к глубинным течениям бытия. Миф и культ неразделимы…» [9, с. 16–17].

Логос – слово многозначное. Это и разум, и мысль, и смысл, и слово, и высказывание, и понятие, и речь, и судьба, и вселенский закон, и Бог-Сын в христианстве. Но в секуляризированном мире его чаще связывают с разумом и словом. Для древних, с точки зрения К. Армстронг, «логос имел не меньшее значение (чем миф. – А.В.). Без этого рационального, прагматичного, научного мышления человек не смог бы ориентироваться и существовать в окружающем мире» [9, с.18]. <…> Далее американский публицист проводит чёткую границу между мифом и логосом, подчёркивая их разиличие. Истинность логоса основана на классической концепции истины, логос должен соответсвовать миру вокруг нас он обеспечивается внешней реальностью, должен быть практичен и давать результат. «В отличие от мифа, который обращен к началам и основам, логос устремлен вперед, к новому: к открытиям и изобретениям, развитию имеющихся теорий, подчинению окружающей среды» [9, с.18].

Миф и логос долго сосуществовали. «В древние времена одинаково высоко ценился и миф, и логос. Друг без друга они бы обеднели, отличаясь, тем не менее, по природе своей, поэтому путать мифический и рациональный дискурс было опасно. У каждого из них была своя задача. Миф внерационален и не предполагает эмпирической проверки. Он обеспечивал смысловой контекст, в котором наши практические действия обретали значение. Миф не брался за основу прагматической программы действий... <…> У логоса тоже имелись свои ограничения: он не способен был утешить в горе и унять боль. Рациональными доводами нельзя было объяснить трагедию. Логос не мог дать ответ на вопросы о высшей ценности человеческой жизни. Ученый добивался

того, что какие-то вещи начинали работать эффективнее, или открывал удивительные факты о материальной вселенной, однако объяснить смысл жизни ему оказывалось не под силу. Это была прерогатива мифа и культа.

Однако к XVIII в. европейцы и американцы достигли таких поразительных высот в науке и развитии технологий, что логос стал казаться им единственным способом обретения истины, и они начали отвергать миф как ложь и предрассудки» [9, с. 18–19].

Правда, Лютер говорил, что разум – «потаскуха дьявола». Но это высказывание направлено против гордыни разума, поскольку человек спасается только верой. То есть разум человека слабее Того, Кто выше него, зато играет важнейшую роль в отношении того, что ниже его и равно ему, потому личный активизм в освоении мира становится долгом лютеран (а позже, когда религиозный смысл этого принципа постепенно выветривается в массовом сознании, нормой вообще светской культуры в странах, которые прошли выучку протестантизма), и самостоятельное чтение и интепретация Святого Писания вменяется в обязанность лютеранам, как и жизнь по рациональным правилам.

Историзм эпохи Нового времени, или, по выражению Роджера Осборна (Roger Osborne), «изобретение истории» – это представление всех вещей и событий как уникальных и в развитии в качестве одной «цепи», прежде всего и главным образом – от низших форм, которые умирают в прошлом, к высшим, современным, то есть историзм прогрессистский. Совсем иначе история представлена в мифологическом сознании. Прежде всего, для мифа существовать – значит быть повторяемым [249, с. 57]. Иными словами, для мифологического сознания реально существующими, и существующими вечно, являются первообразы, то есть то, что для мышления логосного есть прошлое и уже не существует; а то, что в логосном мышлении представляется настоящим, для мифа является тем, что существует «отраженным светом», а потому обладает лишь малой толикой реальности [249, с. 64]. При этом слово онтологично: «Так сказать – значит так совершить» [249, с. 63].

Карен Армстронг, американский исследователь и публицист, подчеркивает превалирование типологии «причина – значение» в премодернитстскую эпоху над типологией «причина – следствие», характерной для модерна: «В премодернистскую эпоху люди воспринимали историю по-другому. Их меньше, чем нас, интересовало событие как факт, зато гораздо больше – его значение. Историческое событие в их глазах выглядело не уникальным случаем, произошедшим в далеком прошлом, а внешним проявлением вечной, вневременной реальности. И поскольку нет ничего нового под солнцем, история имеет свойство повторяться. Историческое повествование стремилось описать именно эту, вечную сторону универсума. Поэтому мы не знаем, что на самом деле произошло, когда древние израильтяне бежали из Египта и перешли через Красное море. События были намеренно изложены в форме мифа и связаны с другими преданиями об исходах, погружениях в пучину и богах, заставляющих расступиться морские воды, – тем самым создавалась новая реальность. Каждый год иудеи проживают этот миф заново в обрядах пасхального седера, которые переносят необычайные события предания в повседневную жизнь, чтобы верующий мог к ним приобщиться. Без подобной мифологизации и высвобождения из прошлого при помощи вдохновляющих обрядов историческое событие не станет религиозным. Задаваться вопросом, действительно ли исход из Египта происходил именно так, как описано в Библии, или требовать научно-исторического подтверждения фактической подлинности событий означает не понимать характер и цель подобного повествования. Это значит путать миф с логосом» [9, с. 17–18].

При этом слово в эпоху модерна медленно, но неуклонно теряет свою онтологическую укорененность и обретает конвенциональный, релятивный характер; конечно, параллельно продолжает существовать и вера в онтологичность слова, как у раскольников или имяславцев, но превращается в маргинальное явление и мейнстримом уже быть не может.

Следует отметить, что Новое время породило ряд типов человека. Это человек Возрождения (титан), «фаустовский человек», «человек

экономический». Леонардо Да Винчи считал человека моделью Вселенной. По мере развития эпохи человек занимает место Бога, так что Богочеловека сменяет человекобог. Фауст – «бродячий» персонаж легенд, продаваший душу дьяволу за власть над миром и совершающий самые жестокие преступления, – прежде однозначно осуждался, теперь же становится образцом и идеалом и оправдывается. Внутренний мир человека усложняется. Так, появляется новое, острое чувство времени. Если до XIII–XIV веков люди особенно никуда не спешили, часы в Европе были редкостью, а понятие о минуте и минутная стрелка возникают лишь в XVI столетии, то в эпоху Нового времени время начинают ценить особенно, поскольку оно связано с жизнью и ее конечностью. Рождается проблема собственной смерти и страх перед ней, иначе ищется смысл жизни. Человек теперь не вырастает как дерево, но становится чем-то в результате собственных усилий. Пико делла Мирандола пишет, что Бог не окончательно создал человека, последнему еще надо себя досотворить. В конце концов, с развитием атеистических воззрений, человек объявляется главным существом в мире, ему подвластно все, он абсолютно свободен и не нуждается в Боге. Совокупность этих взглядов принято называть гуманизмом. Появляется феномен одиночества, которого не знало Средневековье и которое затем, на излете эпохи, выльется в форму атомизированного общества и индивида.

На метафизическом уровне тут, конечно, есть противоречие. С одной стороны, человек встал на уровень богов. С другой стороны, в связи с гелиоцентризмом Коперника и учением о бесконечности миров Дж. Бруно, Земля вместе с человеком оказывается песчинкой в бесконечной Вселенной, совсем малой величиной, стремящейся к нулю.

А.Ф. Лосев указывал на существование обратной стороны титанизма. Если каждый мнит себя титаном, совершенно естественно, что дело заканчивается горой трупов: «Возрождение прославилось своими бытовыми типами коварства, вероломства, убийства из-за угла, невероятной мстительности и жестокости, авантюризма и всякого разгула страстей» [149].

Тип «человека экономического» становится массово распространенным с эпохи Реформации (XVI века). Это своеобразное «монашество в миру» с отчетливо выраженным прагматическим отношение к жизни и людям. Такому человеку свойственны: жесткий самоконтроль, расчетливость и труд – основа его жизни; высокая оценка практических знаний и эмпирических наук, большая восприимчивость к техническим новшествам при низкой оценке общей образованности: деятельность важнее созерцания; выраженная бережливость (Б. Франклин: «Время – деньги»); осуждение досужих бесед; умеренность во всем, требование не выделяться, унификация и стандартизация стиля жизни; честность (Б. Франклин: «Честность – наилучший тип поведения»); отказ от удовольствий (украшения и развлечения осуждаются, секс допускается только как гигиеническое средство, время сна следует сократить до 6-8 часов в сутки и так далее); психология успеха (победитель достоин уважения, бедный и несчастный сам виноват); стремление к наживе (зарабатывать больше, тратить меньше). По мере секуляризации общества многие требования смягчаются, но сущность «человека экономического» сохраняется и позже лишь претерпевает некоторые метаморфозы, о чем будет сказано далее.

Если в начале Нового времени, как указывает Р. Гвардини, природу воспринимали еще как Мать-Землю, таинственную стихию, дающую убежище людям, как Дом, появлялись концепты «естественного человека» (Ж.-Ж. Руссо) как идеала, то постепенно к ней складывается отношение как к объекту, как к мастерской, в которой человек хозяин. С модернизацией из бытового сознания довольно быстро вымывается сложная семантика природы, свойственная более ранним обществам. Так, например, дерево утрачивает коннотации с весной, расцветом, жизнью, плодородием, мудростью, алтарем, макрокосмом и тому подобное, превращаясь просто в полезный материал – древесину. И, что принципиально важно и в то же время парадоксально, посредством «разума» человек не только объявляется центром мироздания, но и с «с геростратовой радостью» декларирует себя частью природы, не

отличающейся в принципе от животного и растения [71]; биологизаторская редукция в трактовке человека особенно ярко проявит себя в конце XIX – начале XX веков во фрейдизме.

В культуре ценятся прежде всего и главным образом инновации, особенно те, которые можно употребить для пользы какого-нибудь дела. Государственная власть, и не без содействия культуры, обретает чудовищную силу, которая, однако, ничем онтологически не фундируется (ранее она считалась священной).

Заимствуя ряд кардинальных христианских концептов – ценность личности, индивидуальной свободы, достоинства и ответственности, на которых, например, основаны все декларации прав человека, – Новое время отказывается от собственных истоков, от фундамента, на котором эти идеи рождались, объявляя их светскими ценностями. Но, порожденные христианством и выхолощенные секуляризацией, они исчезают, что с отчетливой ясностью сказалось во Второй мировой войне.

В результате развития эпоха модерна приходит к кризису. Р. Гвардини указывает, что в итоге родились такие феномены, как «негуманный человек», «неестественная природа» (экологический кризис, попытки заменить природу технологиями), «некультурная культура» (массовая культура) и даже «нехристианское христианство» (превращение религии в автономную область и частное дело; на такую формулировку католик Гвардини не решается, но по сути именно об этом и пишет). Провозвестниками данного кризиса стали С. Кьеркегор, Ф. Ницше и В. С. Соловьев. «Бог умер», «смерть человека», «природа гибнет», «культура истощилась и уже перестала быть домом и противостоять хаосу» («никакой Гете и никакой Кант не спасли человечество от чудовищных мировых войн») – таковы радикальные выводы этих и последующих выдающихся мыслителей.

Философская онтлогия, на взгляд автора, потеряла свои лидирующие позиции в ходе XX века, зато многие философы сфокусировались на об эпистемологии – и здесь явственно видно, что это случилось потому, что

бытие осталось нефундированным, а то, что казалось его фундаментом, – зыбко и исчезло в мареве неопределенности. Появились новые типы человека: «массовый человек» (Ортега-и-Гассет), «одномерный человек» (Г. Маркузе), «рыночный характер» (Э. Фромм), «имморальный человек» (Р. Музиль), «посторонний» (А. Камю), «имитатор» (гений абсолютной подделки, имитирующий творчество, социальные реформы, научную деятельность и прочее), консьюмерист (потребитель), позже – «сетевой человек».

Техногенной и потребительской цивилизации нужны эти новые типы человека – безличные структуры, функционирующие как тела-машины и потребляющие товары, не различающие добро и зло (в отличие от аморального человека, который их различает и сознательно избирает зло). Теперь человек человеку – вещь. Иными словами, к человеку, вопреки завету И. Канта («поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [114, с. 370]), главным образом и прежде всего относятся не как к субъекту и цели, а как к объекту и средству. Массовый человек не хочет жить посредством собственной активности и отвечать за себя. Свобода все чаще подменяется произволом. Массовый человек – непременно член какой-либо партии или иной организации, ибо желает быть «как все», а потому он анонимен по определению. «Рыночный характер» полагает, что все люди – товар, и ценность человека измеряется рыночным спросом на него.

Если в XX веке на историческую арену выходит массовый человек и начинает формировать и навязывать собственные нормы и вкусы, свои представления, в частности, и о культуре как «избыточности» и «умничанье», то и для образованных слоев населения характерна своеобразная «усталость от культуры», которую прекрасно выразил М. Гершензон в 1920 г. в «Переписке из двух углов», в словах, обращенных к В. Иванову, но обретших полновесное звучание в культуре как колокольный (погребальный?) звон по ней прежней: «…Эти запредельные умозрения, неизменно слагающиеся в

системы по законам логической связи, это заоблачное зодчество, которому так усердно предаются столь многие в нашем кругу, – признаюсь, оно кажется мне праздным и безнадежным делом. Больше того, меня тяготит вся эта отвлеченность, и не она одна: в последнее время мне тягостны, как досадное бремя, как слишком тяжелая, слишком душная одежда, все умственные достояния человечества, все накопленное веками и закрепленное богатство постижений, знаний и ценностей. Это чувство давно мутило мне душу подчас, но ненадолго, а теперь оно стало во мне постоянным. Мне кажется: какое бы счастье кинуться в Лету, чтобы бесследно смылась с души память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек, нагим, легким и радостным, и вольно выпрямить и поднять к небу обнаженные руки, помня из прошлого только одно – как было тяжело и душно в тех одеждах, и как легко без них» [105].

Новое время начинало с попыток «поверить алгеброй гармонию»: рациональными средствами протестировать Откровение. Но трудности положения христианина этим не исчерпывались – он постоянно сталкивался со своеобразной «нечестностью» эпохи: это «двойная игра, с одной стороны, отвергавшая христианское учение и устроение жизни, а с другой – стремившаяся присвоить все, что они дали человеку и культуре. От этого в отношении христианина к новому времени оставалась постоянная неуверенность. Повсюду обнаруживал он идеи и ценности, несомненно, христианского происхождения, но объявленные всеобщим достоянием. Повсюду он сталкивался с тем, что было изначально присуще христианству, а теперь обращено против него. Откуда было ему взять уверенности в уповании? Теперь двусмысленностям приходит конец. Там, где грядущее обратится против христианства, оно сделает это всерьез» [71].

В XX столетии была еще одна попытка «возвращения к истокам». Это эпоха шестидесятничества, контркультуры, которая случилась в Европе, США и, со своими особенностями, – в СССР. Послевоенное евроамериканское

поколение, родившееся главным образом во время бэби-бума конца 1940-х – начала 1950-х годов, «дети-цветы», осуждало ценности «отцов» – карьеризм, лицемерие, социальное неравенство, – прикрываемые понятиями долга, «пристойной жизни», церковным благочестием и заботой о ближнем, которые не смогли или не захотели предотвратить ужас Второй мировой войны; «дети-цветы» уходили в коммуны, проповедовали простые естественные человеческие отношения, слияние с природой, пацифизм, ненасилие. Зачастую такие формы жизни обретали асоциальный и антисоциальный характер («секс, наркотики, рок-н-ролл»). Эти настроения ярко проявили себя во Франции в мае 1968 года. Некоторое представление о них дают лозунги, выставленные на всеобщее обозрение: «Франция для французов – фашистский лозунг»; «Жить сегодня»; «Творчество. Непосредственность. Жизнь»; «Может быть, она и не прекрасна, но как же она очаровательна – жизнь, жизнь, а не наследие»; «Забудьте все, что вы выучили. Начинайте с мечты»; «Да здравствует массовое творчество, «нет» буржуазному бескультурью»; «Искусства не существует, искусство – это вы»; «Все вы в конце концов сдохнете от комфорта»; «Товары – мы их сожжем»; «Свобода – благо, которым нам не дали воспользоваться с помощью законов, правил, предрассудков, невежества и т. д.»; «Плевал я на границы и на всех привилегированных»; «У государства долгая история, залитая кровью» [120]. И хотя здесь встречаются призывы «забыть наследие», следует понимать, о каком наследии идет речь, а именно: о буржуазном, нововременном наследии «отцов». Забыв то, чему учили «отцы», следует обратиться к самым истокам, некой «естественности», «жизни согласно природе», чистой и незамутненной торгашеством и предрассудками.

В СССР первоначальное шестидесятничество звало к «восстановлению ленинских норм жизни»; тут, в отличие от настроений евроамериканских шестидесятников, царил культ науки, огромные аудитории собирали поэты, цвела романтика геологоразведки, морей и лесов, космоса и «простой жизни», туристическое братство, «новая искренность» в кино, театре, живописи.

В СССР «оттепель» закончилась «заморозками» 70-х и начала 80-х годов, а в Европе и США многие «дети-цветы» в 80-е вполне успешно вписались в буржуазный истеблишмент, против которого так восставали в юности, и ныне некоторые из них находятся на вершинах власти (что объясняет если не все, то многое в современной политике западных стран), однако другие из них, отказавшись от идеологии ненасилия как бесплодной, стали террористами.

Именно из шестидесятничества как социального феномена через несколько лет предстояло родиться иному периоду в развитии человечества, который в отличие от модерна был назван постмодерном и который одни исследователи считают окончательным завершением эпохи Нового времени, а другие – началом новой эпохи. Период постмодерна практически совпал с развитием процессов глобализации в мире. Открытым остается вопрос, постмодерн ли сформировал глобализированный мир, или, напротив, глобализация явилась причиной рождения постмодерна, или это процессы одновременные и взаимодополнительные.

Последняя треть XX столетия ознаменована появлением особого мироощущения и мировоззрения, поименованного постмодерном, что дословно означает «после современности». Сегодня этот феномен выкристаллизовался и созрел до той степени, когда его уже можно описать вполне внятно и полно. В данном случае придется сделать это достаточно кратко, опираясь на соответствующие работы философов и культурологов, религиоведов и социологов, которые непосредственно изучают эту проблему.

По словам Г.С. Кнабе, для постмодерна «первоначалом истории и культуры, их исходной клеточкой и реальной единицей признается человеческий индивид во всем своеобразии и неповторимости его эмоционально своевольного «я». Поэтому любая общность, не оправданная таким индивидом для себя внутренне, любая коллективная норма и общее правило выступают по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он стремится (или должен стремиться) освободиться» [124]. От чего? «На

философском уровне такой внешней репрессивной силой признаются: логика, логически функционирующий разум, основанное на них понятие истины, идущая из Древней Греции и лежащая в основе европейской науки установка на обнаружение за пестрым многообразием непосредственно нам данных вещей их внутренней сущности. В одном ряду с логикой и разумом в парадигме постмодерна отрицаются и осуждаются такие понятия, как организация, упорядоченность, система» [124]. Один из ключевых постулатов постмодерна гласит, что становление, хаос, неструктурированное является более творческим, более плодотворным и человеческим, чем упорядченное и структурированное, а структура вообще воспринимается как форма принуждения. «На уровне общественном и государственном исходной задачей признается борьба против всех видов неравенства, закрепленного в национальных, социальных или культурных трафаретах. Отсюда – темпераментное разоблачение всех видов расовой, национальной, социальной или культурной иерархизации, и прежде всего – европоцентризма. На основании описанных его свойств постмодерн все чаще рассматривается – и склонен рассматривать себя сам – как освобождение от «модерна» и воплощенных в нем темных сторон буржуазного прошлого, как более высокое, гуманное и свободное состояние, полнее соответствующее природе общества и культуры. «Мы» переживаем сейчас процесс пробуждения от кошмара модернизма, с его инструментальностью разума и фетишизацией тотальности, и к плюрализму постмодерна – этому вееру разнородных стилей жизни и разнородных игровых кодов, – обозначавшему отказ от ностальгической потребности в самоузаконении и самораспространении» [124].

Таким образом, складывается культ своевольного индивида, трактовка любой общности как репрессивной, утверждается, что «бодрствование разума рождает чудовищ» (а значит, строго говоря, невозможна и наука), истина заменяется на равноправные мнения, отрицается всякая система и иерархия, сколь бы ни были основательны причины для их существования, мир признается иррациональной стихией, нормы всех общественных укладов и

стилей жизни (мусульманские, буддийские, индуистские и другие религиозные и этнические, а также нормы половых отношений, включая гомосексуальные, и прочее) объявляются равноправными, а при ближайшем рассмотрении – и более важными и ценными, чем прежние европейские. Границы массового и элитарного в культуре исчезают, и даже сам язык объявляется фашистом (Р. Барт). Тут следует, между прочим, заметить, что социальная аномия – то есть отсутствие норм как основы всякой культуры – начинается с отрицания норм языка. Постмодерн заявляет, что бинарная оппозиция добра и зла не истинна. Однако, как отмечает русский христианский философ Т.М. Горичева, при снятии оппозиции добра и зла побеждает зло, как при снятии оппозиции «элитарное – массовое» в отношении культуры побеждает массовая культура.

Принципиальной особенностью постмодерна является отказ от дихотомии «свой – чужой», поскольку, как писал М. Фуко, «чужому» приписываются всевозможные отрицательные качества, он выступает как враг, которого следует подвергать репрессии разного рода, в то время как «свой» идеализируется. В правильно устроенном мире не должно быть чужих, все – свои, поэтому даже слово «чужой» должно быть табуировано.

Однако ведь это понятия соотносительные, как правое и левое: без «чужого» и «своего» нет. Таким образом, постмодерн отказывает людям в праве на идентичность. Меж тем идентичность – коренное и неустранимое свойство человека. Это «потребность ощущать себя частью более широкого множества и воспринимать такую принадлежность как ценность. Именно она получила в науках об обществе название *идентификация.* Она задана человеку антропогенетически: он всегда – неповторимый индивид, личность, но реализовать свою индивидуальность он может только через принадлежность к целому, к обществу, коллективу» [123].

В эпоху глобализации, когда складывается мировая экономика и международное разделение труда, вестернизируются политические институты (во многих странах – лишь по форме, а не по существу), унифицируются

культура и стиль жизни, идентификация приобретает остроактуальное значение. Национально-этническая, религиозная и культурная идентичность при декларируемом апологетами глобализации плюрализме в действительности входит в противоречие с ней, а утрата идентичности – человеком, этносом, нацией, государством – грозит человечеству кромешным обеднением во всех отношениях и перекройкой мира в целом. При декларируемой ценности всех культур на самом деле происходит экспансия, в том числе и военная, западных ценностей и норм. Недаром объявленная политика мультикультурализма в Европе через очень короткое время была дезавуирована: в условиях «второго переселения народов» и безбрежной иммиграции оказалось, что «новые европейцы» в массе своей не желают жить по нормам, принятым в Европе, не ассимилируются, но образуют тут анклавы, собственные районы и области, где действуют не законы государства, на территории которого они располагаются, а, например, законы шариата, при этом мусульмане отвергают принцип разделения религии и политики.

В эпоху постмодерна формируется децентрированный субъект, что означает конец личности – такой, какой она сложилась в Европе в послеантичный период. Это тип человека, в котором «Я» уже не обеспечивает единства личности и ее способность уникальным образом соотноситься с миром. Вся прежняя европейская культура стояла «на плечах» картезианского «Я мыслю». Теперь, как выясняется, нет самостоятельного «Я» (важнее, например, оказывается Оно – бессознательное или, как у Юнга, коллективное бессознательное), да и разум (мышление) низведены с пьедестала, а человек – лишь набор цитат, потому что «все уже сказано». Поскольку провозглашена «смерть автора» (Р. Барт), постольку каждый читатель (зритель и прочие) волен вкладывать в текст любой смысл, и тогда, возможно, трагедии Шекспира окажутся смешными комедиями.

Очень коротко принципы постмодерна можно сформулировать следующим образом: «часть всегда права перед целым; индивид всегда прав перед обществом; свобода всегда права перед ответственностью;

субъективное самовыражение важнее объективной истины, которой, впрочем, и не существует, ибо все, что вне индивида и его свободы, навязано, то есть существует насильственно, искусственно, а потому ложно; культура семиотична, но в силу абсолютной индивидуальности восприятия знаков денотаты их принципиально неуловимы, а коды нерасшифруемы» [122].

Разумеется, никакая традиционная религия не может принять такие положения в качестве своих норм. В Европе и США религии превращаются в субкультуры, и появляется понятие «постхристианской эпохи» как характеристика нынешнего духовного облика этих стран. М. Фуко и Ж. Делез полагают, что о религии сегодня можно говорить только в апофатическом ключе – о том, чем (кем) Бог не является. Но апофатика без катафатики – богословского учения о том, кем Бог является, – есть отрицание Бога. Ж. Бодрийяр посчитал религию спецэффектом. У Ж. Батая Бог – антиномичное и в итоге пустое понятие, а любые религиозные мировоззрения ненадежны, поскольку бессильны изменить мир [12, с. 102].

Правда, не все исследователи разделяют вывод о полном антагонизме постмодерна и религии. Так, Т.М. Горичева утверждает, что «весь постмодернизм апофатичен» [181], и это хорошо, поскольку «преимущество и христианское начало постмодернизма заключается в том, что он говорит о конечности любого -изма, любой идеологии, то есть он смиренен и оценивает любую власть отрицательно. Такой анархический православный дух: у нас есть духовная иерархия, архангелы, архистратиги, ангелы, но нет иерархии земной. Нет ни одного идола, мы свободны. Поэтому для меня важен Деррида, особенно работы его последних пяти лет жизни <…> Его лозунгом в этот период было – выступать не против фаллоцентризма, а против антропофаллоцентризма…» [181]. Т.М. Горичева указывает: «Святое не исчезло, оно было лишь вытеснено, отодвинуто, спрятано. Демифологизировали мир так, что создавали другие мифы, рационализация неизбежно вела к иррациональному» [80]. И далее: святое «стало темой дня, потому что позволяет покончить с господством субъекта и рационализма в

европейской философии. Новое Время идеализировало субъект – Декарт, Гегель, Гуссерль, Витгенштейн... Теперь захотелось вырваться из субъективного одиночества. Пришло время и окончательного суда над машиной. Тоталитарный субъективизм Декарта считал «механическим» все, кроме разума. И чувства, и другие человеческие проявления провозглашались в его философии неживыми, автоматическими. Даже животные у Декарта – только машины. Сегодня картезианское презрение ко всему, что не живет по законам «cogito ergo sum», кажется смешным. Мир животных, мир чувств, мир растений не поддались картезианской дрессировке» [80]. Произошла запредельная «деперсонализация социальных структур. «Никакой фашистский централизм не способен достичь тех результатов, каких достиг централизм общества потребления» (Пазолини). Процесс нивелировки, сглаживания любых различий должен был естественно привести к тому, что философы опять затосковали по иерархии, по дифференциации и Другому. Отсюда неизбежно стремление к святости – мир святого строго иерархичен <…> «Я живу еще только потому, что есть Другое. Я не выношу равенства» (C. Einstein)» [80].

Тем не менее, как явствует из предшествующего изложения принципов постмодерна, говорить о его роли как источника возрождения религии, о каком-то его богословии или просто религиозной вере представляется опрометчивым.

Именно в постмодерне сформировался «сетевой человек» – человек, постоянно проводящий время во Всемирной паутине, в компьютерных играх, в виртуальной коммуникации и не слишком нуждающийся в реальном общении – в дружбе, родственных отношениях, любви или религии «оффлайн». Такой человек обладает клиповым, разорванным сознанием, он все чаще походит на аутиста и даже разучивается читать: «Педагоги отмечают, что в прежде считавшейся «самой читающей стране в мире» в массовом масштабе встретились с небывалым явлением: дети «не читают», а если читают – не понимают прочитанного, не могут ответить на простые вопросы

по тексту, не способны пересказать его содержание (в скобках отметим, что и не слушают тоже: родители и бабушки рассказывают о том, что дети не дослушивают даже читаемые им вслух сказки). Следует лишь добавить, что подобные процессы происходят во всех развитых странах…» [248]. Сходные процессы происходят и со взрослыми «сетевыми людьми»: они утрачивают способность читать длинные сложные тексты, хотя ранее этой способностью обладали (правда, «сетевой человек» обретает некоторые иные навыки, но эти навыки не заменяют им утраченного). А меж тем именно религии, обладающие священными текстами и в этом смысле логоцентричные, более склонны к порождению фундаментализма в своих рядах.

При поверхностном взгляде может показаться, что принципы постмодерна и глобализация, происходящая в мире, противостоят друг другу. Меж тем вредные производства выводятся из стран, составляющих «ядро» глобализации (так называемые «цивилизованные» страны), туда, где рабочая сила дешевле, то есть в «периферийные» государства. Если в ряде восточных стран и появились такие европейские институты, как парламент и президент, то очень часто, особенно там, где «демократия» насаждалась огнем и мечом, под этой внешней формой скрываются традиционные, домодерновые отношения – отношения кланов, тейпов и прочее, права человека трактуются очень условно – при всех подписанных международных соглашениях, а истина остается по-прежнему онтологичной и незыблемой, культура при всех заимствованиях и эпигонстве в отношении культуры «ядра» глобализации стремится сохранить свою самобытность и традиционность, зачастую вопреки публичным декларациям. Достаточно приглядеться повнимательнее, как выясняется, что постмодернистские принципы составляют идеологическую основу глобализации, где индивид может быть важнее общности, свобода – ответственности, истина – релятивной и пр. лишь для избранных, условно – для «золотого миллиарда», для «своих», но не для всех. Постглобализация фрагментирует мир и усиливает этот эффект.

Нельзя сказать, что общество не сопротивляется развитию постмодернистского глобализированного мира в мирных формах. Далеко не всем он нравится. Тут можно отметить, например, относительно недавнее «Парижское заявление» группы европейских интеллектуалов «Европа, в которую мы можем верить» (A Europe We Can Believe In) [251], подробный анализ которого дан в другой главе. Авторы указывают, что Европа, отказавшись от своих христианских и античных корней, от великих достижений, под нажимом структур ЕС утратила собственную идентичность, вместо Европы сформировалась «поддельная», неподлиннная Европа, а работа по ее возрождению должна начаться с теологического самопознания. Европа стала «поддельной», потому что обожествила человека вместе с его злом и грехами. Извращены и понятия прав человека, ущемляется свободомыслие и демократия. Как кто-то остроумно сказал: «Начинают с прав человека, а кончают правами Бурбонов».

Так, почти через год после опубликования Парижского Заявления, в сентябре 2018 г., суд обязал Марин Ле Пен пройти психиатрическое обследование за то, что в своем твиттере три года назад она, отвечая одному журналисту, сравнившему «Исламское государство», террористическую организацию, запрещенную в Российской Федерации, с Национальным фронтом» Ле Пен, опубликовала три фотографии жертв ИГ, написав: «вот *это* ИГИЛ!». В результате начавшейся во Франции полемики вокруг твита политик была вынуждена его удалить, но тем не менее в ноябре 2017 г. Национальное собрание Франции лишило Марин Ле Пен депутатской неприкосновенности в связи со спорной публикацией, было проведено расследование, и Ле Пен обвинили в пропаганде насилия, что чревато тюремным заключением до трех лет и штрафом в размере 75 тысяч евро. Теперь Французская Фемида желает выяснить, отдает ли отчет политик в словах, ею написанных, понимает ли их смысл. Марин Ле Пен потрясена и сообщает в твиттере: «Это просто поразительно. Этот режим начинает по-настоящему пугать… Я полагала, что имею право на все, но оказалось, что

это не так! «Правосудие» предписывает мне пройти психиатрическую экспертизу за изобличение в твиттере ужасов, совершаемых «Исламским государтвом»! Как далеко они способны зайти?» [159].

Отклики на Парижское заявление, выражающее на самом деле настроения больших масс населения Европы, были разными, однако ситуация осталась прежней, а власть имущие предпочли или его «не заметить», или обозвать авторов «консерваторами» и «реакционерами».

К. Армстронг, возводящая начало истории фундаментализма к Новому времени (иудейского, к примеру, – к XV веку), полагает, что при всем его волнообразном течении в XX столетии уже несколько раз казалось, что секуляризация победила во всех областях и по всем фронтам. Однако человечество еще ожидало самое радикальное проявление религиозного фундаментализма – религиозный терроризм.

1.2 Религиозный фундаментализм как реакция модернистского отторжения норм модерна и постмодерна[1)]

Ключевой особенностью фундаменталистского мировоззрения является убежденность его адептов в том, подлинная религиозность и правильная жизнь возможны только как истинный образ жизни всего общества, то есть тотально. Фундаменталист буквально воспринимает все, во что он верит, будь то религиозная вера в сверхъестественные сущности или глубокая убежденность в непогрешимости фундаментальных основ политэкономической идеологии. Все то, во что фундаменталист глубоко верит, должно быть воплощено в жизнь на уровне семьи, общества, церкви, политической структуры государства, экономики, культуры и окружающего мира в целом. Бинарная оппозиция бытия и сознания не приемлется

[1)] Материалы данного параграфа изложены в публикации : Волобуев А.В. Человек фундаменталистского мировосприятия : социально-психологический и коммуникативный аспект / А.В. Волобуев. // Автомобиль. Дорога. Инфраструктура. – 2019. – № 2 (20). – С. 29. – eISSN 2409-7217.

фундаменталистскими идеологиями: сказанное и помысленное должно быть воплощено в материальном мире повсюду [65].

Говоря о фундаментализме, крайне трудно провести грань между религиозным и политическим. Фундаменталист утверждает универсальную ценность тех социокультурных и аксиологических систем идей, которые разделяет его группа, и считает ложными (сатанинскими, ревизионистскими – враждебными) любые отклонения от них, всякую альтернативу. Таким образом, фундаментализм антагонистичен нововременным и постмодерным идеям релятивности истины и понятий добра и зла и уж тем более не приемлет снятие этих бинарных оппозиций.

Вместе с тем нельзя согласиться с утверждением, что фундаментализм «может существовать на уровне отдельных личностей» [119, с. 38]. Изучение психических установок бессознательного, образующих фундаменталистское мировоззрение, а также психоаналитический подход к изучению иллюзорных идей, лежащих в основе фундаменталистского мировоззрения, показывают, что фундаменталистское мировосприятие с его центральными образами и идеями чистоты, слияния и другими образуется только как продукт социальной группы, к которой индивидуальное бессознательное фундаменталиста тесно привязано. Следовательно, фундаментализм не может существовать на уровне изолированной личности, но способен возникать на уровне любой социальной группы, будь то нация, этнорелигиозная группа, государство или иная общность. Таким образом, фундаментализм чаще всего рождается на религиозной основе, но может появиться и на основе национальной политической идеологии или даже политэкономической доктрины.

Фундаменталист тесно привязан к своей социальной группе. Экзистенциальной для такого мировоззрения является его зависимость от референтного сообщества, с которым он себя идентифицирует. Потребность в идентификации, как показано выше, является естественной и неистребимой для человеческого общества. И чем активнее ее пытаются элиминировать,

называя «отсталостью» и «пережитками родоплеменного сознания», тем яростнее эта потребность обнаруживает себя. Фундаменталистское мировосприятие получает мощное подкрепление со стороны социальной группы через бессознательные переживания единства, слияния с чем-то высшим, представляющим собой проецирование отдельных черт, присущих членам социальной группы (необязательно присущих реально), и, самое главное, через коллективное символическое противопоставление себя Другому, на которого проецируются негативные черты, присущие членам социальной группы. Антагонизм с постмодернистским принципом запрета на понятие и даже слово «чужой» тут очевидна. Фундаментализм может выполнять значимую социокультурную функцию, а именно: он зачастую оказывается самым доступным и приемлемым способом обретения идентичности. Причем любопытно отметить, что связь с социальной группой, переживание слияния и с ней и обретение идентичности через переживание, преследование Другого вовсе не обязательно требует реальной коммуникации с живыми людьми, это символический процесс, не нуждающийся в личной связи с конкретными людьми. Именно благодаря такому парадоксальному свойству фундаменталистского мировосприятии ИГИЛ и другие экстремистские фундаменталистские организации способны побуждать своих латентных сторонников совершать насилие даже без прямого контакта с ними.

Фундаментализм является реакцией на модернизацию, причем вне зависимости от того, о каком конкретно фундаментализме идет речь. Фундаменталистское мировоззрение и идеология с необходимостью подразумевают отрицание важнейших социокультурных и ценностных структур современного глобализированного общества, нередко – западной цивилизации, а то и всей современности как своего рода цивилизации, но это отрицание выборочное. Они могут не включать в себя отрицание технологических, политических и экономических достижений той цивилизации или культуры, которой конкретный фундаментализм себя противопоставляет, а использовать их в своих целях как средства. У

некоторых нынешних фундаменталистских идеологий наблюдается черта, характерная исключительно для эпохи модерна, а именно: тенденция к развитию тоталитарных идеологий, охватывающих все сферы общественной и личной жизни, регламентирующих жизнь человека от А до Я. Это черта совершенно не свойственна тем религиозным и этическим учениям, которые фундаменталисты, как правило, ставят своим сторонникам в пример (и тут очевиден антагонизм с протестом постмодерна против любой тотальности, организованности, иерархии). Такая склонность проявляется в стремлении к тотальному преобразованию общественной жизни и в универсалистском миссионерском энтузиазме, что, между прочим, прямо противоречит принятому во многих западных странах принципу отделения церкви от государства. Однако ирония заключается в том, что чем больше фундаменталистское учение противопоставляет себя Западу (или Востоку) и современности, тем больше их черт это учение перенимает. В качестве примера можно привести Иранскую революцию. После ее победы самые современные социально-политические институты, не имеющие прообраза в исламе, не были ликвидированы, а наоборот, составляют основу современной политической системы Исламской Республики Иран. Это, например, парламент и парламентские выборы [212] (впрочем, о том, что содержанием таких новаций европейского образца может быть и бывает вовсе не европейское, сказано выше).

Фундаменталист не стремится сохранить существующее (или недавнее) состояние общества, как консерватор, или вернуться к достаточно отдаленному прежнему, как реакционер. Фундаменталист – это сторонник коренных преобразований, и чаще всего – пламенный революционер. Фундаменталистская идеология синтезирует старое и новое и размывает границу между политикой, моралью и религией. Как это возможно? Если говорить о конкретной политической программе, то адепты этих учений, как правило, хотят возврата к культурным и ценностным первоистокам того общества, в котором они живут, или переделки того социума, в который их

занесла миграция, причем возврата и переделки в упрощенной и идеализированной форме. При этом они практически всегда являются ярыми сторонниками технологической модернизации и инвестиций в военно-промышленный комплекс. То есть фундаменталист, как правило, стоит за возврат к ценностям прошлого средствами будущего. Можно было бы сказать проще: политический фундаментализм в исламе – это модернизация без вестернизации, если бы не одно существенное обстоятельство – фундаментализм родился на Западе или порожден западным вмешательством, и несколько его форм представляют собой скорее ультравестернизацию. В качестве примера можно привести такую мировоззренческую установку, характерную для многих фундаменталистов разного толка: традиционную роль женщины в семье следует сохранить, но всем мужчинам необходимо обеспечить право на активную политическую деятельность.

Фундаменталистское мировоззрение по своей сути манихейское. Любой его носитель, будь то верующий или «рыночник», всегда видит мир черно-белым. «Фундаментализм относится к другим религиям как к ошибочным» [119] – в отличие от постмодернистской индифферентности или прямого атеизма.

Можно заключить, что фундаменталистское мировоззрение строится вокруг бессознательной иллюзии чистоты, поэтому любая система ценностей, любая идеология, любая религия, хотя бы незначительно отклоняющиеся от норм и догм социальной группы, референтной для фундаменталиста, считаются ложными. Ложные религии или идеологии нужно преследовать, противостоять им. Хотя здесь можно увидеть любопытное исключение: если какая-то религия почиталась основателем той, которую исповедует фундаменталист, предшествовала ей, то фундаменталист проявляет к ней необычную для него толерантность. «Так, христианский фундаментализм часто терпит иудаизм, но отвергает ислам; мусульманский фундаментализм терпит иудаизм и христианство, но отрицает вышедший из недр ислама бахаизм» [119]. Это черно-белое восприятие подкрепляется следующей

идеологемой: фундаментальный текст позволяет отчетливо видеть границу между правдой и ложью, между добром и злом, между прекрасным и безобразным (и тут следует напомнить о том, что постмодерн вообще стирает эти границы). Данные понятия онтологизируются и ресакрализируются, и если для либерала свободный рынок – абстрактная модель, то для рыночного фундаменталиста – это сакральный символ. Здесь не может быть компромиссов. Бог и дьявол не могут договориться. Добро и зло относятся к сфере сакрального. За добро следует бороться, а зло искоренять, в том числе и физическим насилием – но тут уже приходится говорить о радикальной форме фундаментализма – о терроризме.

Таким образом, фундаменталистское мировоззрение имеет социально-философский и социально-психологический базис, что находит свое выражение и в процессе его формирования, и в процессе его взаимодействия со всеми сферами современного общества. И здесь очевиден еще один довод в пользу того, что фундаментализм нельзя сводить к религиозной форме, так как мотив личной связи с богом объективно вторичен по отношению к социальным установкам, а также к коллективному бессознательному, таким его фантазмам, как фантазм чистоты, фантазм слияния с группой и преследование чуждого Другого. Фундаментализм – это прежде всего социальное явление.

Существует определенный набор условий возникновения фундаменталистских концепций и мировосприятия в рамках конкретной идеологии или религии. Среди них можно выделить внешние аспекты, связанные с культурно-историческими, политическими и экономическими условиями модерна и постмодерна, в которых существует и эволюционирует данная идеология или религия. Во вторую группу есть основания отнести те причины, которые обусловлены социально-психологическим климатом общности людей, структурой организации, идеологии или религии и набором ее идеологических установок. Сам по себе термин «фундаментализм» означает возвращение к основам, буквальное прочтение текста (но в интепретации,

заданной конкретными социальными условиями), поэтому одним из главных внутренних условий возникновения фундаментализма является наличие подобного текста, который мог бы послужить фундаментом идеологии или религии. Такой текст представляется фундаменталистам сакральным, его истины непогрешимыми, все написанное в нем требует буквального толкования, а существование какого-либо феномена общественной жизни, не согласующегося с данным текстом, является основанием для его изгнания из общества. В связи с этим именно авраамические религии, религии Писания, естественным образом являются наиболее плодотворной почвой для произрастания на них фундаментализма. Политические идеологии, восходящие к одному или нескольким авторитетным текстам, также могут давать фундаменталистские побеги: в этом случае один или несколько фундаментальных для традиции текстов сакрализуются. Что касается религий, не являющихся монотеистическими, в основе которых не лежит священный текст, то они могут стать почвой для развития фундаментализма только в том случае, если предмет сакрализации будет все-таки найден, а коллективная идентичность, которую можно противопоставить как чистое нечистому, будет очерчена в рамках сакральных символических границ. Например, буддизм сам по себе не представляет собой подходящей почвы для возникновения и развития фундаментализма. Непросто построить радикальную политическую идеологию, требующую коренного преобразования человека и общества, в соответствии с тексами Палийского канона (Трипитака). После ожесточенных споров и противостояния в Китае, например, вполне мирно в конце концов ужились буддизм, даосизм и конфуцианство. Но хорошими условиями для становления фундаменталистской идеологии является политический национализм, и сингальские ультранационалисты Шри-Ланки, взяв на вооружение один из местных эпических исторических текстов, получили инъекцию традиционных буддийских религиозных норм и ритуалов от местных монахов, игравших и играющих огромную роль в социальной жизни острова, отлив из этой гремучей смеси религиозно-националистическую

фундаменталистскую идеологию. Так сложилось движение сингальских буддийских фундаменталистов Боду Бала Сена («Мощная сила Будды»). Конечно, в этом случае от религии здесь скорее остается обертка и общий авторитет. По содержанию доля ультранационализма значительно выше. Нечто похожее можно увидеть и в отношении индуизма. Конечно, у индуистов есть древний священный текст – Веды, но его нельзя назвать подходящим в качестве ключевого источника норм и ценностей для политической идеологии, поэтому индусский националистический фундаментализм сформировался на основе идеи сакральной чистоты, трактуемой в национально-религиозном смысле. Получилась политико-религиозная концепция хиндутвы («индусскости»). Есть основания считать национально-этническую идентичность базовой по отношению к другим формам идентичности; нередко она становится наиболее актуальной тогда, когда по разным внутренним или внешним причинам в реальности размывается. Так, согласно исследованиям ВЦИОМ под руководством Ю.А. Левады в 1989 г., на первом месте в качестве причины самоуважения респонденты называли родительскую любовь, на втором – чувство «я – советский человек» (в 1990-м г. по аналогичной методике был проведен опрос в Финляндии; на первом месте там тоже оказалась ролительская любовь, на втором – чувство «я – финн»; в финском языке «финном» называется и гражданини, и принадлежность к этносу, но поскольку финны выбирали расшифровку «я сын/дочь своего народа», постольку можно думать, что речь в ответах шла прежде всего об этнической принадлежности) [204]; в более поздних исследованиях в России на первые места выходили национальная и этническая принадлежность, вероисповедание и другое.

Еще одним важным аспектом и необходимым условием возникновения фундаментализма является существование определенной организации, которая стремится к монополии на смыслы в идейно-ценностной сфере (меж тем, как показано ранее, всякая организация и структурированность постмодерном отвергается как репрессивные). Нужна какая-то структура,

которая смогла бы эффективно остановить смыслообразование модерна и постмодерна в обществе, монополизировав идейно-ценностную сферу. И как только эта социальная структура, будь то церковь, или монашеская община, или экономическая школа, получает определенную власть, фундаментализм рождается неизбежно. Он возникает тогда, когда остановлено смыслообразование, когда идеи и ценности перестают проецироваться в будущее и начинают неизбежно проецироваться в прошлое. Фундаменталистское «назад, в прошлое»!» заполняет собой идейно-ценностный вакуум.

Также существенную роль играет структурированность доктрины, на основе которой развивается фундаментализм, а именно: выраженность акцента на формировании отчетливых когнитивных установок и символических границ доктрины. Здесь также ярко выраженным фаворитом являются авраамические религии, то есть иудаизм, христианство и ислам. Тесная связь христианской религии с греко-римской философией, тщательная когнитивная проработка личных отношений между человеком и Богом, наличие систематической доктрины социальной жизни делают именно христианство наиболее эффективным в плане формирования фундаменталистских учений. В иудаизме и исламе мы также видим систематически оформленные отчетливые когнитивные границы доктрины [119], но влияние греко-римской систематической философии на них было слабее. Также не получила такого развития институциализация религиозной жизни в форме иерархических организаций, претендующих на определенную долю светской власти.

Совершенно другая картина наблюдается во многих других религиях, например в буддизме и индуизме, хотя в обеих присутствует мощная трансценденталистская ориентация систематического воплощения религиозных доктрин в мирской жизни, там специально не проработана социально-политическая сфера. Этот аспект особенно важен в том смысле, что именно проработанность материнской религией или идеологией социально-

политического идеала общества, то есть та степень, в которой религия продуцирует социально-политические смыслы и прорабатывает регламентацию обыденной жизни человека, определяет меру тотальности фундаментализма, родившегося в рамках данной религии или идеологии. Также материнская религия определяет жесткость границы между сакральным и профанным, между чистым и нечистым, метафорически это можно назвать контрастностью черно-белого восприятия мира. Метафора имеет иллюстративный характер, и не стоит понимать ее буквально. Если исходить только из внутренних причин возникновения и развития фундаментализма, то можно было бы заключить, что фундаментализм вероятнее всего образуется, а фундаменталистское мировосприятие ярче всего проявляется в тех религиях или идеологиях, в которых наиболее отчетливо выражены следующие признаки:

1) религия или идеология требует подчинения всей системы социальных отношений и личного поведения трансцендентному идеалу; именно такие религии и идеологии являются наиболее политически активными;

2) центральную роль играет не мистическая личная связь с Богом, не внутренние переживания веры, а доктрина;

3) та доктрина проводит резкую нерушимую границу между сакральным и профанным, онтологизируя добро и иногда и зло;

4) существует фундаментальный текст или корпус текстов, который генерирует достаточный объем смыслов и ценностно-мировоззренческих установок в нормативно-правовой форме, чтобы он мог использоваться как источник тоталитарной политической идеологии;

5) имеется один или несколько социальных институтов, которые претендуют на монополию в толковании священного текста, но на данный момент ею не обладают;

6) наличествуют СМИ, посредством которых эта система смыслов и знаков может единообразно распространяться; нет тоталитаризма без СМИ, и, тем более, нет терроризма без СМИ.

Несмотря на вышеизложенное, фундаменталистские идеологии могут появиться и укрепиться даже в тех религиозных традициях, где акцент делается на личном самосовершенствовании, медитации, а четкая иерархическая структура религиозной организации не сформировалась, в том случае, если в значительной степени действую внешние факторы. К внешним факторам, подстегивающим развитие фундаментализма, относятся, во-первых, социально-политические условия существования общества, и особенно геополитические фактор. Здесь наиболее эффективным стимулом являются колониальная или постколониальная зависимость общества, эксплуатация его могущественной внешней военно-политической силой. Особенно острым воздействие этого фактора становится в том случае, если в обществах, попавших в колониальную зависимость, еще не сформировалась национальная идентичность, а религиозная уже существует. Например, формирование индусскости (хиндутвы) было подстегнуто колониальным угнетением народов Индии и противоборством различных религиозных идентичностей, то же самое можно сказать о сикхской и сингальской идентичности, но самый масштабный пример – мусульманский мир. Причем здесь особняком стоят иранские шииты, чувствующие угнетение и преследование со стороны и колониальных властей, и постколониальной системы эксплуатации, и мусульман-суннитов, и арабских националистов, и, наконец, исламских фундаменталистов-салафитов, активно поддерживаемых и финансируемых суннитскими странами Залива. Во-вторых, огромную роль играет исторический путь, проделанный данным обществом, особенно тип его взаимодействия с другими обществами.

Исходя из вышеизложенного, допустимо обосновывать две точки зрения: можно считать фундаментализм современным явлением, либо же типом мировоззрения, имманентным любому обществу, столкнувшемуся с

резкими социальными и ценностными переменами. Первую позицию разделяют многие авторы; например, Б. Лоуренс (B. Lawrence) считает, что у фундаментализма нет идеологических предшественников, а только исторический контекст. Он пишет: «Появлению фундаментализма предшествовал целый ряд исторических событий, для иудеев предтечей фундаментализма стало маккавейское восстание, для христиан – протестантская реформация, ваххабитское восстание – для мусульман-суннитов и мученическая смерть Хусейна для мусульман-шиитов» [308, с. 97], но следует заметить, что рождение фундаментализма как религиозной доктрины – явление сравнительно недавнее. Первые фундаменталистские идеологии сформировались не ранее конца XIX столетия и были ответом на модернизацию и либерализацию религиозной жизни.

Но этот подход разделяют не все ученые. В частности, М. Момен (M. Momen), соглашаясь с тем, что термин «фундаментализм» сформировался в среде североамериканских протестантов под влиянием серии брошюр «Fundamentals», опубликованных в начале XX века, считает, что у феномена фундаментализма гораздо более долгая история. Точка зрения, связывающая фундаментализм с относительно недавней по историческим меркам реакцией на модернизацию и секуляризацию, слишком ограничена, так как обнаруживает его только в современности [325]. Например, в истории ислама можно явно разглядеть фундаменталистские мотивы в учениях Ибн Таймия (XIII–XIV вв.) и Ибн Абдель-Ваххаба (XVIII век) в их противоборстве с религиозной распущенностью и даже еще раньше, в критике Аль-Газали (XI–XII вв.) иноземной философии. Более того, некоторые исследователи рассматривают Реформацию (XVI в. — начало XVII в.) именно как фундаменталистское движение. Также часть историков православия считает, что раскольники (XVII век) были самыми настоящими фундаменталистами, а В.Н. Уляхин пишет, что в высказываниях архиепископа Феофана Прокоповича фундаментализм виден «невооруженным глазом» [217, с. 127].

То же самое можно усмотреть во многих других протестных и реформаторских движениях в истории православия.

Мы можем заключить, что процессы модернизации и социального обновления, делающие возможным формирование и развитие фундаменталистского типа религиозности, существовали на протяжении значительной части истории человеческой цивилизации. Однако фундаментализм в современном смысле слова появляется в эпоху Нового времени и становится особенно ярко выраженным, сопровождаемым радикальной своей формой – терроризмом, – в период глобализации.

Это связано, в частности, с тем, что чаще всего событие священной истории, если оно имело место в реальности, и его письменная фиксация разделены большим периодом времени, а значит, тем большему искажению в устной трансляции оно могло подвергнуться, и это уж не говоря о событиях чисто мифологических, которые обычно относят к далекому прошлому.

Следует также иметь в виду, что учения и нормы, зафиксированные письменно, всегда контекстуальны: они связаны теснейшим образом со всей картиной мира, сложившейся во времена их фиксации. Поэтому они «стареют»: для решения кажущихся нерешаемыми современных проблем требуется возвращение к первоначальным нормам и в то же время применительно к новым формам мировосприятия – адаптация базовых текстов, для христиан – Святого Писания (Библии) и Святого Предания.

К тому же прежние эпохи не отличались таким абсолютным негативизмом в отношении традиционных общества, как время модерна.

Следует подчеркнуть еще раз: фундаменталистские тенденции могут существовать в разные исторические периоды и на протяжении больших периодов времени, однако фундаментализм сложился идеологически и организационно во времена модерна, особенно при его конце. Какие факторы могут обосновать эту точку зрения?

– синкретизм религиозного и светского, господствовавший в Европе до эпохи Просвещения, а в иных странах - до XX столетия, разрушенный

Новым временем; политика, хозяйственная жизнь, искусство, философия и вся повседневность существовали в неразрывном единстве с религией; «светское» не значило «атеистическое»; однако, начиная с эпохи Просвещения, «вольнодумство» быстро превратилось в борьбу с религией, религиозные верования отрицали как невежество и недомыслие, а сама религия превращалась в частное дело и все чаще отделялась от государства и школы;

– онтологическая тревога, охватывавшая все большие группы населения в связи с утратой основ бытия; фундаментализм же предлагал достаточно простые ответы для того, чтобы люди вновь обрели почву под ногами в мире, превосходившем по сложности меру их понимания; Он предоставляет людям своего рода убежище от неопределенности и тревожности современности;

– теснота мира, начиная с последней трети XX столетия, в эпоху ускоренной глобализации разные страны и континенты оказались взаимосвязанными самыми крепкими узами, транснациональные структуры и компании все чаще диктуют им собственные решения и цивилизационные коды, подменяя собой правительства стран и уж тем более игнорируя общественное мнение и настроения народов, для которых эти решения и коды предназначаются.

Таким образом, именно явления секуляризации и религиозного плюрализма, а также распространение иных постмодернистских принципов, навязываемых традиционным обществам и группам в современном мире в условиях глобализации, выдвинули конфликт между религиозным либерализмом и религиозным фундаментализмом на передний план религиозной жизни.

По мнению С. Хангтингтона (Samuel P. Huntington), вплоть до середины XX столетия общественное мнение склонялось к тому, что сама по себе модернизация сделает религию совершенно маргинальным явлением. Это было распротранённым убеждением. По словам Хангтингтона, «атеисты – адепты модернизации приветствовали ту степень, в которой наука,

рационализм и прагматизм вытесняли суеверия, мифы, иррационализм и ритуалы, формирующие основу существующих религий» [227]. Предполагалось, что государство будет прагматичным и рациональным, светским и веротерпимым. Но консервативно настроенные, «предупреждали об ужасных последствиях исчезновения религиозных верований, религиозных институтов и того морального руководства религии, которое она предоставляет для индивидуального и коллективного человеческого поведения. Конечным результатом этого будет анархия, безнравственность, подрыв цивилизованной жизни» [227].

Однако уже в середине XX века стало очевидно, как указывал Хангтингтон, что эти упования и страхи беспочвенны. Социально-экономические процессы модернизации происходили в глобальных масштабах, и в то же время в тех же глобальных масштабах случилось глобальное возрождение религии, которое имело место на всех континентах, во всех цивилизациях и странах. «Наиболее очевидной, наиболее яркой и наиболее мощной причиной глобального религиозного возрождения стало то же самое, что считалось причиной ее смерти: процессы социальной, экономической и культурной модернизации, которые происходили по всему миру во второй половине двадцатого века. Древние источники идентичности и системы авторитетов поколеблены. Люди переезжают из сельской местности в города, отрываются от своих корней, идут на новую работу или не работают. Они взаимодействуют с огромным количеством незнакомцев и подвергаются новым моделям отношений. Им нужны новые источники идентичности, новые формы стабильного сообщества и новые моральные устои, которые дали бы им чувство смысла и цели» [227]. Религия, особенно в буквальном прочтении, прекрасно подходит этим требованиям. «Во всех этих религиях возникли фундаменталистские движения, призывающие к решительному очищению религиозных доктрин и институтов, к изменению индивидуального, социального и общественного поведения в соответствии с религиозными догматами» [227]. Логосное прочтение мифа – черта фундаментализма.

В самом широком, глобальном смысле, религиозное возрождение – «это реакция на атеизм, моральный релятивизм и потворство человека своим слабостям, а кроме того – утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и людской солидарности. Религиозные группы удовлетворяют социальные потребности, которые государство оставляет без внимания» [227]. Они осуществляют медицинские услуги, заботятся о престарелых и входят в школы, оказывают помощь людям в ситуациях катастроф, занимаются социальным обеспечением. Банкротство привычных норм и неудачи гражданского общества, по мнению Хантингтона, освобождают место для деятельности религиозных, в том числе и фундаменталистских групп.

Фундаментализм обретает форму социальных движений, как правило, в ситуации нарастания общественных метаморфоз и девиаций, во времена, когда в общественных отношениях складывается кризисное положение. Исследователи отмечают, что ныне в мировом масштабе случился такой кризис. Происходит атомизация социума, терпят крах традиционные ценности, углубляются социальные противоречия в высокоразвитых странах; страны второго и третьего мира, которым мировой лидер навязывает собственные «правила игры», теряют полностью или частично свой суверенитет, становятся беднее, и там зреют бунты и революции.

Как считает Гюнтер Рормозер (Günter Rohrmoser), у людей «нет более ответа на вопрос о цели общественного развития. Из данного вытекает то, что, по существу, теряют почву под ногами все идеологии…» [193]. В такой ситуации многие естественным образом обращаются к родной старине, к своему национально-религиозному наследию, дабы обрести твердую основу для собственной жизни.

Таким образом, очевидно существенно возросшее значение религии, но пока неочевидно, почему новая религиозность все чаще обретает фундаменталистский характер. Есть основания предполагать, что это связано с кризисом традиционных религий, в результате чего люди уходят в религии

нетрадиционные, экзотические или возвращаются как бы в «свои», но «чистые», то есть фундаменталистские.

Как уже отмечалось, фундаментализм оформляется в ведущий тренд во времена общественных кризисов, когда в социуме нарастают аномия и деструктивные тенденции. Однако это условие необходимое, но недостаточное. Фундаменталистские организации и движения возникают тогда, когда целые социальные группы встречаются с угрозой своим ценностям, а следовательно, и самому своему существованию. Угроза видится со стороны светского мира, в частности исходящая от базового для него культа разума, рассудочности, прагматизма. Возникает представление о том, что традиционная церковь предала свои основы и адаптировалась к таковым требованиям – модернизировалась, а значит, изменила Богу, и лишь новая, «чистая» религиозность возвращает людей к Истине.

1.3 Психоаналитическая модель фундаменталистского мировосприятия

Внутренней психологической основой фундаменталистского мировоззрения является центрирование сознания на чистоте и единообразии, откуда проистекает нетерпимость к отличиям и латентное насилие, которое, впрочем, не всегда себя таким образом проявляет. Строциер (C. Strozier), Терман (D. Terman) и Джонс (J. Jones) [353] в своей работе «Фундаменталистский образ мышления» разработали идею о том, что внутренние психологические мотивы фундаменталистов – это дуалистическое мышление, паранойя и чувство группы, это апокалиптическая ориентация с различимыми перспективами времени в смерти и насилии, также они включают в себя тотальную конверсию опыта [353]. Хотя эти установки проявляют себя в индивиде, они проистекают из психологии группы, поэтому фундаменталист с ней тесно связан.

Психоаналитическая перспектива требует определенного исторического анализа, который будет сделан в последующих главах, сейчас же можно ограничиться отсылками к ряду фрагментов. Итак, исламские фундаменталисты, в первую очередь салафиты и «Братья-мусульмане», начали набирать силу на руинах Османской империи. Их фундаментализм занял в мире жесткого идеологического противостояния место третьего пути, альтернативного западному капитализму и восточному коммунизму. Их целью было восстановление прерванной модернистким отделением религиозных институтов от государства связи между религиозными институтами и публичной политикой, сокрушение светских режимов и возвращение унифицированного религиозно-политического миропорядка. Они идеализировали образ эры мусульманской общины в Медине VII века н.э. Разумеется, будет большой ошибкой считать это традиционализмом, поскольку все наиболее важные мыслители и лидеры фундаменталистов были революционерами. Такие идеологи фундаменталистов, как Сейид Кутб, буквально воспринимали аксиому «нет бога, кроме Бога», наделяя ее дополнительным смыслом: это означает, что истинный мусульманин не подчиняется никому, кроме Бога, поэтому подчинение политической власти, которая освящена религией, должно быть непререкаемым. Правила и законы могут проистекать только от самого Бога, как они записаны в Коране. Кутб требует вернуться к религиозной и политической системе первых мусульман. Они были праведными и чистыми мусульманами, поскольку все их политические решения, поступки, все аспекты их жизни, как общественной, так и личной, строились по Корану. Таким образом, целью фундаментализма является радикальный слом современного ему общества с тем, чтобы создать идеальный мир, в котором только Бог правит людьми и всеми сферами жизни. Очистив человека и общество от поздних наслоений, мусульмане придут к чистому исламу, в котором человек подчиняется лишь Богу, но не другому человеку. Это для Кутба и есть истинная свобода, но также это означает и уничтожение всех светских систем, которые стоят на пути чистого ислама, и

разрушение недостаточно чистого ислама. Следовательно, джихад меча неизбежен. Чтобы установить суверенитет Бога, очищение должно начаться дома в исламских странах, а затем распространиться по всему миру. Очищение само по себе является центральным конструктом фундаментализма. Целью является гомогенное общество, которое могло бы жить в гармонии под мандатом Бога (*тауxид*). В процессе глобализации эти идеи больше не являются культурно замкнутыми сами на себя и начинают образовывать абстрактную парадигму, которой так или иначе следуют многие фундаменталистские учения. Фундаменталисты противопоставляют себя всему остальному миру, как чистое грязному.

Подобный манихейский взгляд на мир имеет во многом бессознательный характер и поэтому является объектом, в том числе, психоанализа. Методологически и концептуально есть основания для обращения к концепту вездесущих бессознательных фантазий [257]. В работах Бенедикта Андерсона [254] утверждается наличие связи между этими установками; автор определяет нацию как воображаемую общность, базирующуюся на культурных системах родства и религии. Следующие бессознательные комплексы идеализации оказались существенными для анализа феномена фундаментализма: сиблинговое соперничество, чистота и относящаяся к способности образования понятия концепция Другого, а также образ группового единства и фантазии о слиянии.

Первая группа фантазий включает в себя бессознательное сбережение и детскую ревность, в ней чужеродной Другой воспринимается как захватчик, незваный гость, который входит в сферу личного пространства, вытесняет прежнего жителя, забирает то, что у него есть, и поселяется как паразит и дармоед. Бессознательно этот чужак воспринимается как конкурирующий ребенок, который разрушает нарциссически идеализированный союз с коллективной фигурой матери. Собственное алчное влечение, влечение к обладанию проецируется на вторгшегося. Впрочем, в исламском фундаментализме этот момент выглядит наименее выраженным, он более

отчетливо обнаруживается в немецком антисемитизме, в котором евреи были представлены как ненасытные хищники. Тем не менее, подобная проекция есть и в исламском фундаментализме. Например, Усама бен Ладен призывал всех мусульман участвовать в священной войне против американцев и их союзников, изображая последних как крестоносцев, пришедших в мусульманский мир, подобно саранче, чтобы пожрать его богатства [305]. Там, где религиозный фундаментализм сращивается с защитным политическим национализмом, именно эта фантазия выражается наиболее бурно. Например, это касается сингальского фундаментализма, индусского национализма и в какой-то степени православного фундаментализма.

Чистота и видение Другого. Эта система фантазий, как правило, превалирует в фундаменталистской системе мышления. В сравнении с проекцией запретных инстинктивных импульсов на Другого связь между образами чистоты и групповой идентичности более сложная. Как указывал Фрейд, члены группы ретушируют индивидуальные различия в своей нарциссической идентификации друг с другом [282]. Они убеждают себя в прочности их межличностных связей и в своей идентичности, старясь быть такими же, как и другие члены группы. Различия и инаковость, таким образом, воспринимаются как нечто, нарушающее чистоту нарциссической групповой идентификации и, таким образом, как нечто нечистое. Как показывает М. Дуглас (M. Douglas) [274], грязь, нечистота долгое время определялась в культурно-историческом смысле как что-то не на своем месте. Соответственно, грязь или нечистота – это нечто, что не может быть включено в символическую систему, если она должна продолжить свое существование. Неопределенность, неуверенность, небезопасность и амбивалентность нетерпимы. Такие нечистоты должны быть уничтожены, чтобы гомогенная, символически консистентная вселенная существовала.

Ритуальная чистота играет существенную роль во многих религиях, особенно в монотеистических, поэтому неудивительно, что фантазия о

чистоте так значима для самоидентификации, скажем, исламского фундаменталиста.

Сейид Кутб, многократно упоминаемый в диссертации идеолог исламского фундаментализма, обвиняет в этом осквернении чистоты евреев: «Еврейские и христианские империалисты сговариваются отобрать землю у палестинских арабов; евреи породили капитализм и коммунистическую теорию…» [9, с. 288–289]; евреи, ведомые своими чувственными желаниями, уничтожают этический фундамент веры, и в результате вера осквернена той же нечистотой, которую они распространяют по всему миру [328]. Существует много других примеров подобных верований. Помимо загрязнения, образ яда также играет существенную роль. В бессознательных страхах женское тело наделено особенно мощной силой загрязнять, соблазнять и отравлять. Это также играет роль метафоры для ситуации с обществом, которое видит себя под угрозой соблазняющих злых сил [338].

Необходимо отметить, что восприятие Другого соединено с восприятием себя, как описывает это Рене Шпиц (R. Spitz): по его мнению, детский страх или боязнь незнакомца не является прямым следствием того, что этот человек чем-то странен, но, скорее, реакцией на то, что у этого лица нет памяти о лице матери [350]. Таким образом, восприятие незнакомца отсылает ребенка назад к матери и усиливает его привязанность к ней, поскольку всегда предполагается, что ребенок чувствует себя в безопасности в отношении мать – ребенок. Вследствие этого ребенок не может войти в контакт с иным без беспокойства и узнать незнакомца. Патологическая форма таких отношений направлена на то, чтобы заретушировать незнакомца и утвердить себя через нарциссическое отображение в себе матери. Если фантазия гомогенности доминирует на групповом уровне, отражение и самоутверждение работает в связке с членами группы, такими же, как каждый из них. Неизбежная амбивалентность мыслится нестерпимой и ведет к заряду агрессии, стимулируемым различиями внутри группы, которые были стерты и спроецированы наружу. Такой мир нарциссического отражения и чистоты

приводит к мощной агрессии преследования по отношению ко всем, кто отличен и представляет опасность для внутреннего единообразия группы. Такой вид нарциссизма склонен становиться со временем более радикальным, чистота может быть достигнута только через исключение. Значит, членство в идеализированном чистом сообществе и насилие, связанное с преследованием, тесно связаны и взаимозависимы. Иногда достаточно небольшого кризиса, чтобы запустить взрыв насилия. Остоу (M. Ostow) [331] в этом контексте говорит о менталитет погромов, тогда как Адорно пишет о психическом тоталитаризме [1]. На взгляд автора, подобная трактовка открывает более глубокое понимание бессознательной почвы, на которой произрастают некоторые черты психики фундаменталиста.

Мысленный образ единства и фантазии слияния. Психоаналитические исследования, проводимые в различных социальных группах, показали, что регрессия в группе или на уровне больших масс людей достигает куда более глубоких уровней, чем описывал Фрейд, простираясь до глубоких нарциссических идентификаций [255]. Когда несколько человек регрессивно объединяются для формирования группы, эта группа превращается в иллюзорного заместителя потерянного объекта, матери в детстве. Групповая фантазия как коллективный эго-идеал действует в качестве заместителя для индивида и несет с собой маниакальную эйфорию. Это исследование очень важно для понимания экстенсивных групповых фантазий о нации, но также и о религиозных гомогенных общинах, таких как умма или «Исламское государство». В центре национальной или религиозной коллективной идентификации лежит иллюзорно всесильное чувство эйфории от ощущения себя частью единого целого. Если оно одерживает верх и сливается с фантазией превосходства, чувство реальности вовлеченного в этот процесс индивида и потребности его собственной совести подавляются, в то время как чувство собственного превосходства невероятно усиливается с отождествлением себя с национальным или коллективным целым. Главным результатом становится резкое расширение нарциссических чувств. Для этих

людей существуют и мир великого символического единства, и мир, разделенный с первым, – мир вражды, соперничества и многообразия.

Исламистская концепция уммы как общины всех мусульман представляет собой один из самых живых примеров такого унитаристского образа слияния. Это особенно верно для салафитского восприятия уммы как общины только чистых праведных мусульман. В этом случае она включает в себя виртуальное, воображаемое сообщество, не ограниченное никакой территорией за пределами всякой этничности, расы, языка и культуры [341]. Все члены группы равны, и аффективная сила строгих моральных норм поведения питает фантазию единства.

Мусульманин принадлежит умме как к общине всех мусульман, членство, которое определяет его, подобно связи между членами племени, является тем, что невозможно отбросить или разрушить [359]. Всякая душа –мусульманка, свою веру можно лишь скрывать, и из ислама невозможно выйти. Таким образом, умма фигурирует как гомогенное и эгалитарное сообщество без сословного деления и социальной стратификации. Паломничество в Мекку идеализируется как союз с уммой, который превозмогает самореферентность индивида. Иранский мыслитель Али Шариати (1933–1977) описывает ритуал семикратного хождения вокруг Каабы следующим образом: паломник «чувствует себя крохотным ручейком, сливающимся с полноводной рекой»: «толпа давит так сильно, что ты рождаешься заново. Теперь ты часть Народа, ты Человек, живой и вечный… Совершая обход вокруг [священного дома, символа могущества] Аллаха, ты вскоре забываешь о себе» [9]. Здесь очевидно яркое стремление индивида слиться с группой и отождествиться с идеализированным объектом. Это своего рода форма предания себя Богу как сверхчеловеческой сущности.

Реальная мусульманская община, однако, не является гомогенной. В ней есть разделения, споры, несогласия, как и в любой другой большой группе живых людей из плоти и крови со своими страхами и интересами. Единство – это фантастическое везение, которое получает тем больше власти над умами

людей, чем больше разрушительных тенденций и враждебных импульсов проецируется на этнические или религиозные меньшинства в исламском мире, либо на немусульман, которые плетут заговоры против них. Это рождает фантазм чистой и объединенной мусульманской общины. Будучи частью подобного коллектива, человек не может увидеть угрожающее, чуждое Другое как независимого индивида, просто другого, но рассматривает его лишь как абстрактного агента врага, ищущего возможности разрушить гомогенность того, частью чего является субъект. Отношения с внешним миром воспринимаются в черно-белых манихейских красках. Воображаемая умма стоит на одной стороне, а демонизированный мир врагов на другой. Разлад, проблемы, противоречия, ошибки – это не результат действия самих членов общины, а плод работы ее внешних врагов, коих при черно-белом восприятии мира всегда предостаточно: это могут быть и Запад, и евреи, и козни сатаны, и все вместе. Мусульманин, который думает иначе, быстро получает клеймо предателя.

Подобный конспиративный образ мышления весьма широко распространен в арабо-мусульманском мире, он характерен для политической и религиозной публицистики. Воображаемый заговор Запада или евреев против ислама считается частью долгосрочного плана, который начался с крестовых походов, принесших с собой размывание халифата, отделение религии от государства и постепенную деградацию исламской общины, религии и культуры. В интервью 2015 г. руководитель университета аль-Азхар, имам мечети аль-Азхар Ахмад Муххамед Альтаебб возложил ответственность за хаос в мусульманском мире на крупнейшие международные режимы. Когда его спросили про «Исламское государство», он заявил, что такие группы становятся все активнее и мощнее, поскольку, под какими бы знаменами они ни находились, их поддерживают крупнейшие международные силы, стремящиеся дестабилизировать Ближний Восток, а самый простой способ это сделать – злоупотребить религией.

Как демонстрирует Бассам Тиби (Bassam Tibi), эти теории заговоров подкрепляют радикальную риторику, которая в таком случае не преследует коммуникативных целей, но подпитывает восприятие внешнего мира как враждебного [359]. Сегодня такие группы, как ИГ и ему подобные, распространяют огромное количество пропагандистских видео в интернете на тему угнетения мусульман и преступлений против них в западных обществах. В них мусульмане предстают несомненно невинными жертвами внешних сил. Подобные пропагандистские материалы оказывают соответствующим группам значительную поддержку, в том числе и далеко за пределами мусульманского мира.

Таким образом, исламский фундаментализм становится закрытой религиозно-тоталитарной системой, ведомой иллюзорными образами, которые питают бессознательные фантазмы. Воображаемая община идеализируется с тем, чтобы оградить ее от реальности. Гармония и мир, состояние, которого желает человек, требует отказа от прогнившей западной цивилизации и ее разрушения. Идеализация «своего» и террор против «чужого» на самом деле сопряжены.

Исходя из вышеизложенного, можно уверенно заключить, что существует имманентная связь между фундаменталистским мировоззрением и бессознательными фантазиями нарциссических образов единства, целостности и равенства. Эти образы порождают ярко выраженное стремление к насилию, базирующееся на фантазии нарциссического идеального состояния. В этом мире воображения чуждый Другой переживается как захватчик, посягающий на символическую чистоту социальной группы. Это иллюзорное идеальное состояние может поддерживаться только в том случае, если чувства личности членов групп, не соответствующие бессознательному идеалу единства, могут быть спроецированы на внешнего Другого и там преследоваться. Говоря короче, это отторжение неизбежности амбивалентности и неотвратимых противоречий реальной конечной жизни.

В этом идеальном мире имманентно существует склонность к насильственной радикализации. Принадлежность к социальной группе воплощается в религиозную или политическую идеологию и включается в контекст неразрешенного символического, социального или политического конфликта. Значение коллективной идентичности, с которой связан этот процесс, возрастает неимоверно и активирует бессознательное стремление к такому нарциссическому идеальному состоянию. Это стремление, это бессознательное влечение активно используется харизматическими религиозными и политическими лидерами для получения политической власти и привлечения сторонников. Так, ИГ с помощью одной лишь пропаганды, эксплуатирующей это стремление у людей, не связанных с мусульманской общиной напрямую, теперь способно привлекать к совершению спонтанных террористических актов людей, живущих в респектабельном европейском обществе и не имеющих вообще никаких связей с исламистскими ячейками, одного только бессознательного стремления оказывается достаточно, чтобы сесть за руль грузовика и начать давить толпу мирно гуляющих граждан. Конечно, нет никакого прямого пути от подобных идей к насилию и терроризму, это требует индивидуального склада психики и мощной индоктринации, но сами по себе фантазии чистоты, единства и проекции Другого являются основой коллективного бессознательного фундаменталиста.

Чистота никогда не может быть определена из себя, она всегда требует контр-образа, чего-то нечистого. Фантазии очищения имеют тенденцию становиться все более и более радикальными с ростом их детализации. Этот факт, а также кумулятивный параноидальный заряд, который они представляют, могут вести к нарастающему уровню исключительного насилия. Поскольку реальный мир никогда не может быть полностью очищен от чего-то в символическом смысле (мы можем очистить его лишь от чего-то физического, например от оспы), неважно, насколько радикальным будет движение, оно на пути к очищению неизбежно начнет чистку самого себя. В

самом деле, революция пожирает своих детей, и мировоззрение революционера-фундаменталиста здесь не является исключением. Процесс очищения никогда не закончится, и проекция собственных свойств психики членов группы, неприемлемых с точки зрения нарциссического образа символического единства, на гонимого Другого никогда не прекратится.

Рациональное мировоззрение, составляющее ядро европейского модерна вообще и Просвещения в частности, вырастает как глубоко рефлексивная и критичная по отношению к фундаментальным основаниям культура, хотя следует сразу оговориться: она зачастую остается или перерастает в рассудочность и грубый прагматизм. Секуляризация, десакрализация и демифологизация мировосприятия во многом сформировались из этой направленности. В религиозном плане вера является личной связью человека с Богом, постоянным самопознанием и богопознанием. Рефлексируя над этой связью, соотнося себя с образом Бога, человек создает личную историю, развиваясь сам и являясь источником эволюции образа Бога. Подобное создание личной истории есть творческий акт, который позволяет западной христианской культуре изменяться и эволюционировать, такое творчество является естественным источником инновации, недаром протестантизм был порождением имено эпохи модерна. Архаическое мышление устроено совсем иным образом. Оно, кроме прочего, основано на табу, и место личной связи с Богом – личность в современном ее понимании в архаике вообще отсутствует – чаще всего заступает ритуал, культ, который не подразумевает самой возможности рефлексии, критики и, следовательно, эволюции. Ни процесса богопознания, ни по большому счету процесса личного познания мы здесь не видим, зато нет и грани, по крайней мере, ярко выраженной, между сакральным и профанным. Столкновение этих двух миров как в личной истории развития человека, так и в истории социальной, может привести к одному из двух исходов. Замкнутый мир разрушается, и на его место приходит хаос, а потом система смыслов новой открытой культуры, в которой возможно осмысление фактов, не

укладывающихся в архаичную систему; либо новая система не принимается, хотя именно ею сформированы люди новой формации, и тогда, в особенности когда противоречия достигли некоего порога, они вынуждены обращаться вспять, к мифическому прошлому.

Политическая культура в обстоятельствах, подобных последним, клонится к диктатуре и тоталитаризму, а субкультура заводит себя в тупик фундаментализма. Психика фундаменталиста сознательно и подсознательно защищает ценности, которые девальвировались в обществе, а фундаменталист теряет поддержку «цивилизованного» (то есть модерного) мирового сообщества. Фундаментализм, отказываясь от диалога, от конструктивной переработки вызовов модернизации, выключает себя из такого общества, из течения жизни, из развивающейся культуры и маргинализируется (правда, в соответствующих благоприятных социальных условиях он, напротив, становится массовым движением).

Психолог Функе (D. Funke), анализируя психику фундаменталиста, отмечает, что в условиях маргинализации противоречия между личностью и обществом могут привести к психологическому кризису. Он пишет, что фундаменталист совмещает в себе шизоидную и навязчивую структуры личности [128]. Шизоид замкнут на себе, чрезвычайно недоверчив, для него не характерны саморефлексия и самокритика, но при этом в силу жажды безопасности и уверенности в себе он склонен транспонировать свои проблемы на различные явления внешнего мира. Другая же структура, структура навязчивости, предельно конформна и стремится встроиться в систему внешних ценностей и подчиниться авторитету. В результате формируется раскол структуры личности, основанной на балансе внутреннего и внешнего. Личностный рост фундаменталиста тормозится возвратом к инфантильному чувству единения ребенка с матерью, и автономное мышление и самовосприятие, основанное на рефлексии и критике, в первую очередь самокритике, тормозится инфантильным сознанием. Фундаменталист чувствует многочисленные угрозы своей безопасности, он как бы находится в

осажденной крепости, что делает его мировосприятие пассивно агрессивным. «В фундаментализме становится зримой вершина айсберга “тоска по безопасности” <…> в эпоху аффективной и когнитивной неопределенности, связанной с большой культурной ломкой, поощряется активизация архаических форм безопасности – в ущерб равновесной балансировке полюсов <…> В своей сути фундаменталистские теории нацеливаются на провозглашение некой конечной великой гармонии, в которой культура и природа, субъект и объект, человек и творение связаны неким всеобъемлющим единством. Не надежда на собственное развитие и возможности, а вера во встроенность во взаимосвязанный беспроблемный космос помогают компенсировать потерю доверия в будущее» [128]. По мнению. Функе, психология осажденной крепости и потеря веры в будущее являются центром адаптации для подобных психически травмированных модернизацией индивидов.

Конечно, не стоит сводить фундаментализм к психическим акцентуациям. Мировое социокультурное явление имеет разные причины, и прежде всего – социальные. Тем не менее, маргинализация определенных социальных групп делает их надежной социальной опорой для фундаменталистов.

Например, стремление сохранить дух христианского благочестия под влиянием психологии защитника осажденной церкви становится навязчивым стремлением фундаменталистов ревностно следить за строгим исполнением ритуала. Ясное и четкое различение добра и зла, имеющее сакральную основу, трансформируется для фундаменталиста в строго черно-белый образ мира. Все, что не служит божественному порядку, есть зло, обреченное на небытие. Стремление к соблюдению моральных принципов превращается в агрессивное отвержение социального прогресса. И вполне очевидно, что пока существует модерн с его принципами, а также постмодерн, будет существовать и фундаментализм, в ряде случаев имеющий отчетливые постмодернистские черты.

1.4 Классификация фундаментализмов

Фундаментализм не является исключительно религиозным явлением. Характерные именно для фундаментализма базовые характеристики и сущностные черты встречаются в манифестах и идеологии радикальных феминистских, патриархатно-мизогинистических [148], экологических, пролайферских и др. движений, появляющихся в самых разных частях мира. Программы таких движений соблазняют своих сторонников предложением легких и безальтернативных решений стоящих перед людьми непростых социальных и мировоззренческих проблем.

Среди видов фундаментализма можно выделить нижеследующие:

1) Религиозный фундаментализм

Предметом представленного исследования является именно религиозный фундаментализм, а также те формы фундаментализма, которые являются религиозными частично.

1.1 Исламский фундаментализм. Его можно назвать наиболее значимым по влиянию на современное глобализированное общество. Это во многом вызвано тем, что исламский фундаментализм как в салафитской форме в рамках суннитского ислама, так и иранская фундаменталистская идеология открыто провозглашают примат политики.

Салафизм в суннитском исламе. Исламский фундаментализм не сводит свою деятельность к буквальной трактовке священных текстов (именно в таком значении термин «фундаментализм» впервые возник в герменевтике), а стремится к активному преобразованию социальной действительности. Принято считать, что лозунг «аль-ислам хуа аль-халь» («Ислам – вот решение») означает, что для восстановления правильного порядка в мусульманском мире и для того, чтобы разрубить запутанный клубок социально-экономических, политических и нравственных проблем, первым

делом необходимо очищение самого ислама от искажающих мусульманство наслоений, возврат к чистым истокам этой религии.

Можно выделить два представления о хронологии исламского фундаментализма в суннитском исламе. По одной оценке, он возник в связи с деятельностью приверженцев идей реформатора ислама Мухаммада ал-Ваххаба (1703–1797 гг.) в конце XVIII века. Второй подход связывает исламский фундаментализм суннитского толка с формированием организации «Братьев-мусульман» в 1928 году. В основе идеологии движения лежат учения Хасана аль-Банны и Сейида Кутба. Движение заявило о себе в середине XX века первоначально в форме образовательных, профсоюзных и благотворительных организаций исламского толка. Только Кораном и хадисами следут руководствоваться во всех сферах жизни, учил Банна. Движение радикализировалось в связи с конфликтом со светской властью, которой не нравилась программа всеобщей исламизации, и превратилось в экстремистское, когда «братьев-мусульман» подвергли репрессиям, запретили их работу, а «Свободные офицеры» Насера арестовали руководителей организации. Сейид Кутб выступил идеологом фундаменталистского суннитского движения. Его казнь лишь способствовала популярности его идей вплоть до текущего дня. Правда, в разных странах (Тунис, Ливия, Сирия и некоторые др. арабские государства) и группах применяются различные стратегии борьбы, однако главные цели остаются неизменными: установление социальной справедливости и распространение исламского мира по всей земле. Обвинения светских властей в адрес «Братьев-мусульман» в основном сводятся к обвинениям в терроризме, в антигосударственной деятельности (говорят, что организация создает «государство в государстве»). Так или иначе, но «Братья-мусульмане» действительно создают свою контркультуру, если не сказать – контрцивилизацию.

Революционный шиитский фундаментализм в Иране

Иранский фундаментализм вызрел и пришел к власти в 1960-1970-е годы в результате обмирщения общественной жизни и

отставания модернизационных процессов в остальных сферах как противодействие такому ходу событий. Иран превратился в мусульманское государство.

1.2 Христианский фундаментализм. Тут также выделяются несколько форм, достаточно громко заявивших о себе.

Евангелический фундаментализм. Он возникает в среде североамериканских протестантов в конце XIX века как реакция на модернизацию и либерализацию религиозной жизни. В 1885 г. движение получило оформление в рамках одной из так называемых «Ниагарских конференций», когда были сформулированы основные положения, принятые сторонниками движения в качестве «фундаментальных». Евангелический фундаментализм первой волны имел ярко выраженную премилленаристскую ориентацию. Протестантский фундаментализм второй волны появился в модифицированном виде. Если ранее, в рамках премилленаризма, адепты веровали, что Христос вернется до установления тысячелетнего царства, то сегодня преобладает постмилленаристская ориентация, исходящая из того, что Иисус возвратится лишь после подготовки верующими христианами пути в справедливый мир. Задача премилленаристской ориентации заключалось в том, чтобы не заботиться о мире, а создать анклав – альтернативный мир милости, в котором можно было вернуть себе душу. Постмилленаристские организации, формировавшиеся прежде всего под влиянием морального и социального кризиса шестидесятых и семидесятых годов после вынесения решений Верховного Суда об отмене молитвы в школах, а также его решения в пользу абортов, не видели для верующих более возможности пассивно ждать пришествие Мессии, а стали активно влиять на политику и общество для того, чтобы сдерживать угрожающий им плюрализм. Так, «Христианская коалиция» Пэта Робертсона (Pat Robertson) и его книга «Новый всемирный порядок» (*The New World Order*, 1991 г.) описывают такое активное участие сторонников теологии господства.

В своей книге «Светский город: секуляризация и урбанизация в перспективе богословия» (*The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective,* 1965 г.) американский теолог Харви Кокс (Harvey Cox) различает две формы фундаментализма, а именно консервативный фундаментализм и фундаментализм адвентистов. Фундаменталисты консервативной направленности проповедуют идентификацию верующих, ссылаясь на формальный и писаный закон. Адвентисты, напротив, проявляют большую открытость по отношению к будущему и к надежде и отдаются мечте о чистой и верующей Америке, якобы существовавшей в прошлом. Адвентисты, воодушевленные надеждой на наступление тысячелетного царства, видят привлекательность таких идей среди бедных и не нашедших себе места в обществе, то есть 87% населения мира, живущего ниже черты бедности.

Католический фундаментализм. Его основой является консервативная католическая идеология и стратегия политической власти. Так, движение во главе с харизматическим лидером Луиджи Джуссани (Luigi Giussani, 1922–2005 гг.) возникло в Милане в послевоенной Италии. Он сформулировал христианскую критику современной культуры, выдвинув философию «Нового христианства», которую папа Иоанн Павел II назвал путем к возрождению обреченного на гибель итальянского католицизма. Движение апеллировало к тем, кому было трудно найти работу, кто разочаровался в революционном радикализме и отвергал нравственную коррупцию итальянского общества. Оно выступало против секуляризации и разработало программы, распространяемые через собственную «школу».

У движения есть внутренний руководящий орган (Movimento Popolare), а также оперативная единица, которая добивается влияния на общество, прежде всего на экономику и политику (Compagnia delle Opere).

1.3 Православный фундаментализм. Применительно к православию понятие фундаментализма оформилось не окончательно. Если говорить о зарубежном православии, то слово, применявшееся в 1990-е годы, чаще всего

как синоним нетерпимости к иным воззрениям в рамках православия, позже стало обретать более точные очертания: так, «модернисты» говорят о «святоотеческом фундаментализме» (в сущности, о том, что почитание Св. Предания наравне со Св. Писанием, что является каноническим для православия, следует отменить) и прочее. В отношении православия отечественного глубоких научных работ сегодня, по существу, нет; в публицистике 1990-х годах это слово употреблялось как синоним невежества и обскурантизма, и только сегодня можно говорить о начале научного подхода к этому феномену. Речь об этих формах фундаментализма достаточно подробно идет в соответствующих параграфах ниже.

2) Этнокультурный и этнорелигиозный фундаментализм

Индусский фундаментализм. Индусский этнорелигиозный фундаментализм строится вокруг возвращения этнической и религиозной идентичности «хиндутва» (индусскость). Эта форма фундаментализма возникла как механизм ритуальной ресоциализации для людей и социальных групп, обращенных в результате внешеполитических событий в другие религии (прежде всего в ислам) и идентичности. Обращение и возврат к истокам означает для людей этих социальных групп не только и не столько поиски личной связи с Богом, сколько стремление к изменению социально-политических структур. Защищать религиозную истину и сакральную чистоту означает также поддерживать националистическую идеологию – индусскость (хиндутва), которая провозглашает: Индия – только для индусов, и Индия превыше всего.

В Индии можно выделить три крупные фундаменталистские индуистские организации: «Rashtriya Swayamsevak Sangh» («Национальный союз добровольных слуг родины»), «Vishwa Hindu Parishad» («Всемирное индуистское общество») и «Bharatiya Janata Party» («Индийская народная партия») с идеологией «хиндутва», корни которой восходят к так называемому «Великому совету индусов», который был создан ещё в 1915 году как симметричный ответ на создание в Индии Мусульманской лиги. Книга

«Хинудутва» («Индусскость») заложила основу идеологии индуистокого фундаментализма.

Иудейский фундаментализм. Несколько иудейских ультраортодоксальных движений в Израиле и за его пределами формируют иудейский этнорелигиозный фундаментализм.

Гуш Емуним является организацией, которая под руководством раби Кука в борьбе с пораженчеством израильских элит строила еврейские поселения до 1977 г.: это строительство велось против воли израильского правительства.

В поздние шестидесятые годы в Америке, в особенности в Нью-Йорке, под руководством Меир Кахане сформировалась Еврейская оборонная лига (Jewish Defence League), ратовавшая за защиту прав меньшинств, в частности против воинствующих выступлений чернокожего населения. Организация пыталась оказать влияние на местные благотворительные организации, а также на сферу образования и воспитания. Одновременно она вела борьбу с либеральным истеблишментом, прочерчивая строгую границу между «осажденной» еврейской общиной и остальным обществом.

Когда в 1971 г. Кахане переехал в Израиль, он попытался привлечь сефардов (испано-португальських евреев и их потомков), живущих в бедных кварталах крупных городов, апеллируя к их трайбалистским представлениям о существовании еврейского этноса. В борьбе с арабами, выступавшими, в частности, как конкуренты на рынке труда, Кахане высказался за изгнание арабов сначала из соседства с евреями, а затем вообще из Израиля. Борьба велась также на другом «фронте»: с либеральными ашкенази (еврейскими выходцами из Центральной и Восточной Европы с собственной традицией и собственным языком), более состоятельной группой, к которой малоимущие сефарды уже заранее отнеслись с определенным подозрением.

Это движение, возникшее в Белоруссии и вытесненное затем в Польшу, создало свою централизованную организацию, действующую во всем мире, интенсивно используя при этом современные средства связи. Центральным

элементом движения является ожидаемое мессианское спасение. С этим связана его интенсивная миссионерская деятельность с целью возвращения в свою организацию подвергнутых секуляризации евреев.

Обозначение «Харедим» происходит из Библии (Исаия 66:5), где написано «Выслушайте слово Господа, трепещущие пред словом Его». Так, евреи «Харедим» обязательно придерживаются Слова. Их можно назвать также ультраортодоксальными евреями, организующими, насколько это возможно, свое компактное проживание и строго защищающимися от внешнего влияния. Они требуют последовательного соблюдения всех многочисленных предписаний иудаизма. Более подробно об истории и современном состоянии иудейского фундаментализма рекомендуется прочитать в книге Карен Армстронг «Битва за Бога», к которой всякий интересующийся может обратиться. Армстронг проделала большую и кропотливую работу по его исследованию в параллель с описанием фундаментализма евангелического в США и исламского.

Сингальский этнорелигиозный фундаментализм на Шри-Ланке. Это своеобразное сплетение ультранационализма, религиозного фундаментализма и национально-освободительной идеологии связано, в первую очередь, с сингальским политическим движением Боду Бала Сена. Один из священных текстов, Махавамса, был объявлен главным, не будучи каноническим изначально, зато ставший фундаментальным для буддизма тхеравадинского толка в Шри-Ланке. Книга включает 36 глав и рассказывает историю в форме эпической поэмы о царях Шри-Ланки. Остров Шри-Ланка рассматривается как священный остров, а монахи – как стражи его священных границ.

Фундаментализм сикхов. В определенной степени к фундаменталистам можно отнести сикхскую группу «Dal Khalsa» (Армия сикхов). Сикхизм появился в XV столетии в Пенджабе. Для него характерно единобожие. По всему миру насчитывается примерно 25 миллионов последователей, Сикхи – монотеисты, их Священное писание – «Ади Грантх».

Исповедуя любовь и братство между всеми людьми на Земле, сикхи стали милитаризироваться в связи с вторжением мусульман в XVI–XVIII вв. Во времена десятого гуру в 1699 г. был основан воинственный орден Хальсы (*от арабск.* чистый), и с тех пор мирная традиция все активнее радикализировалась. Для отстаивания сикхской идентичности в 1870-х гг. создано реформистское движение «Сабха», а на вооружение было взято учение десятого гуру, а не изначальный сикхский этос с его принципами ненасилия, на основе чего и развивается сикхский фундаментализм. В 1920 г. был публично поставлен вопрос об отделении Пенджаба. С разделом Британской Индии в 1947 г. на Индию и Пакистан нарастают конфликты между сикхами и индуистами. Очередная «группа чистых» «Dal Khalsa» была основана в 1980-е годы и немедленно начала осуществлять акты насилиея вплоть до убийств в борьбе за создание независимого государства сикхов – Кхалистана.

Более подробно основные формы религиозного фундаментализма рассматриваются ниже в соответствующих главах и разделах.

3) Политический фундаментализм

Политический фундаментализм представляет по своей сути радикальную политическую идеологию, построенную вокруг определенного текста, идеологемы или системы принципов, которые фундаменталист воспринимает как сакральные, а проблемы современного общества связывает с отходом от них. При этом принципы или идеологемы воспринимаются фундаменталистами в упрощенном, идеализированном виде, а текст – как сакральный и непогрешимый. Вероятно, самым ярким примером политического фундаменталистского течения можно назвать «Движение Чаепития» («Tea movement») в США. Сторонники этого движения требуют отказаться от регулирующей роли государства в экономике, от инвазивной монетаристской политики и мер социальной поддержки, чтобы экономика США могла «вытянуть» себя из стагнации. Несколько подробнее об этом движении будет сказано далее.

4) Эстетический фундаментализм

Некоторые исследователи, например, Г.М. Заболотная и В.Ш. Якупов, приводят в качестве примера фундаментализма особую эстетическую ориентацию, считая, что в Европе движение «возвращения к основам» не ограничивалось религиозной формой. Например, такими идеями «был всецело проникнут Ренессанс со знаменитым кличем гуманистов «Ad fontes!» – буквально: назад, к основам» [103]. Этот лозунг стал центральным в философских и культурных течениях периода Возрождения. Он представлял собой призыв обратиться к классическим текстам, в том числе и Библии, с целью поиска идей и практик, которые легли бы в основу возрождения цивилизации [99, с.47]. Подобные формы фундаментализма оказывают существенное влияние на искусство и культуру, на общество в целом, однако в том случае, когда эти метаморфозы касаются не только эстетической сферы, но всего социума, и когда на самом деле происходит не повторение пройденного, а построение нового, поэтому данная, более узкая и иная проблематика находится за рамками настоящего исследования.

Научный фундаментализм?

В некоторых интернет-изданиях и печатной публицистике антисциентистской ориентации можно встретить словосочетание «научный фундаментализм». Термин используется для придания негативной коннотации критике академической наукой «альтернативных» (то есть лженаучных или неподтвержденных) псевдонаучных теорий. Этот термин, впрочем, не встречается в академической науке, его использование никак не аргументируется, более того, сущность «научного фундаментализма» рационально не обосновывается. Автор не считает убедительным использование такого термина и не видит никаких причин, чтобы признать существование научного фундаментализма.

Глава 2
Исламский фундаментализм

2.1 Концептуальный анализ исламского фундаментализма

Основные методологические подходы к феномену мусульманского фундаментализма

Р.Г. Ланда и А.Д. Саватеев выделяют три ключевых подхода к анализу исламских радикальных течений в отечественной научной традиции: метод дифференциальной интенсивности, текстологический и сущностный [142]. Метод дифференциальной интенсивности используется, например, востоковедом А.Д. Саватеевым и академиком Васильевым. Они выделяют несколько ступеней «интенсивности» следования исламистской идеологии. Первая заключается в строгом соответствии собственных поступков и мыслей букве и духу ислама (часто в фундаменталистском прочтении; однако тут нельзя не отметить, что, если речь идет об антиномианистском прочтении религиозных постулатов, к себе эти требования предъявляться не будут). Вторая ступень начинается с призыва представителей первой группы к своему окружению строго соблюдать эти нормы и активным действиям прозелитистского характера. Третья ступень – тенденция навязать свои религиозные взгляды и требования к соблюдению религиозных норм представителями других конфессий, таким образом требуя от них принять ислам своего толка. Четвертая ступень характеризуется стремлением к построению исламского теократического государства, включающего в себя всю мусульманскую общину (умму). Причем сами фундаменталисты рассматривают это как реставрацию уже существовавшего (по их мнению) государства. На этом этапе сторонники традиции не готовы использовать для достижения своей цели средства вооруженного насилия, что и отличается их от пятой ступени. Исламские фундаменталистские течения и организации

пятой ступени интенсивности строятся вокруг идеи вооруженной борьбы (вооруженного джихада) для построения исламского государства, строгого соблюдения законов шариата в нем и его экспансии. Анализ интенсивности следования исламской фундаменталистской идеологии является достаточно удобным инструментом оценки того или иного течения, учения и организации на предмет уровня ее ригоризма в следовании нормам исламского шариата, строгости буквального прочтения норм фикха, уровня нетерпимости и, следовательно, общественной опасности. Вместе с тем метод не вскрывает сущность и своеобразие того или иного течения и учения, не раскрывает его социокультурный и мировоззренческий контекст, не отвечая на вопрос «почему?». Следовательно, сам по себе метод является односторонним и, скорее, количественным, чем качественным методом анализа.

Текстологический метод анализа базируется на анализе доктринальных норм и положений, изложенных в священных текстах, а также трудах ключевых идеологов того или иного движения и течения. Центральную роль здесь играет понятие «ортодоксии» как соответствия целей, доктринальных норм и положений ключевых трудов и идеологем того или иного фундаменталистского и течения положениям Корана и Сунны. Это уместно постольку, поскольку идеология фундаментализма основывается на буквальном прочтении какого-либо значимого текста, следовательно, его всесторонний анализ является ключевым для оценки фундаменталистского учения. Например, идеологи различных исламских фундаменталистских групп часто ссылаются на работы, ставшие своего рода классическими для мусульманского фундаментализма, например тексты ибн Ханбала, Ибн Тамийи, Мухаммада аль-Ваххаба, в какой-то степени – Сейида Кутба, с целью продемонстрировать, что те или иные положения, та или иная деятельность не соответствуют доктринальным положениям ислама, нормам исламского шариата или буквальной трактовке значимых для традиции текстов. Повышенное внимание к текстам является имманентно присущей сущностной характеристикой фундаментализма, следовательно,

текстологический анализ самих фундаменталистских текстов и идеологем необходим для качественного понимания сущности того или иного течения или учения. Среди ученых, исповедующих этот метод, можно упомянуть М.Т. Степанянц, Л.Р. Сюкияйнена и З.И. Левина. Разумеется, этот метод также обладает односторонностью: концентрируясь на изучении текстов, текстологический анализ ничего не говорит о связи этих текстов и идеологем с реальной деятельностью групп, которая и должна быть главным объектом исследования, объяснения и предсказания, поскольку текст никогда не совпадает с реалиями, с какой бы степенью усердия ни пытались его онтологизировать.

Сущностный метод заключается в исследовании практической деятельности фундаменталистских организаций по претворению теоретических идеалов, изложенных в текстах и идеологемах, в жизнь. Так, В.В. Наумкин, Р.Г. Ланда, А.А. Игнатенко и А.В. Малашенко проводят анализ деятельности исламских фундаменталистских организаций, опираясь на авторитетные сочинения мусульманских богословов, являющихся источниками целеполагания и идеологем для учения или течения. Такой подход позволяет охватить одновременно и цели, и сущность радикального учения, правда, схожие или даже идентичные учения при подобном подходе могут оказаться различными лишь на основании самоопределения его сторонников. Серьезным недостатком этого подхода является возникающая таким образом мозаичность понимания: только из-за различия в названии, географии и именах ключевых идеологов идентичные или очень близкие по сути и социально-политическому контексту учения могут выглядеть совершенно несходными. Также ситуацию осложняет то, что европейские исследователи склонны именовать одним названием (например, «салафизм», «ваххабизм», «фундаментализм») непохожие течения и учения, которые сами себя к таковым не относят (хотя самоопределение в таких случаях играет второстепенную роль). Данный метод не позволяет адекватно решить вопрос: стоит ли следовать самоидентификации учения (и тогда сущности могут

умножаться без необходимости, что нарушает один из ключевых принципов научного познания), либо же классифицировать фундаменталистские течения по сути их доктринальных положений и политических программ – и в этом случае сталкиваться с проблемой корректности обобщений и стирания различий между фундаменталистскими учениями, выглядящими похожими по основным положениям.

Исследование также осложняется следующими существенными факторами. Во-первых, фундаменталистские движения изменяются и трансформируются, склонны к конвергенции и дивергенции в зависимости от текущей социально-политической ситуации. Во-вторых, содержание каждого учения и течения находится под постоянным внешним влиянием, поэтому рассмотрение того или иного текста вне контекста лишено всякого смысла. Например, В.В. Наумкин пишет о том, что политизация понятия «салафизм» до 1970-х годов и после оправдана во втором случае и совершенно не оправдана в первом: на заре своего появления приверженцы идей реформатора ислама Мухаммада аль-Ваххаба (1703–1792 гг.) в целом не ориентировались на активную политическую деятельность. Вне Субсахарской Африки салафизм вообще невозможно было обнаружить, хотя многочисленные похожие движения и течения существовали, активно развивались и участвовали в антиколониальной борьбе и постколониальной общественно-политической ситуации. В востоковедческой литературе использовался термин «ваххабизм», который, впрочем, не вполне корректно применять к фундаменталистским группировкам, не опиравшимся на учение саудовского реформатора, а лишь частично совпадавшими с ним во мнении и деятельности. Понятие «салафизм» стало широкораспространенным после исламской революции в Иране 1979 г. и войны в Афганистане и получило ярко выраженную воинственную окраску. Можем ли мы сказать, что до 1970-х годов представление о салафизме было неверным, а позже востоковеды его уточнили? Нет, дело в том, что сам объект исследования – салафизм – подвергся принципиальным изменениям. Более того, возникает и

другая проблема: с момента выхода салафизма на политическую арену существует и активно участвует в общественно-политической жизни большое количество различных религиозных организаций и духовных орденов, стоящих на отчетливо выраженных фундаменталистских позициях. Однако, с точки зрения самих салафитов, такие учения содержат новшества или инновации (*бида*), и их последователи не могут считаться правоверными мусульманами. Радикальные салафиты с ними даже воюют. Например, салафитский проповедник шейх Мурган Салем аль-Гохари призвал разрушить пирамиды и Большого сфинкса в Гизе, поскольку они являются «символами идолопоклонничества». Можно ли такие организации и учения причислять к салафитам? Вероятно, нет, поскольку салафизм все же – учение, имеющее ясную ориентацию в политической системе координат, соотнося себя именно с традиционными текстами и буквальным их прочтением. Именно поэтому в отношении фундаменталистов-мусульман вообще в данной главе будет использоваться термин «исламский фундаментализм», а не «салафизм».

Американский исламовед Д. Эспозито (John Louis Esposito) писал в 2002 году: «Исламские модернисты и движения вроде египетских Братьев-мусульман или пакистанского Джамаати ислами стремились объединить религиозную реформу с политической мобилизацией» [172]. Также стоит упомянуть точку зрения, согласно которой политические процессы сами по себе напрямую не связаны с религиозными и мировоззренческими; политическая идеология использует любой доступный смысловой материал для рационализации своих целей, а значит, изучение религиозных текстов и практик не приближает нас к понимаю политических процессов: «Коран ничуть не больше может объяснить Усаму бен Ладена, чем Библия – Ирландскую освободительную армию» [265].

З.И. Левин конструирует следующую модель исламского фундаментализма. По его мнению, сущность фундаментализма заключается в «возвращении от ортодоксии к истокам веры или очищение ортодоксии от искажений и чуждых наслоений» [145]. Таким образом, З.И. Левин

противопоставляет фундаментализм ортодоксии, считая, что исламский фундаментализм можно оценить, только отталкиваясь от референтной модели доктрины, выступающей как исламская ортодоксия. Но как это возможно, если даже само понятие ортодоксии в исламской традиции отсутствует? По мнению Левина, к X–XI вв. н.э. в рамках суннитского ислама формируется, преимущественно негласно, традиция, с которой можно соотноситься как с определенной ортодоксальной моделью. Модель сложилась в силу двух причин: во-первых, в связи с формированием четырех наиболее влиятельных мазхабов (школ шариатского права) в рамках суннитской традиции – ханафитского, маликитского, шафиитского и ханбалитского; а во-вторых, в связи с «закрытием врат иджтихада», положившего предел формированию новых смысловых моделей в рамках традиции. З.И. Левин описывает основы исламской ортодоксии, сводя их к нескольким ключевым положениям: во-первых, к вере в единого Бога, который заменяет племенных божеств; во-вторых, к формированию общины верующих как доминирующей социальной структуры вместо родоплеменных общин и соответствующему разделению людей на мусульман и кафиров, а территории на землю ислама и землю войны. История также разделяется на доисламскую и исламскую.

Кроме того, в качестве ключевого пункта Левин выделяет социально мотивированное поведение вместо слепого следования родоплеменным обычаям и то, что является для нашего исследования основополагающим: восприятие Корана как всеобъемлющего текста, в котором заключено конечное знание, и неукоснительное следование ему, обязательное для каждого мусульманина. Впрочем, эта референтная точка не ограничивается священным текстом, сама жизнь Пророка Мухаммада и мединской общины представляют собой высшие образцы для любого мусульманина. Таким образом, референтной точкой для исламского фундаментализма является не только текст, но и жизнь общины времен хиджры (разумеется, та ее часть, которая кодифицирована в Коране и Сунне).

Еще одним пунктом, который выделяет Левин, является представление о том, что «религия, государство, Вселенная составляют нераздельное триединство, в котором религия имеет абсолютный приоритет, потому что в Откровении заключена вся истина» [145]. Добавим, что в этом случае ни о каком диалоге культур, ни о каком мультикультурализме и «плавильных котлах», на которые уповают в Европе и США, речь идти вообще не может.

Согласно парадигмальной концепции С. Хантингтона, мир станет ареной столкновения цивилизаций [227], а ключевым типом социальной идентификации окажется цивилизационная идентификация. Цивилизационная идентичность – многоукладная и многофакторная, и американский мыслитель был склонен выделять из ее составляющих религиозную идентичность как один из самых весомых факторов. Стремление отождествлять себя с сообществом – одна из базовых потребностей человека. Принадлежность к той или иной культуре (цивилизации) или субкультуре предоставляет возможность реализации этой потребности. И пусть Бенедикт Андерсон (Benedict Anderson) обосновывал сущность нации как «воображаемого сообщества» (imagined community) [7], которое основано на наличии ментального образа общности людей, в повседневности никогда не встречающихся со всеми членами такого сообщества, чувство идентификации рождается и воспроизводится совершенно реально. Если же потребность в идентичности реализовать невозможно, люди впадают в «манию идентичности» [323]. «Термин «мания идентичности», введенный профессором политических наук в университете Дортмунда Томасом Майером (Thomas Meyer), – это ключевое понятие для понимания механизма политической инструментализации культуры и религии» [207]. Вызванное модернизацией и вестернизацией разрушение идентичности, основанной на традиции и сакральном, более того – провозглашении идентичности, неотъемлемой человеческой потребности, «пережитком» и «варварством», как об этом было сказано в главе 1, профанизация многих сфер жизни (от политики до семьи) в некоторых случаях приводят целые общества к ситуации

потери идентичности и «маниакальному» ее поиску. Именно подобные ситуации являются благодатной почвой для появления и развития фундаменталистского сознания и такой идентичности, которая претендует на роль традиционной, но является по сути фундаменталистской. В данной главе, как это явствует из названия, будет рассмотрен случай исламского фундаментализма.

Термин и феномен «исламский фундаментализм»

Термин «исламский фундаментализм» получил широкую известность после революции 1979 г. в Иране, однако идеи и учения, которые полностью соответствуют понятию «фундаментализм», сформировались значительно раньше и к моменту вышеупомянутого политического события успели существенно повлиять на развитие исламского религиозного сознания в целом.

В чем же существенные отличия исламского фундаментализма от других фундаменталистских мировоззрений (в частности, от фундаментализма американских евангелистов)?

Исламский фундаментализм как в салафитской и ваххабисткой формах в рамках суннитской идеологии, так и иранская фундаменталистская идеология, открыто провозглашает примат политики. Исламский фундаментализм не сводит свою деятельность к буквальной трактовке священных текстов (именно в таком значении термин «фундаментализм» впервые возник в герменевтике), а стремится к активному преобразованию социальной действительности. Лозунг «аль-ислам хуа аль-халь» («Ислам – вот решение») означает, что порядок в мусульманском мире при устранении накопившихся противоречий во всех сферах общественной и личной жизни обеспечивает только и прежде всего очищение самого ислама от пагубных напластований, возвращение к чистым истокам этой религии.

Во многих странах условия для исламской фундаменталистской индоктринации созданы при синергетическом эффекте влияния совокупности внешних и внутренних факторов. Когда модернизация не порождает

интегративных символов и структур, закладывающих новые основы общности, идентичности и легитимности, растет потенциал дезориентации, обнаруживается потребность ухода личности в самоидентификацию [132, с. 20–21]. И что еще важно отметить: как в своем начальном периоде, периоде наступления эпохи модерна, так и сегодня, секуляризация обладает двойственным характером: она не только (и не столько) вытесняет религию, сколько формирует «альтернативный религиозный энтузиазм» [10, с. 11].

В таком контексте фундаментализм является одной из попыток мусульманского сообщества найти собственные идеологические и политические решения. Возможно, он есть тот нащупываемый с большими трудами и издержками путь, который позволит «если не снять, то смягчить многочисленные синдромы развития, реорганизовать мусульманское сообщество таким образом, чтобы сохранить естественные возможности, стимулирующие товарищество, самоуправление и спонтанность развития, что в конечном счете является определяющим» [132, с. 21].

С одной стороны, нельзя не отметить провозглашаемый идеал гомогенного общества, где все едины, интегрированы идеологически и в практической жизни, свойственный как процессам глобализации, которая все активнее стирает многообразие в социально-экономической, политической и культурной сферах, так и фундаменталистским практикам, вот только характер этой гомогенности разный: транснациональный, рыночный, прагматичный со все более единообразными стилями жизни и формами производства при глобализации и теократический в фундаменталистских теориях и реалиях. С другой стороны, фундаменталистские идеи и практики прямо противоречат принципам глобализации мира. Пока коммуникативные связи, экономические, политические и культурные, развивались между городами одного государства, потом обрели интернациональный характер – при сохранении института национального государства, религиозное «возрожденчество» не несло угрозы мировой войны, а только угрозу войн локальных. Однако глобализация, со своими глобальными

элитами, состоящими из соперничающих групп, с транснациональными корпорациями, размывающими институт национального государства, с «ядром», к которому относится «золотой миллиард», и «периферией», куда были зачислены неразвитые страны, глобальными монополиями и их нынешним кризисом, объективно вступает в непримиримое противоречие с фундаменталистскими процессами, в результате чего оба феномена приобретают глобальный характер и оба радикализируются.

Схематично можно представить эволюцию исламского фундаментализма как адаптацию ценности-цели – построение уммы в исходном, кораническом смысле этого слова через поиск новых ценностей-средств: политических, идеологических, экономических и социальных. Различные течения в рамках фундаментализма делали акцент на разных ключевых для себя принципах, но их всегда объединяло толкование ислама как номократической системы и стремление перестроить общество в соответствии с этой системой, пусть даже и насильственным путем. Одним из основополагающих ценностных принципов исламского фундаментализма в целом является противопоставление «западному» представлению о суверенитете народа или человека всевластия Бога («*хакимийя*»), а также толкование джихада («усердие [в вере]») как концентрации всех физических и душевных сил на выполнении определенных идеологических установок, интерпретируемое фундаментализмом как служение Богу. В этом различные фундаменталистские течения опираются на Коран и Сунну, используя конкретные фрагменты как своего рода «кирпичики», из которых они выстраивают обоснование своего вероучения.

Достаточно широко распространено убеждение в том, что фундаментализм – это антимодернистское направление. Так определяют себя сами фундаменталисты, однако это тот случай, для которого справедлива заповедь социолога: «не верь опрашиваемому на слово, и не потому, что он лжет, а потому что у него такая картина мира». Если определять статус фундаментализма через бинарную оппозицию «традиции – инновации», то

фундаментализм, скорее, представляет собой один из возможных инновационных ответов на деградацию традиции, вполне модернистскую, но под флагом традиционализма, реакцию на модернизм. Но почему же фундаментализм, в отличие от традиционализма, – явление, относящееся к современности? Дело в том, что фундаменталисты не просто стремятся сохранить свой уклад жизни (как, например, староверы), но создать свой идеал жизни, находящийся в прошлом, и распространить его на современное им общество посредством пропаганды в СМИ. Именно поэтому фундаментализм склонен к превращению в политическую идеологию.

Этот фактор отмечает, например, английский социолог, бывший директор Лондонской школы экономики Э. Гидденс (Anthony Giddens): «Фундаментализм – это продукт современности, поскольку он не просто защищает традицию, но акцентирует, упрощает ее, подавая в средствах массовой информации» [73]. Нельзя назвать верным прямое противопоставление фундаментализма модерну, наоборот, фундаменталисты заимствуют у современности те средства, которые считают необходимыми для достижения своих целей.

Термин «фундаментализм» не является синонимом термина «традиционализм» и антонимом термина «модернизм», это скорее один из возможных путей обновления традиции, сочетающий в себе переработанные, идеалистически представленные элементы традиции и инновации – в той степени, в которой они необходимы для установления идеала. Таким образом, нет никакого противоречия в использовании фундаменталистами рационального мышления, СМИ и современных технологий, как нет противоречия в стремлении к обретению материального богатства и власти ради идеальной цели. «Таким образом, религиозный фундаментализм и религиозный модернизм – это амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане» [77, с. 95].

П.С. Гуревич резюмирует: «Итак, культурная природа фундаментализма – в сопротивлении нарастающей сложности жизни и ее обновлению. С этой точки зрения не исключено, что фундаменталистские тенденции культуры постоянно инспирируются другой крайностью. Не будь в культуре неизбывной, отчаянной погони за инновациями, не проступал бы фундаментализм в его навязчиво директивных формах. В той же мере модернизм черпает свои силы в противостоянии всякой ортодоксии, охранительству, социальной статике» [84].

Таким образом, исламский фундаментализм является весьма противоречивым в своей идейной основе: он использует традицию для отрицания модернизации, объявляет некоторые элементы традиции единственно верными символами исламского мироустройства, отбирая те ее элементы, которые являются «истинными», «подлинными» с точки зрения фундаменталистов. Но вместе с тем фундаменталисты активно проводят радикальные реформы, оформляя их как возвращение к концептам и нормам прошлого – например, к *иджтихаду*, к представлению о всяких новациях, не проистекающих из Корана и Сунны как о «нежелательных нововведениях» («*бида*»). В результате просеянная через сито собственных критериев подлинности и истинности традиция превращается в принципиально новую тоталитарную идеологию, выходящую далеко за религиозные рамки, имеющую отчетливую политическую окраску.

Стоит заметить, что политическая окраска фундаментализма имеет выраженный характер оппозиции к господствующему этосу. Фундаментализм стремится к изменениям, а не к сохранению текущего положения вещей. Причем, когда внутри страны он приходит к власти и теряет внутриполитическую оппозиционность, то ищет возможность быть внешней оппозицией другим странам, цивилизациям и культурам.

В политическом плане исламский фундаментализм также выступает за ресакрализацию власти, профанизированную либеральными идеями общественного договора, что иногда привлекает авторитарных политиков.

Впрочем, диктаторам не следует считать фундаментализм легко приручаемым: «признание сакрального характера власти у фундаменталистов отнюдь не гарантирует главе исламского государства неприкосновенность. Например, С. Кутб утверждал право на свержение существующего государственного строя в случае нарушения правителем законов ислама. Столь революционные призывы были основаны на признании того, что в качестве наместника халиф отнюдь не уподобляется пророку, на него не распространяется “суверенитет” Аллаха» [196, с. 161].

Наиболее важными факторами становления фундаменталистского сознания, на наш взгляд, являются кризис норм и ценностей (аномия), острые социальные проблемы, сопутствующие моджернизации и неэффективный ответ на них, также неэффективность правящих элит или их откровенная вестернизация и снижение легитимности. Стоит отметить, что фундаменталистский проект часто становится предметом прагматичной политической эксплуатации. Существенную роль играет и социально-психологический вакуум, образующийся в массовом сознании мусульман в тех странах и регионах, где процесс модернизации привел к социальной катастрофе («failed modernization») или к непомерному расслоению общества, а таких в условиях продолжающейся глобализации мира становится все больше и больше. Чувства незащищенности в обществе риска, где риски распределены неравномерно, стремление следовать за лидером в открытом, неустойчивом мире представляют собой идеальную социально-психологическую почву для «фундаментализации» сознания.

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что исламская фундаменталистская идентичность независимо от конкретного учения и ветви ислама представляет собой «инструментализацию культурных различий» [207, с.114]: фундаментализм предлагает решение острых социально-политических и мировоззренческих проблем путем возвращения общественного сознания и всего социума в идеализированное, упрощенное прошлое, в котором этих проблем якобы не было. Являясь ответом на вызов

модернизации, исламский фундаментализм просеивает различные элементы традиции через «сито» собственного критерия «подлинности» или «истинности», формируя ценностную матрицу, являющуюся набором «ценностей-средств», подчиненных «ценности-цели» – построению уммы в кораническом смысле. Некорректно было бы утверждать, что насилие является имманентным исламскому фундаментализму, но отказываться от этого средства достижения своих идеологических целей фундаменталисты радикального толка тоже не собираются. Характерное восприятие любых нововведений – будь то социального, политического или институционального характера – как нежелательных («*бида*» – термин из Сунны, ранее распространявшийся только на религиозную жизнь, но трактуемый фундаменталистами весьма вольно), стремление найти свою идентичность в идеализированном прошлом конструируют фундаменталистское сознание, предлагая широкому кругу мусульман альтернативную идентичность, своеобразный фастфуд, идентичность «быстрого приготовления», позволяющую им найти себя в открытом современном постиндустриальном обществе риска.

2.2 Идеологическая основа исламского фундаментализма

Идеологическая основа исламского фундаментализма представляет для данного исследования особый интерес, так как в настоящее время исламский фундаментализм имеет печальную известность во многом благодаря событиям на Ближнем Востоке: «этот феномен в массовом сознании отождествляется с терроризмом, средневековым мракобесием и фанатизмом» [33, с. 66]. Это отчасти искажает восприятие идеологем фундаменталистов, придавая фундаментализму выраженный оттенок пейоративного ярлыка. Также необходима серия уточнений терминологической системы для установления понятийно-категориального аппарата исламистской и исламской фундаменталиской идеологии. Данный раздел посвящен анализу ключевых

мировоззренческих и доктринальных положений исламских фундаменталистов[1)].

Типология форм исламского фундаметализма

В целях рассмотрения идеологической основы исламского фундаментализма для начала необходимо провести терминологический анализ наиболее распространенных понятий, которыми обычно обозначают экстремистские течения мусульманского мира. В целом европейский термин «фундаментализм», введенный для обозначения групп и организаций американских евангельских христиан, мог бы быть корректно переведен на арабский как «*вусулийя*» от слова «основа», «основание», однако в силу ряда причин этот термин не прижился. Во многих случаях в публицистике и даже в академической литературе можно встретить отождествление исламского фундаментализма и салафизма. Например, в своей докторской диссертации Б.В. Долгов пишет: «Так, понятие исламский фундаментализм можно рассматривать как религиозное явление, означающее обращение к истокам ислама и строгое соблюдение правил и норм, изложенных в Коране и Сунне, в повседневной жизни и общественной практике. Вместе с тем в этом же смысле возможно употребление термина *салафизм*, который В.В. Наумкин рассматривал как «наиболее адекватно объясняющим явление. Главной для салафизма, от араб. *салаф* («праведный предок»), что, собственно, и делает его «фундаментализмом», является мысль о том, что на протяжении веков ислам искажался, в него все время привносились новые элементы, в том числе противоречащие исконному исламскому учению»» [94, с. 62].

Это не вполне верно, так как салафизм является одной из форм исламского фундаментализма, возможно, самой влиятельной, но не единственной. Кратко рассмотрим салафизм.

[1)] Содержание данного параграфа изложено автором в рецензируемой научной статье Волобуев, А.В. Идеологическая основа исламского фундаментализма / А.В. Волобуев // Гуманитарный вестник. – 2018. – № 10 (72). – С.1-12. – ISSN 2306-8477.

Термин «салафизм», как уже указано выше, происходит от арабского «салаф», что обычно переводится как «праведный предок». Его идеологи видят суть салафизма в следовании примеру Пророка и его праведных потомков, понимая это весьма конкретно, а именно в виде отказа от следования традиционным школам *таклида* в пользу *иджтихада*.

Понятие «*иджтихад*» является важным для определения доктринальной ориентации исламских фундаменталистов различного толка. Слово «*иджтихад*» является однокоренным со словом «*джихад*» и также обозначает усердие, старание, но имеет совершенно конкретное значение в исламской доктрине. *Иджтихад* заключается в усердной работе *муджтахида* (ученого) в исследовании и решении проблем и вопросов мусульманского права и практики правоприменения. Это «система принципов, аргументов, методов и приемов, используемых при этом *муджтахидом*, а также степень авторитетности самого ученого в знании, интерпретации и комментировании богословско-правовых источников» [94, с. 70]. *Иджтихад* появился еще при жизни пророка Мухаммеда из практических потребностей жизни мусульман во время активного формирования системы исламского религиозного права *фикх*, поскольку в свидетельствах сподвижников пророка Мухаммеда (*сахабов*) и самих требованиях исламского права обнаруживались расхождения (*ихтиляф*). Задачей *иджтихада* было обнаружение этих проблем, расхождений и неоднозначностей, выработка основы их решений таким образом, чтобы *иджтихад* поддерживал ислам и укреплял его. От *муджтахида* требовалось идеальное знание арабского языка, Корана и Сунны наизусть (*муджтахидом* мог стать только *хафиз*), знание обстоятельств сложения мнения и расхождения, умение интерпретировать сложные правовые коллизии и, разумеется, усердие в вере. Этот процесс выработки идеологических основ *фикха* и разработки исламской религиозно-правовой системы в целом шел в период с конца VII в. до XI в., а его результатом стало формирование наиболее влиятельных школ *фикха* – *мазхабов*, которые предлагали ту или иную идеологию решения религиозно-правовых вопросов.

С этого момента «двери иджтихада закрылись», а эволюция фикха заключалась в уточнении второстепенных деталей и толковании незначительных доктринальных расхождений в практике правоприменения. Сложился корпус текстов авторитетных *муджтахидов*, тексты которых переписывались и считались основным источником решения религиозно-правовых споров. В отличие от традиционного ислама, исламские фундаменталисты различного толка объединены идеей открытия врат *иджтихада*, что очевидным образом является модернистским феноменом.

«Знай! Врата иджтихада в вопросах религии открыты. Однако есть шесть препятствий для вхождения в них. Подобно тому, как во время суровых зимних бурь закрываются даже узкие щели и открывать новые двери совершенно неразумно, подобно тому, как во время большого селевого потока открытие в стенах отверстий для ремонта приводит к затоплению, так же и во время распространения множества грехов, нашествия чуждых обычаев, умножения нововведений и разрушений, устроенных ересью, открывать в замке Ислама под именем иджтихада новые врата и проемы в его стенах (через которые смогут пройти разрушители) является преступлением против Ислама. Иджтихад не может касаться основ религии, потому что они тверды и определенны» [11].

Похожей позиции придерживаются и ваххабиты.

Среди фундаменталистов разного толка чрезвычайно распространено представление о том, что ключ к решению многих актуальных проблем современности лежит в изучении Корана и Сунны, а причина проблем, неудач и беззакония – в появлении большого числа новшеств *бида*. Термин «*бида*» также является одним из ключевых понятий для понимания исламского фундаментализма. Этим термином обозначается новшество (нововведение в жизни, заблуждение в знании, решение), которого не было в Коране и Сунне. Характеризуется оно резко негативно: «худшими из дел являются [дела] новоизобретённые, а всякое нововведение есть заблуждение!».

Для ислама в целом данный хадис имеет следующее значение: в мусульманстве недопустимо введение доктринальных новшеств, подрывающих основы исламской веры. Этот фрагмент призывает мусульманина следовать Сунне и предостерегает от нововведений в религиозной жизни, расходящихся с Кораном и Сунной. Но хадис оставляет широкое поле для толкований, так что сам по себе широко известный текст закладывает своеобразную основу фундаментализма.

Для многих идеологов ислама, столкнувшихся с вызовом модернизации, был велик соблазн использовать этот хадис, чтобы отвергнуть модернизацию и вестернизацию как вредное для общества нововведение, выписав больному переменами мусульманскому обществу фундаменталистский рецепт – вперед, в прошлое! [135, с. 103] Все проблемы общества – от вредных новшеств, необходимо вспомнить те времена, когда этих проблем не существовало, и вернуть мусульманскую общину в ее идеализированное первозданное состояние [293]. Например, Сейид Кутб, которого называют основоположником суннитского фундаментализма, рассматривал историю жизни Пророка как миф, а не просто как совокупность фактов, и на этом мифе строил свой философский и политический идеал, то есть превращал миф в идеологию – иными словами, смешивал миф и логос, призывая воссоздать идеализированную общину в политических и экономических реалиях. Познакомившись с западными порядками, он назвал их адом, худшей джахилией, чем джахилия доисламская, ибо нынешняя связана не с невежеством, а с сознательным бунтом против Бога. Обладая эссенциалистским мышлением, согласно которому в основе мира лежат невидимые и вечные идеальные явления, Кутб полагал, что в человеческих силах построить идеальное общество на Земле, поскольку программа такого общества уже дана Аллахом и однажды реализована в Медине. Вообще, в отличие от христианского фундаментализма, который чаще ориентирован на доктрину, исламский фундаментализм отличается бóльшим активизмом, стремлением воплотить идеал в реальности, профанное превратить в

сакральное, как ему изначально и положено быть. При такой контаминации логосного и мифологического время оказывается обратимым, а пространство – вполне физическим и одновременно духовным, локальным и одновременно всемирным. И, конечно, создавая программу действий, Кутб неизбежно упрощал картину прошлого, элиминировал противоречия и проблемы, всегда свойственные реальной жизни, что, безусловно, искажает исламский взгляд на общество и его будущее [9].

Исходя из вышеизложенного, мы можем сделать промежуточные выводы. Для мусульманина божественное – скорее императив, чем доктрина. Исламский фундаментализм фокусируется на активном преобразовании уммы в соответсвии с мифом о «чистом» прошлом. Однако превращая миф о жизни Пророка в идеологию, Кутб неизбежно упрощал его, ограничивал его духовный потенциал и приземлял. Произведённая в интересах современной ему политики конвертация истории в миф, а затем в идеологию, принесла в жертву все противоречия, все неясности, все сложности личной многогранной борьбы Пророка, столь важные для личностого роста верующего. Таков обменный курс истории на идеологию.

Суннитский и шиитский фундаментализм

В чем же тогда принципиальная разница между суннитскими и шиитскими фундаменталистами, и почему именно с суннитским салафизмом исламский фундаментализм в целом обычно ассоциируют?

Если доктринальные различия между суннитским салафизмом и шиитским фундаментализмом не бросаются в глаза на фоне общих доктринальных различий двух ветвей ислама, то вот та сфера общественной жизни, которая находится в фокусе двух типов фундаментализма, различается радикально. Принципиальная разница между салафизмом и фундаментализмом Хомейни состоит в том, что первый все же фокусируется в основном на духовной сфере, тогда как второй – на политической.

Ирано-американский ученый, ведущий мировой специалист по шиитскому исламу Вали Наср (Vali Reza Nasr) пишет, что именно

фундаментализм Хомейни кажется подлинно революционным, а фундаментализм салафитов – скорее возрожденческим [165]. Водораздел между фундаментализмом как духовным возрождением и фундаментализмом как политической революцией совершенно совпадает с доминирующей ролью имущих суннитов и притесняемых аутсайдеров-шиитов. Это пропасть «между суннитами, традиционными представителями имущих слоев мусульманского мира, озабоченных более всего консервативной религиозностью, и шиитами, вечными аутсайдерами, более склонными к радикальным замыслам и проектам» [361]. «Если иранцы потеряют ислам, они потеряют себя. Такова была основная идея харизматичного молодого философа доктора Али Шариати» [9, с. 297].

Целесообразно подчеркнуть еще раз: в упрощенном виде можно представить эволюцию исламского фундаментализма в виде следующей схемы. Это адаптация «ценности-цели – построения уммы в исходном, кораническом смысле этого слова через поиск новых ценностей-средств: политических, идеологических, экономических и социальных» [66, с. 52], как мы демонстрируем в совместной публикации с Е.С. Кузиной.

Автор хотел бы подчеркнуть: вышесказанное не значит, что салафиты не занимаются политикой. Напротив, исламизм вообще по своей сути – тоталитарная идеология, затрагивающая все аспекты жизни человека (и в этом, кстати, уже несколько отличается от политической доктрины Хомейни: аятолла не требовал жить по «истинному» исламу всех своих граждан, включая немусульман). Исламизм представляет собой религиозно-политическую идеологию, направленную на подчинение общественного развития нормам и догмам так называемого «первоначального» ислама, включая в себя приверженность идее обязательного введения исламского *шариата* (системы религиозно-правовых норм, регламентирующих все ключевые сферы жизни) как закона, определяющего жизнь современных исламских обществ. Этот термин корректно трактовать как политический ислам, ислам как политическую

идеологию, заключающуюся в том, что «в обозначаемом им явлении религия неотделима от политики, и это находит свое отражение в концепции исламского государства» [172]. Разумеется, такие положения радикально противоречат нормам светских государств Нового времени, в которых церковь (мечеть) и религия отделены от государства, что, как правило, именуется свободой совести или свободой вероисповедания и входит в число основных прав человека. Показательно, что в 2008 г. архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс (Rowan Douglas Williams) предложил принять шариатские положения в Великобритании наряду с британским законодательством; это, по его мнению, должно было способствовать миру в стране [75]. Однако понятно, что эти типы законов прямо противоречат друг другу в базовых принципах, а исламисты не удовольствовались бы таким сосуществованием.

Будучи радикальными фундаменталистами, исламисты крайне агрессивно относятся к модернизации, либерализации и рационализации духовной жизни. Согласно их убеждениям, либеральные теории способствовали становлению социума, в котором стали нормой эгоизм и неограниченная свобода, однако в подобных условиях люди предаются самым низменным страстям и биологическим инстинктам, а потому такое общество обречено на деградацию и раздоры. Помимо возврата к широкому внедрению норм *шариата* в общественную жизнь, некоторые радикалы призывают также к имущественному равенству. Это характерно для ваххабитов.

Также стоит привести весьма любопытное и разумное мнение Х. Абу аль-Фадля, заключающееся в том, что, хотя ваххабизм и был лишь одной из разновидностей салафизма, примерно с середины XX в. ваххабитам пришлось сменить самоназвание, так как за пределами Аравийского полуострова распространение ваххабизма под его оригинальным именем стало практически невозможным по политическим причинам. Разумеется, смена названия не могла не повлиять на содержание учения. Трансформировавшись в салафитское учение, ваххабитская идеология стала

более умеренной и избавилась от предельного ригоризма в следовании доктринальной чистоте ислама даже в мелких аспектах быта.

Итак, можно резюмировать, что основой политической идеологии исламизма является система доктринальных положений и идеологем, основанных на ригористском прочтении трудов целого ряда идеологов. Эти идеологемы зачастую относят к Корану, Сунне и текстам средневековых исламских факихов и муджтахидов, но на самом деле они начали формироваться к середине XVIII в. (зарождение ваххабизма), а большая их часть обрела форму ко второй половине XX в., впрочем, процесс продолжается и до сих пор. «Самые радикальные последователи «исламского пути», считавшие джихад единственным способом достижения своей цели, достаточно часто цитировали высказывания видного мусульманского деятеля, салафита ханбалитского мазхаба Таки ад-Дин Ахмада Ибн Таймийи (1263–1328)» [134, с. 67]. В одной из своих *фетв* (религиозно-правовых решений) он провозглашал потребность в основании исламского государства и «объявлении *джихада* правителю-тирану, управляющему государством не в соответствии с шариатом» [126, с. 53]. Хотя идея *джихада* является одной из ключевых идей мусульманской религии, нельзя не сказать, что практически везде в Коране, когда речь идет о *джихаде меча*, «подчеркивается его исключительно защитная цель как коллективной обороны от внешней агрессии, совершенной против мусульман. В качестве хрестоматийного примера можно привести суру Аль-Хадж, в которой говорится: «Тем, кто подвергался нападению, кто претерпевал притеснения, дозволено сражаться. Беззаконно изгнаны они из жилищ своих только за исповедание Аллаха единым Господом их» (22:39-41)» [94, с. 67]. Призыв к объединению всей *уммы* (мусульманской общины) в праведный *халифат* путем вооруженного *джихада* является одной из самых радикальных идей современных исламистов. М.М. Джанаби пишет: «Как только возникла потребность подчинить это пространство задачам практической политики, начала создаваться психология воли и решимости. Этому неизбежно сопутствовали

попытки извлечь возвышенные идеалы из собственной истории. Во многих случаях эти попытки способствовали возникновению политического радикализма, который постепенно нарастал в исламском мире с начала двадцатого века до его середины, чтобы стать преобладающим течением» [89, с. 81].

Также целесообразно отметить, что отождествление терминов «исламский фундаменталист», «салафит» и «исламист» не вполне корректно и неточно отражает суть этих понятий. Салафизм является одной из разновидностей исламского фундаментализма наряду, например, с шиитскими последователями исламской революции в Иране. Исламизмом же следует называть использование ислама в качестве политической идеологии, что зачастую синонимично идеям фундаменталистов и салафитов, но в некоторых случаях может им противоречить, как, например, идея суфийского обновления ислама Мохаммеда Икбала. Поэтому использование вышеприведенных терминов как синонимом хоть и вполне допустимо в публицистике, но в академической литературе приводит лишь к запутыванию исследователя в хитросплетениях исламских фундаменталистских доктрин и идеологемах мусульманских радикалов. Впрочем, необходимо сказать, что исламизм вообще, будучи явлением политическим, обладает типичной для многих политических идеологий пластичностью и труден для однозначного определения: «Пока аналитики спорят о сущности и дефинициях этого феномена, исламисты превращаются в один из полюсов так называемого многополярного мира» [157, с. 95]. Разумеется, всегда есть соблазн занять позицию, созвучную проповедям Ф. Фукуямы: «Неважно, какие там еще мысли приходят в голову жителям Албании или Буркина-Фасо» [223] – и просто игнорировать всплеск «обскурантизма» и насилия в регионе, потерпевшем «цивилизационную неудачу». Но в этом случае упускают из виду то обстоятельство, что фундаментализм хорошо встраивается в «большую картину» глобализованного мира. Как культурный и мировоззренческий феномен, фундаментализм является ответом на

модернизацию, а радикальный фундаментализм и религиозный терроризм – на глобализацию, ответом, основанном на переживании социальной аномии, навязывании кардинально чуждых исламу ценностей и бессознательном стремлении вернуться в ситуацию, когда проблем и тупиков, вызванных процессом глобализации, еще не существовало (или якобы не существовало). Это стремление имеет объективную социальную и политическую поддержку со стороны местных элит многих стран Ближнего Востока, иногда – масс люмпенизированного населения, иногда – активной, творческой части молодой интеллигенции, одержимой «манией идентичности». Поэтому фундаментализм всегда будет обратной стороной процесса глобализации и требует постоянного изучения и анализа.

2.3 Фундаментальные основы этики и антропологии ислама

Основополагающим вопросом при проведении комплексного анализа, приведенного выше противоречия является проблема глубинных оснований этики в исламской традиции, определяющих представления о человеке в мусульманской традиции. Наиболее существенными представляются три концепта: проблема антропогенеза, понятие греха, совершенно отличное от новозаветного, и исламская этика намерения и действия.

Образ человека в исламе: сущность и основное противоречие[1)]

Для выяснения сущности идеологии исламского фундаментализма недостаточно остановиться только на политических и социальных аспектах его идеологии. Основа фундаменталистского мировосприятия – особая трактовка места и роли человека в мире, которые адепты хотят «вернуть».

Сущность человека и его статус в мире являются базовыми представлениями исламской антропологии, детерминируя не только весь

[1)] Материалы данного параграфа изложены автором в его диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук и монографии : Волобуев, А.В. Концепт человека в антропологии ислама : монография / А.В. Волобуев ; под редакцией А.В. Волобуева. – Москва : ВГНА, 2010. – 96 с. – 1000 экз. – ISBN отсутствует.

комплекс религиозно-философских воззрений на проблему человека, но и социальную доктрину мусульманства вместе с его современными метаморфозами. Нельзя не заметить, что человек оказывается в центре мироздания и в Европе Нового времени, времени модерна, но радикально отличным образом.

Прежде всего следует проанализировать исходные мусульманские положения, касающиеся понимания человека, в главных текстовых источниках ислама. В Коране говорится: «(30). И вот, сказал Господь твой ангелам: «Я установлю на земле наместника». Они сказали: «Разве Ты установишь на ней того, кто будет там производить нечестие и проливать кровь, а мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя?» Он сказал: «Поистине, Я знаю то, чего вы не знаете!»

(31). И научил Он Адама всем именам, а потом предложил их ангелам и сказал: «Сообщите Мне имена этих, если вы правдивы».

(32). Они сказали: «Хвала Тебе! Мы знаем только то, чему Ты нас научил. Поистине, Ты – знающий, мудрый!»

(33). Он сказал: «О Адам, сообщи им имена их!» <…>

(34). И вот, сказали Мы ангелам: «Поклонитесь Адаму!» И поклонились они, кроме Иблиса (Корова; 30–34)» [125].

Таким образом, очевидно, что положение человека в мусульманстве, согласно Корану, очень высоко и значительно, пред ним преклонились ангелы, и ему дано знание имен. Однако одновременно человек – это «раб Божий» (кроме Авраама, называемого «другом Божьим»). Слово «наместник» – «*халиф»* – встречается в Коране трижды. Человек – наместник Бога на Земле? Но 171 раз в главной книге ислама человек именуется «рабом» (меж тем в Библии человек и «раб Божий», и «сын»; так, в Послании к Галатам сказано: «Посему ты уже не раб, но сын, а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» – Гал 4: 4-7). Аллах же не имеет никаких «сотоварищей» и сыновей, Он абсолютно трансцендентен. Человек «истинно, <…> сотворен малодушным, колеблющимся» (Коран 70:19); «человек восстает» (Коран

96:6); «человек более всего препирается» (Коран 18:54); «человек враждебен», «неблагодарен» (Коран 36:77 и 17:67); «когда Мы благодетельствуем человеку, он удаляется, уходит в свою сторону, когда же постигает его бедствие, он отчаивается» (Коран 17:83). Таким образом, сама религиозная традиция закладывает противоречие в понимание природы и статуса человека.

Представляются неслучайными параллели между сложным образом человека в христианстве в Новое время, который, как указывалось в главе 1, является и центром мироздания, и греховным маленьким существом – и противоречивым образом человека в антропологии ислама [38]. Разрешение автором противоречия в мусульманском образе человека посредством комплексного философско-антропологического анализа и будет являться задачей следующего раздела данного исследования.

Понятие греха в исламе[1)]

Несмотря на то, что ислам является одной из авраамических религий, представление о грехе в классической исламской этике принципиально отлично от представлений о грехе и греховности в любой из расапространённых христианских конфессий. Если «проинтегрировать» условно общехристианское представление о грехе и греховности, то оно базируется на сюжете грехопадения в смысле первородного греха, в ходе которого человек утратил богоподобие. Адам съел плод от древа познания добра и зла, тем самым ослушавшись Бога и утратив изначально вечное существование – и этим грехом вошла в мир смерть: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12). После искупления человек становится причастным к Иисусу Христу посредством крещения, но и это обеспечивает ему лишь возможность рая: верою и богоугодными делами (в лютеранстве только верою; в этой деноминации особенно подчеркивается,

[1)] Материалы по данной теме изложены автором в публикации : Волобуев, А.В. О концепции греха в исламе / А.В. Волобуев // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2011. – № 2. – С. 18-21. – ISSN 1997-0803.

что первородный грех уничтожил доброе в людях) человек спасается, однако самому ему этого не сделать, спастись «человекам <…> невозможно, Богу же все возможно» (Мф. 19:26). Таким образом, христианское понимание греха связано с наследственной поврежденностью людей, с внешним миром, который «лежит во зле» (1 Ин. 5:19), и с искушениями дьявола, на которые поддается человек благодаря дарованной ему Господом свободе воли.

В исламе нет ни идеи богоподобия, которое можно утратить, ни идеи первородного греха в христианском понимании. В Коране, как уже говорилось, упоминается либо просто некое дерево, либо дерево вечности, и наличествует акт личного непослушания Адама Богу, акт, который, однако, не определил собой падшести всего человечества. Человек малосилен, нестоек и легко склоняется ко греху, а потому нуждается в руководстве.

В Коране по этому поводу сказано: «Мы прежде уже заключили завет с Адамом, но он забыл, и не нашли Мы в нем стойкости…» (Коран 20:114–115). Сатана соблазняет Адама вкусить от древа вечности (Коран 20:115–119). Господь изгоняет из рая мужчину и женщину, однако говорит им: «Низвергнитесь из него вместе, врагами друг другу! И если придет к вам от Меня руководство – тот, кто последует за Моим руководством, тот не собьется и не будет несчастным» (Коран 20:121–122). Посему исход для первых людей оказывается вполне успешным: они хоть и потеряли возможность обитания в раю, но были прощены, и далее Бог человека «повел прямым путем» (Коран 20:120).

Это главные особенности коранической интерпретации греха первых людей: грех Адама – его персональная ошибка, за это он понес наказание и был прощен. Тем не менее его проступок повторяют все люди, кроме Марии и Иисуса, которых, согласно мусульманскому преданию, при рождении не коснулся сатана, но не потому, что грех первых людей стал неизбежным вследствие падения прародителей, а потому, что они без Господа слабы, и грех всякого, включая Адама и его потомков, – его личный грех, за который он несет ответственность. Мусульманское понимание греха связано с

утверждением его нравственного характера, грех, согласно Корану, не онтологичен. По своей природе человек не добр и не зол. Существует единственный моральный критерий, а именно послушание воле Бога. Возможность различать добро и зло людьми обретается только через Откровение, посредством закона, согласно которому на человека возложены Аллахом определенные обязанности (*таклиф)*. Жизнь человека на Земле и после смерти зависит от старательности в их выполнении. Человек должен стараться исправиться, но прощает его только Бог.

Тут нельзя не отметить, что светские философские споры о природе человека, заданные, по существу, именно религиозными представлениями, продолжались на протяжении всего Нового времени до тех пор, пока философы в большинстве своем не признали, что у человека нет вечной и неизменной «природы», злой или доброй, а сущность человека связана с социумом и господствующей моралью.

Филологический анализ базовой характеристики человека в мусульманстве как раба показывает, что его полная зависимость от воли Аллаха не связана с рабством в бытовом или социально-экономическом смысле. В арабском лексиконе слово *‘абд* – однокоренное со словом *‘ибада* – «поклонение», что проясняет дело. Понятие «раб» мыслится не как отрицание свободы, но ассоциируется с «поклонением» или, быть может, с «почитанием» [203]. На основании вышеизложенного есть основания считать, что термин *‘абд* следует переводить не как «раб», а как «поклоняющийся», «почитающий». В сущности, похожая история случилась и с христианским именованием верующего «рабом Божиим»: переведенное на русский язык как «раб Божий», слово *эвед* означает соработника Божия и одновременно отрока, нуждающегося в заботе, а «страх Божий» – благоговение, боязнь оскорбить Всевышнего, вверение себя Ему [235].

Действительно, такая характеристика в исламе подразумевает активность «почитающего», предание себя Богу, а не апатичную покорность обстоятельствам; в случае же, если человек не производит определенные

действия (не почитает закон или прямо его нарушает), можно полагать, что высокий статус *‘абд* человек потеряет. И подобная потеря трактуется вовсе не как «освобождение», а напротив, как нравственная деградация человека.

Добро для людей – в подчинении божественному закону, а его нарушение приводит ко греху. В зависимости от меры неповиновения закону грехи бывают малыми и большими. Но, как полагает большинство суннитских теологов, если мусульманин повинен даже в большом грехе, он остается правоверным, Бог наложит на него лишь временное наказание. Есть только один непрощаемый грех (по другой версии их три или больше) – отступничество от веры в единого Бога, а значит, и от общины. В сотериологии ислама утверждается, что человек спасается уже самой принадлежностью мусульманской общине. Нет нужды говорить, насколько это положение противоположно модернистским и постмодернистским идеям о свободе индивидуализма и отношении ко всякой общности как к репрессивной. Настоящие грешники – это немусульмане: «Разве Мы сделаем мусульман такими, как грешники?» (Коран 68:35). Правда, как отмечают исследователи, это ранний коранический стих, и в нем слово «мусульмане», видимо, обозначает еще не конфессиональную принадлежность, а монотеистов.

Коранческая сотериология непосредственно связана с идеей нравственной природы греха. Человек рождается верующим (мусульманином), но его моральные устои шатки и ненадежны, а для обретения праведности ему мало собственных усилий, но требуется руководство Бога. Для напоминания забывчивым по их слабости людям средств спасения Он время от времени направлял к людям пророка или посланника, каждый из которых, включая и последнего, Мухаммада, повторял все то же учение ислама. Как особое творение Аллаха и Его наместник на Земле, человек стоит высоко, однако творение столь далеко от Творца, что вечно страдает слабостью, потому ему требуется постоянное водительство Бога. Адам – не только творение Аллаха, но и Его первый посланник, которому даровано Его руководство.

Адам возвращен к изначальной праведности посредством наказания, прощения и принятия водительства Бога. Таким же образом, согласно воззрениям ислама, будут спасены и все мусульмане. Если, согласно Евангелиям, для спасения человечества оказалась нужна жертва Сына Божия, то кораническая сотериология требует только послушания. Идея искупления чужда исламу, тем не менее не раз теологи искали аргументы хотя бы для идеи заступничества за людей. Например, в X веке в народе появлялась вера в заступничество Мухаммада за верующих его общины в загробном мире и при конце времен, но была отвергнута богословами и правоведами.

Кстати, мусульманская эсхатология развита довольно подробно, что вступает в прямое противоречие с радужным историзмом и прогрессизмом эпохи классического модерна и совсем не похоже на «конец истории». Ф. Фукуямы. О наступлении Судного дня не знает никто, кроме Бога, однако перечисляются признаки приближающегося конца времен. Так, например, это массовое отступление от единобожия, увеличивающееся количество убийств и войн, в том числе война одного мусульманского государства против другого, противоестественные природные и климатические явления, распространение разврата, алкоголизма, неверия и пр., что имеет прямое отношение к перерождению фундаментализма в религиозный терроризм, трактуемый как джихад.

В Коране есть единственное упоминание о «пути геенны огненной», которое затем развивается в миф о мосте над адом, что тоньше волоса и острее меча. Одолеть его и попасть в рай смогут лишь праведники. Но и грешники, сохранившие веру в единого Бога, способны перейти по нему, поскольку за них перед Богом заступается сам Мухаммад.

Самыми большими грешниками, согласно Корану, являются *кафиры* и *мунафики*. *Мунафиками* (лицемерами) чаще всего в сурах именуют реально существовавшую группу людей из нобилитета Ясриба (Медины). Они приняли мусульманство, признали Мухаммада пророком, но потом попытались вступить с ним в борьбу за власть – «боятся, что Аллах и Его

посланник утеснят их?..» (Коран 20:50). В конце концов они присоединились к Мухаммаду, но на самом деле были набожными лишь внешне. Когда лидер первых *мунафиков*, Абдалла ибн Убайй, умер, Мухаммад совершил над ним погребальную молитву, однако затем получил указание от Всевышнего никогда более над лицемерами ее не совершать. Им, судя по некоторым аятам, уготованы самые страшные муки в аду.

Этимология этого термина неясна. Согласно одной версии, слово связано с глаголом *нафика* (*букв.* «выйти из своей норки») и существительным *нафакун* («норка тушканчика (крота)»): вход в свою норку животное держит закрытым, а само пользуется другим ходом; зато, когда враг пытается поймать его там, где оно ходит обычно, животное убегает через нафику. По ассоциации такой образ контаминируется с человеком, который входит в ислам через один вход и убегает через другой, то есть обманывает, скрывая свои истинные мысли и чувства: «И клянутся они Аллахом, что они – из вас, хотя они – не из вас, но они –- люди, которые боятся. Если бы они нашли убежище, или пещеры, или вход, то они повернули бы к нему, устремляясь стремительно» (Коран, 9:56-57). Согласно другой версии, слово происходит от эфиопского *manafek*, которое при минимальной метаморфозе обретает смысл «колеблющийся», «сомневающийся».

Мунафики – это «лжецы» (Коран: 59:11; 9:42; 9;107; 63:1), «горделивые», «хвастливые» (Коран 4:36), «глупцы» (Коран 2:13), они беспрестанно боятся за свою жизнь, богатство, исключительно корыстны и лишь ищут личной выгоды, угодливы в отношении разных партий (Коран 4:91) и вечно сомневаются, на чью сторону встать. Они предатели, их глава не раз изменял пророку – к примеру, перед битвой при Ухуде с мекканскими язычниками он увел свой отряд, что закончилось поражением мусульман.

Примечание – стоит заметить, что отнюдь не осуждаемое в парадигме классической исламской этики намерение.

Что ждет лицемеров? На этот счет в Коране есть разные высказывания. То им обещается дно ада после смерти, а также уже при земной жизни, то

выражается надежда на милосердие Аллаха, который их в конце концов простит.

Во многих аятах говорится о слабоволии *мунафиков*, например: «вы найдете других (мунафиков), которые захотят быть верными вам и (в то же время) верными своему народу. Всякий раз, как их (неверные) примкнут к мятежу, они будут ввергнуты туда…» (Коран 4:91). То есть ключевым свойством *мунафиков* является не «лицемерие», а страх, в основном боязнь потерять имущество, влияние, опасение за свою безопасность. Поэтому «лицемерие» в традиционном понимании слова охватывает не все действия *мунафиков*. На том же основании они могут быть названы «опасающимися», «колеблющимися», «сомневающимися» [18].

Куфр (*арабск.* неверие, сокрытие) – смертный, непростительный в исламе грех неверия, корень всех прочих грехов. Различают малый *куфр* и великий *куфр*. Великий *куфр* – это отрицание хотя бы одного из 5 столпов ислама или неблагодарность в отношении к дарам Бога, сомнения в вере и пр. Такой человек называется *кафиром*, все его предшествующие благочестивые деяния делаются не бывшими; нераскаявшегося *кафира* ждет ад. Истинный мусульманин обязан признавать милосердие Аллаха и добровольно покоряться Ему, на этом основана благая жизнь и судьба человека. И тут вновь следует напомнить, что антропоцентризм, ставший базовой характеристикой Нового времени, уже в эпоху Просвещения привел к атеизму выдающихся европейских мыслителей и постепенно становился массовым явлением. В конце XIX столетия раздался отчаянный крик Ф. Ницше об утрате Бога и необходимости переоценки всех ценностей, дабы «оживить» Бога, однако в исходу XX века постмодерн уже объявил относительными все ценности (ибо они конвенциональны и релятивны по своей природе), кроме самовольного индивида, чья свобода важнее ответственности, отрицает любую общность, поскольку, де, она всегда репрессивна, и любую иерархию, сколь бы естественной она ни была, утверждает равноправие всех стилей жизни. Меж тем ислам как мировоззрение и образ жизни и в начале своего существования,

и поныне, когда в глобальном мире евроамериканская модель претендует на универсальность и навязывается, в том числе и военным путем, всем странам и континентам, принять такие «правила игры» не может по определению.

Если мусульманину заповедано покоряться Аллаху, то есть ли тут место любви? В данном случае, как и во многих других, целесообразно сравнить эти положения с христианскими установлениями. Господь в христианстве любит людей, и лишь любящий Бога достоин звания человека: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4:16). Любовь Бога к человеку безмерна: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, а имел жизнь вечную» (Ин., 10-е зач., 3:16). Человек же слаб и любит как бы отраженным светом Божественной любви, однако даны ему две главные заповеди: «Возлюби Господа Бога своего всем сердцем твоим, и всею душою твоей, и всем разумением твоим» (Мф. 22:37); «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:39). В «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, написанном в середине XI века, «закон» дан через Моисея и является «тенью» истины и благодати, которые пришли на Землю с Иисусом Христом, и в этом смысле закон, легализм – это рабство, а благодать – свобода.

В Коране 22 раза говорится о любви Бога к верующим и 2 раза – о взаимной любви Бога и человека: «Скажи: «Если вы любите Бога, то следуйте за мной. Будет любить вас тогда Бог и простит вам ваши грехи» – поистине Бог прощающий, милосердый» (Коран 3:31); «Бог приведет людей, которых Он любит и которые любят Его, смиренных перед верующими, великих перед неверными...» (Коран 5:54). Учение о Божественной любви к людям и любви человека к Богу в мусульманстве развивалось мистиками, а вот суннитские богословы и законоведы трактовали этот вопрос с крайней сдержанностью. Дискутируя с суфиями, законоведы доходили до осуждения самой идеи любви человека к Богу, поскольку смертный, конечный человек не способен объять бессмертное и бесконечное. Крупный мусульманский богослов XIII века Ибн Таймийа утверждал, что для любви требуется сомасштабность любящего и

любимого, которой не может быть между Создателем и созданным. Поэтому следует любить закон, заповеданный Аллахом, а не личность Бога. Такой легализм в этом вопросе чрезвычайно знаменателен, и его следует разобрать подробнее.

Также необходимо отметить сильное влияние на сознание человека, ассоциирующего себя с исламской традицией, мировоззренческой установки, разительно отличающейся от привычной европейцу новозаветной. В отличие от христианства, ислам (по крайней мере суннитского толка) не признает никакого посредничества между человеком и Богом – в виде церкви или кого бы то ни было, и в этом вопросе он сближается с лютеранством. Связь между человеком и Богом непосредственна, и тут еще раз следует подчеркнуть, что никакой антропоцентризм эпохи модерна, никакой европейский гуманизм, понимаемый как отсутствие нужды человека в Боге, мусульманством, в котором статус человека высок, но неизмеримо выше – Бог, которое теоцентрично, приняты быть не могут по определению, равно как и трактовка свободы как произвола, отчетливо выраженная и в эпоху Возрождения, и во времена постмодерна – напротив, массовое распространение подобных взглядов и практик, навязывание их всему миру в эпоху глобализации способны лишь радикализировать ислам.

Исламская этика намерений и действий

Следующий важный блок вопросов, который необходимо рассмотреть подробно, – статус человека в мусульманской этическо-правовой системе. Как мы уже продемонстрировали в диссертации на соискание учёной степени кандидата наук [39], несмотря на свое религиозное происхождение, *фикх* имеет совершенно утилитаристский характер. Мусульманская этика – это этика намерений и действий.

С тех пор, как с развитием эпохи модерна логос все активнее вытеснял миф в сферу искусства и бытовые обряды и ритуалы (как празднование дней рождения, которые при признании необратимости времени теряют всякий смысл, как ритуалы приветствий, проклятий и брани и тому подобное), слово

утрачивает свою онтологическую укорененность и медленно, но неуклонно превращается просто в конвенцию, условный договор; соответственно, слово и дело в светском обществе все дальше отстоят друг от друга, и ныне для понимания, к примеру, политики того или иного государства следует прежде всего не читать его конституцию, а изучать его реальную деятельность на международной арене и на арене внутренней. Похожая история случилась в западной цивилизации и с соотношением намерения и действия: «считается» прежде всего действие (а меж тем ср. евангельское: «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» – Евангелие от Матфея, глава 5, стихи 27-27; также целостное христианское учение о сердце как личности человека, его глубинном Я, источнике и основе злого и доброго в нем, в числе прочего – и воли, и разума, и чувства, своеобразный кардиоцентризм, особенно свойственный православию). Если «человек экономический», по М. Веберу [22], во многом начинался с протестантского «монашества в миру» и в этом смысле ключевым пунктом была религиозная вера и мотивация, то затем, с обмирщением «человека экономического», акцент переносится на действие – именно оно важнее всего и именно по нему судят о человеке. Однако ислам по этому вопросу сохранил до сих пор свое исходное учение: «Поистине, дела [оцениваются] только по намерениям и поистине каждому человеку [достанется] только то, что он намеревался [обрести]. Так, совершивший переселение к Аллаху и посланнику Его переселится к Аллаху и посланнику Его, а переселявшийся ради чего-нибудь мирского или ради женщины, на которой он хотел жениться, переселится [лишь] к тому, к чему он переселялся» [6]. В мусульманской этике поступки судят по намерениям (*ният* – мотивация, намерение, замысел). Соотношение намерения и действия в исламе подробно описывается комментаторами, религиоведами и даже в учебниках по этике [110]. Так, в фикхе *ният* принимается во внимание и при рассмотрении культовых действий (молитва, омовение, *закят* – милостыня; между прочим, согласно

Корану, если с бедностью в государстве успешно покончено, эта милостыня идет на *джихад* – интересный факт; также паломничество *хадж*, пост), и при правовых решениях (сделки купли и продажи и прочее). Главное, чтобы правильное, непременно искреннее, сознательное намерение предшествовало всякому деянию и сохранялось до его окончания. Цель должна быть достойной, как указывают комментаторы, но и *ихлас* (преданность, искренность) в намерении обязательна. Даже формально благой поступок считается несовершенным, если не было решения его совершить или мотивация была неправильной; то же касается случаев, когда мотивация изменилась до окончания действия. Иными словами, ментально-психическому состоянию, намерению, приписывается онтологический статус: так хотеть (замыслить, решить) – значит так совершить (как и слову в мифологическом мышлении: так сказать – значит так совершить), и даже более онтологический, чем практическому действию.

Существуют ситуации, при которых есть верный *ният*, но он не может быть осуществлен из-за неблагоприятных внешних условий: это объективные непреодолимые препятствия и неожиданно изменившиеся обстоятельства, при которых следует совершить иное действие. В таких случаях изменение действия на другое связано с сохранением здоровья и жизни мусульманина, а также здоровья и жизни его близких и/или членов уммы.

Таким образом, благочестивый поступок считается совершенным, если он не был совершен по объективным неожиданно возникшим условиям при наличии правильного намерения. Традиционно считают, что в исламе *ният* важнее действия, однако некоторые комментаторы полагают: нельзя указать, что важнее, действие или намерение; важнее их сопряженность [110]. Правда, для тех правовых случаев, когда важно именно совершение или несовершение действия, мусульманское право не игнорирует это обстоятельство.

Случается и иначе, когда намерения нет, а действие человек совершает. Это «напрасные» действия, иными словами – иррациональные, недостойные совершеннолетнего человека разумного. Лишь Бог и взрослые люди наделены

разумом, а только с помощью разума может формироваться у людей правильный *ният*. Аллах и Мухаммад не совершают напрасных действий, и от простых мусульман требуется то же. Легко заметить, что такое понимание деятельности людей достаточно далеко от новоевропейского культа разума и уж совсем противоположно постмодернистской апологии своеволия индивида, при которой свобода выше ответственности, а всякая упорядоченность, разум, логика, иерархия, общность отрицаются как репрессивные; это, скорее, рассудок, прагматизм и забота о единстве общины. Миф используется для объяснения пограничных, экзистенциальных вопросов, на которые логос ответов не имеет: это жизнь, ее трагедии и страдания, ее смысл, смерть, судьба и прочее, логос же применяется для упорядочения и руководства в повседневных делах.

Слово *абас* («напрасный») может означать и игру, развлечение. В таких случаях цель, возможно, и наличествует, однако действия «человека играющего» бессмысленны, поскольку не приносят практической пользы ни в этой жизни, ни в загробной. Трактовка рациональности напрямую коррелирует с пониманием блага и пользы в исламе: «О вы, которые уверовали! Вино, майсир, жертвенники, стрелы – мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого, – может быть, вы окажетесь счастливыми!» [Коран 5:92 (90)].

Развлечения и игры – нерациональные занятия, следовательно, их надо осуждать, как и все, что не контролируется разумом. Особенно жестко, как правило, запрещаются азартные игры, ибо они прямо вредны с материальной и моральной точки зрения; однако жесткость запрета тут может варьироваться. Разрешены лишь три вида развлечений: стрельба из лука, верховая езда, игры с домочадцами.

Истинное противопоставляется не только ложному, но и заблуждению (*даляль*); показательно, насколько эти положения антагонистичны в отношении отрицания истины в европейском постмодерне, на смену которой приходит равноправие мнений. Посему игры, за исключением трех

вышеперечисленных, могут в исламе считаться заблуждением и потому быть запрещены. Опасения вызывало даже пение, что тем не менее при дворцах многих нобилей имело место. Иногда дозволялось пение без сопровождения музыкальных инструментов (в одном из хадисов музыка названа «свирелью Шайтана»). Были запрещены игра в шахматы и нарды. Об игре в нарды известен хадис: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Играющий в нарды как будто касается мяса и крови свиньи”» [110]; как известно, свинья в исламе – табуированное животное, поэтому хадис толкуется как запрет на игру в нарды. Однако, как и с отношением к пению, единого мнения об игре в шахматы и нарды в мусульманстве не выработано. И тут невозможно не отметить прямо противоположный постмодернистский тезис, согласно которому практически все может рассматриваться как игра, включая быт, сексуальность, спорт, политику, судебные тяжбы или войну, и уж тем более имеет чисто игровой характер культура; по мнению нидерландского культуролога Й. Хёйзинги, игра старше культуры и имеет всеобъемлющий, универсальный характер, а с утратой игрового феномена человечество рискует вернуться в дикость. Настоящая игра – это свободная деятельность, предполагающая, однако, соблюдение правил и отсутствие материального интереса [231]. Примечательно, что возникает и теория игр, первоначально раздел прикладной математики, приобретающая междисциплинарный характер и применяемая в экономике, международных отношениях, биологии, психологии, социологии, этике и так далее. В современной западной культуре игровой элемент является ведущим, если не сказать, что вся она сводится к иронии, насмешке, пастишу, имитации, подделке и рекомбинации цитат, поскольку «все уже сказано», к игре симулякрами – тысячными копиями того, что не имеет оригинала. Все эти феномены западной цивилизации совершенно чужды исламу.

Решение о том, какое деяние совершить, согласно мусульманской этике, полностью зависит от человека, поэтому отсутствие действия при намерении в определенных обстоятельствах простительно, однако, когда нет намерения

или ставится «напрасная», пустая или прямо греховная цель, такому человеку прощения нет.

Квалификация намерения и действия теснейшим образом коррелирует с базовыми этическими категориями добра и зла, при этом помыслу, мотивации, интенции придается практически онтологический статус.

Добро и зло – это не два равноправных начала в мире, как в манихействе, а практические выгоды, прибыток и потери, утраты («практическое» тут включает в себя легалистское начало и заботу о загробном существовании), духовные и материальные, и даже просто земные, посему они близки к понятиям «вредного» и «полезного». Причем добро и зло соотносительны и контекстуальны: если в явлении в данный момент и в данном случае перевешивает благое начало, то и явление (поступок, деяние) благое, если злое – то и явление злое, потому и оценки могут меняться.

Хорошо известно, что употребление алкоголя запрещено мусульманам шариатом: «Они спрашивают тебя о вине и майсире. Скажи: «В них обоих – великий грех и некая польза для людей, но грех их – больше пользы»» [Коран 2:216 (219)]. Однако если речь идет о спасении жизни, то за неимением других средств можно прибегнуть и к спиртному. Тут добро – спасение жизни – перевешивает зло, которое может принести алкоголь, а именно вред для здоровья, отвлечение от молитвы, утрату способности здраво мыслить и дурной пример детям. Такая трактовка добра и зла в этике ислама в некотором смысле сближается с новоевропейским принципом этического релятивизма и прагматизма, но совершенно противоположна постмодерну с его стиранием границ между добром и злом.

Аллах – исключительный источник добра и зла: «Если Бог пошлет тебе какое-либо бедствие, то Он только один может и избавить от него; и если пошлет тебе какое благо, то потому, что Он всемогущ» (Коран 6:17). «Скажи: Боже, царь царства! Ты даешь царство кому хочешь и отъемлешь царство у кого хочешь; Ты возвышаешь кого хочешь и унижаешь кого хочешь: благо в

Твоей руке, потому что Ты всемогущ» (Коран 3:26). А человек призван творить добрые дела.

Добро и благо – послушание Аллаху и вера Мухаммаду как пророку: «Люди! этот пророк принес уже к вам истину от Господа вашего, потому веруйте ко благу вашему; но если останетесь неверными, то <...> действительно во власти Бога небесное и земное; Бог – знающий, мудрый» (Коран 4:170). Человек слаб и потому может тяготиться добром, отторгать его, однако обязан следовать Закону независимо от собственных чувств.

Молитва – главная форма мусульманского ритуала, а потому – благое дело: «Верующие! совершайте молитвенные наклонения и преклонения: служите Господу вашему и делайте доброе; может быть, будете счастливы» [Коран 22:77 (76)]. «Совершайте молитву, давайте очистительную милостыню: что доброго предварительно сделаете вы для душ ваших, найдете то у Бога; потому что Бог видит, что делаете вы» [Коран 2:110 (104)].

Однако вера должна сопровождаться благочестивыми практическими делами: «Вы веруете в Бога и Его посланника, сражаетесь на пути Божием, жертвуя вашим имуществом и вашими душами: это лучшая для вас торговля, если понимаете» [Коран 61:11 (11)].

Мусульманское благочестие включает в себя и выполнение моральных норм: запрет злословия и пустой болтовни, прощение причиненного зла [Коран 4:148-149 (147-148)].

В Коране подчеркивается примат загробной жизни над земной и воздаяния в ней над мирскими делами: ««Здешняя жизнь есть только суета, призрак; но будущая жизнь есть лучшее благо для благочестивых. Не рассудите ли этого?» [Коран 6:32 (32)]. Но благополучие будет даровано благочестивому и при жизни: «А тем, которые были богобоязливы, будет сказано: что такое ниспослал Господь ваш? Они скажут: доброе. Тем, которые в здешней жизни делали хорошее, жилище в будущей жизни будет доброе: как отрадно жилище благочестивых!» [Коран 16:30 (32)]. Следовательно, правоверные не пренебрегают правильным обустройством и земной мирской

жизни [7:85 (83)], а добрые дела надо делать открыто: «Он дает мудрость кому хочет, и кому дается мудрость, тому дается великое благо; но об этом думают только умные. Какое бы пожертвование ни пожертвовали вы, и какой бы обет ни обещали вы, – Бог знает их; но за нечестивых нет заступников. Если вы открыто будете творить их и отдавать их бедным, то это будет еще лучше для вас: загладит вам ваши злые дела. Бог ведает, как что делаете вы. Не на тебе лежит обязанность руководить их, Бог руководит, кого хочет. Что ни жертвуете вы из добра вашего, жертвуете то для себя самих, как скоро жертвуете только потому, что ищете лица Божия. Что ни пожертвуете из добра вашего, вам сполна будет заплачено за то, и вы обижены не будете. – Пожертвования для бедных, которые терпят нужду на пути Божием; они не могут вести промыслов на земле; незнающий почтет их, по скромности их, богатыми; ты узнаешь их по их признакам: они не просят докучливо. Что пожертвуете из добра вашего, Бог то знает» [Коран 2:269-272 (272–274)]» [201, с. 158–159].

Благочестивым и добрым быть выгодно, потому что за это последует воздаяние: «Какое добро ни сделают они, не останутся невознагражденными за него: Бог знает боящихся Его» [Коран 3:115(111)]. И тут целесообразно отметить, что прагматическая выгода и моральная мотивация в европейской мысли издавна противопоставлялись. Свое классическое выражение это противопоставление нашло у И. Канта, который делил поступки на моральные и легальные. В «Критике практического разума» он указывал: «Суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что моральный закон непосредственно определяет волю. Если определение воли хотя и совершается сообразно с моральным законом, но только посредством чувства, каким бы ни было это чувство, которое надо предположить, чтобы моральный закон стал достаточным определяющим основанием воли, следовательно, совершается не ради закона, – то поступок будет содержать в себе легальность, но не моральность. <…> А так как, следовательно, ради морального закона и для того, чтобы предоставить ему возможность влиять на волю, нельзя искать

никакой иной мотив, при котором можно было бы обойтись без мотива морального закона, потому что все это создавало бы только пустое лицемерие, и так как было бы даже рискованно рядом с моральным законом допускать участие еще и други мотивов (как, например, мотива выгоды), – то нам ничего не остается, как только точно определить, каким образом моральный закон становится мотивом, и если он мотив, то что происходит с человеческой способностью желания, когда на нее оказывает воздействие это определяющее основание» [113]. Лишь поступки, совершенные согласно максиме всеобщего законодательства [113], являются моральными. Таким образом, то, что совершается ради выгоды, для классического Запада собственно моральным не является даже в случае формального соответствия нравственным нормам, хотя «человек экономический» всячески пытался согласовать выгоду и мораль, доходя в кальвинизме даже до утверждений, что упустить выгоду – не просто ошибка, а грех. Очевидно, что обсуждаемый нравственный принцип ислама противоположен классической западной версии соотношения выгоды и морали, однако достаточно близок принципам «человека экономического», появившегося в Европе в XV–XVI столетиях.

Добрые дела, согласно исламской этике, суммируются, и в Судный день мусульманин будет за это вознагражден: «Тем, которые предстанут с добрыми делами, тем будет добро за них: они в тот день будут безопасны от страха» [Коран 27:89 (91)]. Но и грешникам не следует унывать, ибо Аллах милосерден [Коран 73:20 (20)].

Главная добродетель мусульманина – единобожие (*таухид*). Поэтому даже просто страх наказания, а тем самым – признание единого Бога, – спасает грешника от ада. Вот что говорится в одном из хадисов. Пророк сказал: «Однажды жил человек, доходивший до крайностей. Когда к нему пришла смерть, он сказал своим чадам: «Сожгите меня, разотрите [пепел] в порошок и развейте по ветру: как бы не взял надо мной верх Господь и не подверг такой муке, какой не знал еще никто». Когда он умер, они так и сделали. Тогда Бог приказал земле: «Собери-ка воедино все его остатки, что в

тебе». Она так и сделала – и вот он пред Ним. Он спросил его: «Что подвигло тебя к тому, что ты сотворил?» И тот ответил: «Господи, трепет (*хашйа*) пред Тобой». И Он простил ему» [110].

Таким образом, без Господа нет ни праведной жизни, ни благоприятного определения судьбы человека после смерти. «Верующие и делающие доброе, – они самые лучшие из тварей» [Коран 98:7 (6)], а наилучший народ – мусульманская умма: «Вы самый лучший народ из всех, какие возникали среди людей: повелеваете доброе, запрещаете худое и веруете в Бога. И читающие Писание если бы поверовали, им было бы это лучше; есть из них верующие, но большая часть их – нечестивы» [Коран 3:110 (106)]» [110, с.161]. В связи с этим возникает вопрос об отношении ислама к государственности, каковой будет рассмотрен в следующем разделе.

2.4 Государство в исламе: основания для порождения фундаменталистской социальной доктрины

Социальная доктрина мусульманства прошла ряд этапов своего становления. Она основывается на немногочисленных по этому вопросу аятах и хадисах, в которых нет определения требуемой формы государства (республика, монархия и тому подобное); сама доктрина претерпевала изменения в конкретно-исторических обстоятельствах.

Нередко идеал мусульманского государства, а также реально существовавшие в истории и существующие ныне исламские государства называют теократией. Если под «теократией» подразумевать гражданскую власть церкви и священнослужителей, то такой теократии в мусульманских государствах нет, поскольку нет церкви и посредников между Аллахом и верующими. Если же «теократия» – это власть Бога, то с такой формулировкой мусульмане согласятся. Так или иначе, но первоначальная нераздельность религии и политики, зафиксированная в так называемом Мединском соглашении, считается «первой известной в истории письменной

конституцией» [114] исламского государства. Религиозные нормы стали правовыми. Считается, что законодательная власть принадлежит одному Богу, а все земные власти – лишь исполнители воли Всевышнего. На разных этапах развития доктрины различались лишь степень этой слиянности и характер сакральности главы государства, халифа или имама.

Государство понимается как идеальная религиозная община, в которой все ее члены являются и гражданами, и верующими. Духовное и светское начало сливаются и в личности правителя-халифа. Халифат возник в VII в. н.э. и в разных формах просуществовал вплоть до 1920-х годов; иными словами, практически на протяжении всей своей истории мусульмане или жили в халифате, или ориентировались на него как на точку стяжения мусульманских сил и образцов. Суннитская концепция государства преимущественно складывалась в VII–XI веках.

«Имам» – «человек впереди», «тот, кто ведет». В эпоху мусульманства имамом стали называть духовного руководителя, именно в этом смысле данное понятие употребляется в Коране: «И вот, Господь испытал Ибрахима словесами и потом завершил их. Он сказал: «Поистине, Я сделаю тебя для людей имамом». Он сказал: «И из моего потомства?» Он сказал: «Не объемлет завет Мой неправедных». И вот, сделали Мы этот дом сборищем для людей и надежным местом: «И возьмите себе место Ибрахима местом моления». И Мы заповедали Ибрахиму и Исмаилу: «Очистите Мой дом для совершающих обход, и пребывающих, и преклоняющихся, и падающих ниц!»» [Коран 2:118 (124)-119 (125)]. Мухаммад стал первым мусульманским имамом, а после его кончины его преемники, халифы, главы общины сосредоточили в своих руках и государственную, и религиозную власть. Однако до раскола мусульман на суннитов и шиитов слово «*имамат*» как обозначение верховной власти не употреблялось. Коранические понятия «*имамат*» (руководство молитвой) и «*халифат*» (преемство) достаточно поздно стали употребляться для обозначения мусульманского государства.

Абсолютным суверенитетом обладает Аллах, который дает поручение умме; последняя обладает суверенитетом «в отраженной форме». Умма избирает себе правителя, который обязан советоваться с «консультативным советом» (*Шура*), может законотворчествовать лишь в вопросах, по которым нет ответа в Коране и Сунне, несет ответственность перед общиной и в случае недолжного исполнения своих обязанностей может быть отстранен от власти. Пост халифа не передается по наследству, также халиф не назначается в качестве преемника. Считается, что основа его власти – договор с общиной, которую представляют *муджтахиды* – особая группа мусульман, знающих Закон и обладающих мудростью и чувством справедливости.

В реальности претендентов в эту группу никто не выбирал, несогласие рядовых членов общины с политикой халифа считалось смутой и жестко подавлялось, а формально критиковать и смещать халифа имели право *муджтахиды*. Если же сам глава государства был *муджтахидом*, он был не обязан подчиняться решениям консультативного совета *муджтахидов*, а мог с ним лишь ознакомиться; если он *муджтахидом* не был, то был обязан решениям совета подчиниться. У главы государства нет никаких привилегий и неприкосновенности – в этом отношении он, как простой мусульманин, обязан выполнять требования Корана и Сунны, а также подчиняться законоположениям, выработанным позже правоведами. Цель халифата – социальная справедливость в мусульманском понимании, исполнение исламского Закона, основа – прецедентное право. Такова доктрина. Практика бывала разнообразнее. С одной стороны, наличествовали требования подчинения верховного правителя общине, народу, принципы социальной справедливости, помощи нуждающимся и прочее, с другой – закреплялась власть элиты; формально дозволялось смещение правителя-деспота, однако в реалиях все обстояло гораздо сложнее и зачастую выливалось в ожесточенную борьбу за влияние и власть. Чистая теократия, вероятно, имела место при «праведных халифах», но затем, особенно при Буидах и Сельджукидах, случилось разделение духовной власти, которая

оставалась за халифами, и светской, перешедшей к султанам, которые, правда, должны были получать благословение у халифов; более того, в ряде случаев происходит сакрализация власти султанов. «Мусульманская умма возникла как альтернатива несправедливости и джахилии коммерческой Мекки, но в итоге была вынуждена стать империей, ибо в те времена абсолютная монархия была не только лучшим, но и, пожалуй, единственным способом сохранить мир» [8, с. 226]. А в тюрко-монгольской традиции вполне отчетливо реализовалось первенство светской власти над религиозной. В Османской империи религиозная и светская власть то сливались до неразличимости, то дистанцировались. В период колонизации в XIX — начале XX вв. в мусульманских странах усилилась тенденция к разделению светских и духовных властей по европейскому образцу, однако к концу XX столетия неожиданно для большинства европейских исследователей ведущим трендом оказалось слияние сакрального и профанного, религиозного и гражданского.

Что касается шиитов, то, по определению К. Армстронг, «столетиями трагическая смерть имама Хусейна вдохновляла шиитов уходить от политической деятельности (в знак протеста против системной несправедливости). В последние десятилетия она же подтолкнула их принять участие в политической борьбе и сказать нет тирании» [8, с. 226].

Сегодня степень слияния государства и религии в традиционно исламских странах может существенно различаться. Так, в 2010 г. предлагалось выделять семь групп государств: «1) страны, где исламскому духовенству принадлежит верховная власть (Иран); 2) государства, где исламские настроения весьма сильны, но формально политическая власть принадлежит не духовенству (Саудовская Аравия, Кувейт, Катар, Бахрейн и так далее); 3) светские авторитарные режимы (Ливия, Тунис), использующие ислам в целях светского носителя власти; 4) страны с мягкими, либеральными вариантами ислама, где власти вынуждены учитывать мнения мусульманского духовенства (Индонезия, Марокко, Иордания); 5) страны, где правительство практически находится в

состоянии гражданской войны с радикальными исламистами (Алжир, Киргизия, Узбекистан); 6) государства, которые подчеркивают свой светский характер и политически ориентируются на Запад или в некоторых случаях на Россию, которая с точки зрения мусульман является частью Запада; 7) Афганистан, в настоящее время (на 2018) оккупированный западными войсками» [117]. За прошедшее время ситуация менялась; так, в Ливии М. Каддафи установил особую форму мусульманского правления – джамахирию, был зверски убит в 2011 г., после чего страна распалась, там возросло влияние исламизма; но в целом неоднородность государств по степени интегрированности религии и гражданских институций понятна.

Социальная доктрина ислама, таким образом, отличается эгалитаризмом, ориентацией на прагматичные земные интересы и активизмом, солидарностью по религиозному признаку и в этом смысле – интернационализмом. Гейдар Джемаль специально отмечал, что для так называемого Исламского государства, запрещенного в Российской Федерации, характерно обеспечение «тылов» – наличие полиции, в том числе транспортной, образовательных учреждений и так далее – при игнорировании этнической принадлежности своих членов: значение имеет только принадлежность конфессиональная. На протяжении четырнадцати веков своей истории мусульмане основали много национальных государств. При этом следует помнить, что «согласно шариату, исламская нация – это умма» [118]. Уже бен Ладен ставил задачу объединить мусульман всего мира посредством *джихада*. Но «хотя в чьих-то глазах он и стал харизматическим народным героем, эдаким саудовским Че Геварой, в этой главной задаче он потерпел неудачу, – указывает исследовательница. – Показательны опросы Института Гэллапа, проведенные в период 2001–2007 гг. в 35 странах с большинством мусульманского населения. Лишь 7% респондентов считали теракты 11 сентября “полностью оправданными”; при этом имелись в виду сугубо политические мотивы; 93% респондентов осудили эти теракты, причем ссылались на Коран: убийству невинных людей нет места в исламе…

Интересно, была бы мусульманская оппозиция террору еще более сплоченной, если бы не политика, избранная Соединенными Штатами после теракта? Ведь даже в Тегеране прошли демонстрации солидарности с Америкой! И в это самое время Буш и Блэр начали свой жестокий ответ, который увенчался трагическим и незаконным вторжением в Ирак в 2003 г. И что получилось? Мир увидел новые картины страдания мусульман, причем Запад был в них уже не просто соучастником, а непосредственным виновником. Обсуждая несгибаемость «Аль-Каиды», следует помнить: ни одна фанатичная теория джихада не привлекла в лагеря Пешавара так много молодых мусульман, как вид страдающих собратьев по вере» [8, с. 224–225]. Следует отметить параллельность процессов в данном случае: если глобальный мир практически отменяет национальные государства в том их виде, в котором они сложились к XX веку, а решения, касающиеся всего мира, принимают транснациональные корпорации, которые локализуются «везде и нигде», то и религиозный терроризм принимает транснациональные формы.

2.5 Суфийский традиционализм и проблема суфийского фундаментализма

Влияние суфизма на развитие ислама велико и неоднозначно. Возникнув в среде аскетов, он был продуктом утонченного свободомыслия, но в то же время во многих мусульманских обществах занял нишу «народной религии». Слово «суфий» появилось в конце VIII–IX вв., впервые это прозвище получили аскеты из Куфы. Этот термин, возможно, происходит от арабского «*сафф*» (ряд), то есть суфии – «сидящие в первом ряду» перед Богом. Впрочем, существует несколько версий его этимологии: сами суфии интерпретируют его как производное от «*сафа*» («чистота»), «*савфа*» («избранные») или искаженным от «*суффа*» – скамья, на которой собирались сподвижники Мухаммада. Распространенными также являются версии о происхождении термина от «*суф*» – шерсть, грубая материя, в которую

одевались аскеты, подражание греческому «*sof*» («мудрость»), или даже некоторое сочетание букв с, у, ф, имевших сакральное значение по аналогии с ведийским «*аум*».

Распространенной традицией является приравнивание термина «суфизм» (*арабск.* «*тасаввуф*») к исламскому мистицизму. В самом деле, суфиями называли тех, кто стремился к непосредственному постижению истины через аскетические и мистические практики самого различного толка (даже через алкогольное опьянение; однако такие формы встречались редко и были маргинальными). Но этим понятие «суфий» не исчерпывается: еще английский дипломатический чиновник Дж. Грэм высказал следующее любопытное замечание: «на нас, вообще-то говоря, по меньшей мере в этой стране, смотрят как на разновидность суфиев, видя несоблюдение нами местных обрядов и форм общения, мысленное творение молитвы и достаточно строгое следование своим правилам поведения» [28], то есть термин «суфий» имел и социальное значение – он маркировал некоторые замкнутые сообщества, имевшие собственные, отличные от традиционных местных, обычаи и уклад жизни, включая «мысленное творение молитвы». «Словом, нынешний вольнодумец или современный философ, – продолжал Грэм, – в Европе предстал бы своего рода суфием в миру» [28].

Стоит отметить, что суфизм в целом оказался своего рода мостиком между исламом и философией, дав исламу возможность идейного обогащения через мистико-философскую традицию. «Философия суфизма своим возникновением обязана не только длительному внутреннему идейному (дофилософскому) развитию суфизма, но и влиянию основных философских течений арабского средневековья; в известной мере они определили характер и содержание задач, за решение которых взялись философствующие суфии» [201]. Причем, в отличие от более академической фальсафы, так и оставшейся в какой-то степени чуждым, «импортным» товаром для мусульманского мировоззрения, суфизм транслировал мировоззрение с высокой степенью

аутентичности, открыв возможность для синтеза расширявшего границы своего распространения ислама и других традиций.

Отношения между исламским мистицизмом и традиционным вероучением можно охарактеризовать как сложные и противоречивые, достаточно упомянуть лишь казнь Мансура аль-Халладжа. Ибн Араби, вероятно, наиболее влиятельный суфийский мыслитель, тоже не избежал конфликта с традиционалистыми: один из его эпитетов – *махид-дин,* то есть отклоняющийся от веры). Традиционалисты объявляли кафирами тех суфиев, которые, преследуя цель приблизиться к абсолютной истине (*хакика*), не считали необходимыми к исполнению нормы шариата или даже прямо демонстрировали вызывающее пренебрежение к ним. Ибн аль-Фарид оставил такие стихи: «Мне открывает тайну опьяненье, закрытую для трезвого ума»; «Мне сказали, что пьют только грешники. Нет! Грешник тот, кто не пьет этот льющийся свет» [8, с. 57]. Вообще темы изображения гносеологического акта в виде опьянения или в виде практически плотских любовных отношений были весьма подробно разработаны суфийскими поэтами. Причем в поэзии это принимало иногда открыто антиисламскую форму: «Друг, пойдем в кабачок – кровь к ланитам прильет, а в мечеть не ходи – там приют палачей» [229]. Не нужно быть специалистом по истории ислама, чтобы догадаться: реакция на подобные рассуждения была яростной и бросала тень подозрения на суфизм вообще.

В значительной степени поспособствовал коаптации суфизма в традиционный ислам авторитетный исламский богослов персидского происхождения аль-Газали. По его мнению, исламский мистицизм является органическим дополнением к исламу, которое способствует нравственному самосовершенсованию человека, хотя и соврешенно отвергал суфийскую идею единения с богом. Однако далеко не все мусульманские интеллектуалы были и будут с ним согласны.

С историей покорения Кавказа связано одно из явлений, выросших на суфийской почве, – мюридизм. *Мюридом* называют послушника, ученика в

суфийском объединении, который под руководством наставника (*шейха*) вступает на путь (*тарика*) постижения истины через систему аскетических и мистических практик. В отношении к *мюриду шейх* выступал как представитель Бога, и ученик полностью предавался его воле. В Чечне и Ингушетии мюридизм по основному принципу своего ритуального обряда, *зикру*, получил название «зикризм». Мюридизм, суфийская риторика которого приспосабливалась под идеологическую базу для достижения политических целей, тесно связывают с историей Кавказской войны, и поэтому его нередко пытаются использовать различные экстремистские силы. Наибская ветвь мюридизма работала на идеологическое обоснования военно-политической борьбы горных народов по созданию теократического государства, тогда как представители такрикатской концентрировались на аскетической форме религиозного поиска и были, в целом, аполитичны.

Суфизм – крайне неоднородное течение в исламе вообще и на разных этапах своего развития, в частности. Оппоненты, имея на то основания, обвиняли его и в консерватизме, и в революционности, и в поддержке колониализма, и в участии в антиколониальной борьбе, и в замшелом традиционализме, и в недопустимых новациях (*бида*), и в эскапизме, политическом квиетизме, и в чрезмерной ангажированности делами земного мира, непристойном активизме. Суфии бывали у власти – и подвергались жесточайшим репрессиям властей. Не раз они выступали открытыми оппонентами откровенно фундаменталистских движенй и организаций – напрмер, ваххабизма. Кто-то из реформаторов ислама вообще отлучает суфизм от мусульманства (на том, например, основании, что каждый аят Корана обращен к разуму, а суфизм – мистические учения и практики, в которых «сердце» выше разума; что «чистый» ислам не признает святых как посредников между Богом и другими людьми, а для суфиев такая вера характерна). Рене Генон, напротив, считал, что присущая всем религиям изначальная матрица (Примордиальная Традиция) в чистом виде сохранилась лишь в суфизме, а модернисты склонны полагать, что суфизм – средневековый

предрассудок. Так можно ли считать фундаменталистскими такие разные суфийские учения и практики?

Некоторые исследователи приписывают суфиям антропоцентризм и на этом основании относят данные течения к фундаментализму. В связи с этим целесообразно рассмотреть основной концепт антропологии суфизма – учение о Совершенном Человеке.

Следует отметить, что сегодня не существует общепринятого понимания суфийского учения о Совершенном Человеке. Это, по-видимому, связано, во-первых, с тем, что у самих суфиев не было единства по этому вопросу; во-вторых, с трудностями понимания сложного символического, метафорического языка суфийских трудов; в-третьих, с проблемами общеметодологического характера: как исследователю с логикой модерна проникнуть в «логику» премодерна, совершенно отличную от современной.

Саму идею Совершенного Человека впервые высказал аль-Араби (1165–1240 гг.). Н.Д. Нуртазина [176] справедливо отмечает «вертикальность» в определении Человека: «Совершенство «ал-инсан ал-камил» определяется не сравнением <…> с достоинствами других членов социума, а соотнесенностью с Абсолютом, высшей степенью близости к Аллаху, ибо критерий идеальности, находящийся вне или по крайней мере значительно выше нормативов (даже если они освящены религией), не «от мира сего», он обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом «я»». Но далее она сводит мусульманский идеал человека к «горизонтали» – к высокоразвитой в моральном отношении личности, то есть трактует совершенно в духе модерна.

Р.М. Шукуров [243] анализирует трактовку этого учения двумя известными суфиями, считая их главными разработчиками учения в персоязычном мистическом богословии: это ʿАзиз ад-Дин Насафи (XIII–XIV вв.) и Махмуд Шабистари (ок. 1287–1320 гг.). «Вселенная, весь тварный мир в целом, включая макрокосм <…> и микрокосм <…>, – указывает исследователь, – есть не что иное как Зерцало, обращенное к

Богу… явление Божества в мире имеет выраженный *эстетический* аспект» [243] (курсив автора. – А.В.). И добавляет: «…гностическая концепция Махмуда Шабистари описывает мир как бесконечную последовательность зерцал, разнонаправленных, а потому и по-разному отражающих мир, человека и Самого Творца, и даже содержащих отражения друг друга: мир как зерцало, человек как зерцало, Бог как зерцало, небытие как зерцало, текст книги как зерцало, знаки и знамения (āyāt) как зерцало и так далее. Конечная цель всего этого множества зерцал состоит в отражении абсолютного бытия Бога во всей его полноте» [243].

Мир – это явленная в творении красота Абсолюта-Творца, которой Абсолют «любуется». Суфий же стремится обрести эту красоту, как любящий стремится к предмету своей любви. При этом «Красивый» – одно из имен Бога. Абсолют отображается и в человеке, и в мире, притом и семантически, и структурно, но в этих иерархиях есть соподчиненность, градация классов бытия. Р.М. Шукуров подчеркивает, что, согласно уже упоминавшемуся выше хадису, «воистину Бог сотворил Адама по своему образу», если толковать его как сообразность человека Богу и распространять на все человечество, как Ибн Араби, то и понятие совершенства также присуще не только Аллаху, но и миру, и человеку. При этом исследователь указывает: «Каждый из разрядов бытия, как то минерал, растение, животное, имеет свою собственную степень совершенства: медь или железо менее совершенны, чем золото, трава менее совершенна, чем дерево, кошка менее совершенна, чем обезьяна и так далее. Причем каждая наивысшая степень в своем классе обладает чертами следующего за ней, иерархически высшего разряда, как бы связывая различные классы бытия. <…> Каждый элемент мира, являясь продуктом эволюции, прогрессирующего развития материи, аккумулирует в себе совершенства предшествующих ступеней развития материи, но лишен характерных черт тех разрядов, что выше его» [243]. В тварном мире наибольшим совершенством обладает человек, а вселенная может и должна пониматься в антропоморфном смысле, как «большой человек», как

«совокупный человек». Более того, у Махмуда Шабистари мир выступает как мать, а человек – как плод в ее чреве.

Для каждого класса бытия совершенство – это полная развернутость его потенций. Посему не всякий человек является Совершенным Человеком. В мире есть избранные (*хасса*), которые, в отличие от обычных людей (*джумхур*), становятся святыми, причем это не зависит от социального происхождения. Во главе корпорации святых стоит Совершенный Человек, но кто он – это тайна (поскольку низшие классы бытия ничего не знают о высших, хотя все знают о низших), тайна, которую знает только Бог. «“Совершенный” (kāmil) или “завершенный” (tām) человек (mard, insān), сам по себе является плодом возврата всего тварного мира и возвратного волевого усилия человека к своему Творцу, к Абсолютному Совершенству» [243].

Таким образом, достаточно очевидно, что никакого антропоцентризма в понимании модерна в суфизме нет и быть не может. Речь там идет о том, как человеку пережить Божественное Откровение: пережить, как у всех мистиков, а не познать логически, разумом; Божественное Откровение, а не себя и внешний мир. Можно проводить сравнительный анализ, например неоплатонизма и суфизма. Можно находить параллели между суфизмом и учением Николая Кузанского с его идеями о том, что в земном существе потенции мало реализованы и все человеческие потенции реализованы быть не могут, поскольку, становясь именно таким, а не другим, человек отсекает все прочие возможности и в этом отношении максимальная человечность, так сказать, человек в своей полноте – это абсолютная слитность с Богом. Суфийская картина мира – теоцентрична, и в этом ее радикальное отличие от эпохи Нового времени. И пусть суфии сегодня используют самые современные технологии, например интернет, социальные сети, как в конце XIX – начале XX вв. использовали книгопечатание, публикуя суфийские труды и переводя их, так что если прежде эти труды были в рукописях доступны очень немногим, то теперь могут читаться любым желающим и читаются в массовых масштабах, суфизм вряд ли может быть отнесен к

фундаменталистским течениям. История понимается в современном суфизме не как цепь великих уникальных событий посюстороннего мира, развивающихся по восходящей линии, что характерно для модерна, а как регресс (Рене Генон), разум – как очень несовершенный способ познания, гуманизм, основанный на утверждении, что человек не нуждается в Боге, им отвергается по определению, культ инноваций ему чужд, как и постмодерные трактовки своеволия индивида как первичного звена в истории, свободы как произвола, совершенно чужды суфиям и отрицание истины и всякой иерархии в постмодерне.

В начале Нового времени суфии, учения которых расцвели в XIII–XIV вв., переживая в своем мистическом экстазе заново, как они полагали, духовные откровения Пророка, считали тем не менее, что остаются в рамках исламского архетипа, уверенные в том, что такое экзистенциальное *ad fontes* традиционным путем к истине. К. Армстронг, например, считает поздний суфизм прологом к фундаментализму и указывает: «Веками суфии учили своих прихожан воспроизводить магометанскую парадигму в собственной жизни и утверждали, что путь к Богу ведет через творческое и мистическое воображение: человек обязан создавать богоявление собственными силами, и созерцательные дисциплины суфизма должны ему в этом помочь. В конце XVIII – начале XIX в. эти реформаторы, так называемые «неосуфии», сделали еще один шаг вперед. Они стали учить простой народ полагаться исключительно на собственные познания, не руководствуясь мнением богословов и ученых клириков. Ибн Идрис[1)] дошел до того, что оспаривал авторитет всех мусульманских мудрецов и святых до единого, за исключением Пророка. Таким образом он побуждал мусульман ценить новое и избавляться от привычки преклонения перед авторитетами. Целью этих мистических исканий было не единение с Богом, а глубинная идентификация с Пророком-человеком, сумевшим идеально раскрыться навстречу

[1)] Ахмад ибн Идрис (1780–1836) – марокканский суфий.

божественному. В этом подходе ощущались зачатки эпохи модерна. Несмотря на то, что неосуфии по-прежнему обращались в прошлое, к архетипической личности Пророка, они порождали новую, гуманистически, а не трансцендентно ориентированную веру и побуждали своих учеников ценить не только старое, но и новое. Ибн Идрис никак не контактировал с Западом, ни разу в своих трудах не упоминал Европу и знаниями о Западе, равно как и интересом к нему, не отличался. Тем не менее к некоторым принципам европейского Просвещения он пришел сам, постигая их с помощью мистических дисциплин суннитского ислама» [9, с. 68-69].

Одна из главных обязанностей мусульманина – создание справедливого общества. Вопрос в том, как представляют себе это общество и какие пути к нему предлагаются. Идеалом в исламе всегда является первоначальная община, созданная Пророком, а путь к нему – это джихад. Однако в разных конкретно-исторических обстоятельствах такое воспроизводство первообразца может интерпретироваться и как республика, и как империя, султанат и тому подобное, а *джихад* – и как сохранение традиции, и как «очищение» ее, и как духовные усилия, и как воинствующий путь насилия и принуждения. Так, после ужасов монгольских нашествий XIII века стремление восстановить и сохранить традицию, считать законы незыблемыми и навек установленными Богом, а не изменяемыми по воле людей, оказалось совершенно естественным и оправданным для мусульманских стран: «Османская и Сефевидская династии были связаны с колоссальным сдвигом эпохи монгольских нашествий – обе они зародились в воинствующих сообществах “газу”, возглавляемых военными вождями и часто связанных с суфийскими орденами, возникшими на разгромленных землях. Своей силой, красотой, культурным развитием эти империи демонстрировали состоятельность исламских ценностей и несокрушимость мусульманской истории.

Однако после подобной трагедии естественный консерватизм, присущий премодернистскому обществу, должен был только окрепнуть.

Люди бросили все силы на медленное и мучительное восстановление утраченного, вместо того чтобы вырабатывать новшества» [9, с. 68-69].

Но и в мусульманских странах, в эпоху позднего модерна в особенности, имели место различные реформаторские движения и прямые бунты против порядков модерна. Так, в Турции после прихода к власти Ататюрка в 1923 году и установления светского режима глава одного из суфийских орденов поднял восстание, которое было подавлено через два месяца. Суфием был и Хасан аль-Банна (1906–1949 гг.), египетский политик и реформатор, еще в юности потрясенный социальной несправедливостью, засильем британцев в родной стране и нищетой трудящихся египтян, основатель общества «Братья-мусульмане», считавший главными задачами образование и воспитание в духе истинного ислама, мирное распространение мусульманства по всему свету и отвергавший путь насильственного захвата власти, которая должна быть выборной и подотчетной народу, создавший целую контркультуру с сильной социальной программой и убитый в конце концов за свою религиозную деятельность. В 1943 году у «Братьев-мусульман» появилось террористическое крыло – «Секретный аппарат», которое в 1948 году организовало волну погромов в стране, завершившуюся убийством премьер-министра, в результате чего само общество «Братья-мусульмане» подверглось репрессиям. О «Секретном аппарате» известно очень мало, но говорят, что основатель обшества категорически возражал против деятельности этой организации и был в ужасе от политических убийств, что не помешало застрелить его самого прямо на улице – возможно, по заказу правительства. В 1954 г. «Секретный аппарат» устроил покушение на Насера, главу государства, и это послужило причиной очередного разгрома и запрета «Братьев-мусульман», что в итоге привело многих мирно настроенных членов общества к суннитскому фундаментализму и терроризму. После гибели Банны движение возглавил философ и писатель Сейид аль-Кутб, который был казнен в 1966 году. Ныне в одних странах организация «Братья-мусульмане» является

легальной, в других считается террористической и запрещена (в том числе и в России).

Сусило Бамбанг Юдойоно, 6-й президент Индонезии, поддерживал суфийские движения в противовес исламскому фундаментализму. Он посетил крупное собрание суфиев в январе 2013 года [334] и выступил с речью, в которой назвал суфизм «религиозным, спокойным и подходящим путем решения споров, конфликтов и столкновений в обществе и нации».

Существуют и противоположные мнения. Так, авторы книги «Суфизм и «модерн» в исламе» пишут, что часто исследователи склонны считать суфизм умеренным движением в отличие от религиозных радикалов, однако есть мнение таких исследователей, как религиовед Дж. Хауэлл и антрополог М. ван Брюйнессен, находящих параллели между суфийским и евангелическим фундаментализмом. Они утверждают, что в суфизме есть такие особенности, которые позволяют оценивать его как фундаментализм [354]. В качестве фундаменталистских рассматриваются ревайвализм шейха Ахмеда Куфтару (1915–2004 гг.) в Сирии и другое.

Однако следует сказать, что в большинстве случаев в суфизме нет социально-политической теории и идеологии, нет сакрализации каких-либо текстов, кроме Корана и Сунны, в целях формирования политического идеологии, направленной на перестройку общества, нет и стремления к революции, но есть упование на самосовершенствование людей.

Таким образом, есть основания говорить о том, что в разных исторических и социальных обстоятельствах суфийские организации могут быть как мирными и традиционалистскими, так и вырождаться в радикализм и терроризм. Некоторые аспекты суфизма могут быть трансформированы в радикальный исламизм и фундаментализм, как это было в случае с Хасаном аль-Банной, но дело здесь было не в суфизме, а в человеке. Существование суфийского фундаментализма представляется необоснованным.

Глава 3
Становление и развитие христианского фундаментализма

Данную главу целесообразно начать, ориентируясь не на хронологию, а на актуальность событий. 7 октября 2017 г. на ряде европейских языков было опубликовано Парижское заявление видных европейских интеллектуалов с заголовком «Европа, в которую мы можем верить» [251]. Представители разных стран континента утверждают, что Европа находится на краю гибели, а ее возрождение следует начать с богословского самопознания, а именно: с осознания своих христианских корней. Когда такое заявление делают не религиозные фанатики, а известные мыслители, это говорит о многом. Если в позднем модерне и в эпоху постмодерна достаточно долго считалось, что религия более не может быть мейнстримом и останется частным делом и маргинальным явлением, то ныне уже так думать невозможно. Появление документа характеризует ситуацию, в которой развивается фундаментализм в Европе сегодня.

Заявление начинается с утверждения, что «Европа – наш дом» [251], и другого не будет. Но «дом» не рухнет только в том случае, если его обитатели не забывают о «фундаменте». Для Европы это христианство, а также классическое наследие Древнего Рима и Древней Греции с их традициями демократии и права, которые европейские страны развивали в эпоху модерна в разнообразнах формах, будь то империи или национальные государства. Однако, говорят авторы Заявления, появилась и получила организационное воплощение идея «ложной Европы», «псевдо-Европы» в виде ЕС и насаждаемых им норм, которая требует отказа от своих корней и традиций, от «фундамента», считая такое «сиротство» высшим достижением европейской цивилизации и стремясь лишить европейцев дома, претендуя на статус нового культа вместо культа христианского, на статус универсального сообщества, им не являясь. Защитники псевдо-Европы верят в неизбежный «прогресс», в

результате которого будет создан социум без национальностей и без национальных культур при подавлении всякого несогласия «во имя свободы и толерантности». Солидарность и гражданское общество, традиционные для настоящей Европы, должны стать основой противостояния угрозе такого уничтожения общего «дома». Христианство содействовало реальному культурному единству Европы, сама идея достоинства человека и равенства людей независимо от их пола, расы, места в социальной иерархии и прочее восходит к христианству и удерживается им; и в самом деле, можно добавить, что без такого обоснования сторонники европейского «прогресса» действуют согласно известному невозможному силлогизму В.С. Соловьева: «Человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга».

Но сейчас подлинная Европа в опасности. Национальный суверенитет, противостояние тирании разного рода, космополитизм, предполагающий патриотизм и гражданственность, живое христианское и классическое наследие уходят, вытесняются. Европейцы теряют свой дом, «потому что лжеевропейцы строят свой лжехристианский мир универсальных прав человека», где торжествует поддельная свобода, при которой культура именуется репрессивным подавлением личности, а реальные репрессии – политкорректностью. Широко распространены индивидуализм, одиночество и чувство бессмысленности жизни. При хвастовсте неслыханной свободой жизнь европейцев становится все более и более несвободной, зарегулированной и сопровождаемой репрессиями против тех, кто осмелился выражать несогласие с политикой ЕС. Навязывается неоправданная унификация правил ведения бизнеса, образовательных программ и даже форм подачи новостной повестки дня в медиа, сужается одна из важнейших свобод эпохи модерна – свобода совести, и теперь критические высказывания в отношении ислама, иммиграции, по сути, запрещены по соображениям политкорректности. Провозглашенный единственно верным учением мультикультурализм (все культуры, включая религии, равны, никакая не выше и не лучше) показал свою полную несостоятельность: иммигранты в массе

своей не вписываются в европейское сообщество, продолжая жить по собственным законам, зато пользуются всеми его социальными благами. Европейцы, таким образом, должны согласиться на то, чтобы Европа стала колонией пришельцев («иммиграция без ассимиляции есть колонизация»), совершить «коллективный акт самопожертвования». На самом деле правящие классы считали европейскую культуру превосходящей в отношении культуры мигрантов, но молчали об этом, предполагая, что ассимиляция произойдет легко и быстро, – но этого не случилось. Тем не менее технократическая и моральная тирания поддельной Европы ужесточается. Однако при отброшенных за ненадобностью высших идеалах и патриотизме общество не способно себя защитить, а «гражданское доверие и социальное единство не порождаются бесконечной риторикой и безличной экономической системой доминирования гигантских международных корпораций», равно как потребительством и развлечениями. Победила культура нигилизма, которая порицает все свое. Европейские университеты, составлявшие славу континента в прошедших веках, теперь учат отказу от своей истории, называя это «критическим мышлением», а исповедание данного кредо стало признаком «просвещенности». Культура нигилизма, лишая людей идентичности, отвращает их от создания семьи и рождения детей – но христианство понимало брак как естественный социальный и сакральный институт, основанный на любви и взаимной помощи союз мужчины и женщины, в котором воспитываются дети, и общество однополых «браков» без детей не имеет будущего, не говоря уж о греховности подобных сожительств, именуемых в Библии «содомией». Однако альтернатива такому развитию есть.

Прежде всего следует отбросить ложную «религию»: поддельная Европа – это лжерелигиозный институт со своей догматикой и анафемами. Для освобождения от морока лже-Европы следует «заново провести секуляризацию европейской общественной жизни», и прежде всего отказаться от манипулятивного языка, скрывающего реалии, от предвзятости и

восстановить возможность открытых публичных обсуждений острых вопросов. Нужен новый вид государственного управления и иной тип государственного деятеля, служащего благу своего народа и чтящего традиции, – которые не станут вести народы в крестовый поход за псевдорелигиозный утопический мир без границ, а возродят национальное единство и солидарность. Родители и учителя, а не некие эксперты, обязаны воспитывать своих подопечных. Следует отказаться от избыточного эгалитаризма, «здоровая демократия требует социальной и культурной иерархии, которая мотивирует стремление к совершенству и чтит тех, кто служит общественному благу». Необходимо восстановить в своих правах мораль: свобода не означает одобрения порока. Рынки должны иметь социальные измерения. «Следует реформировать систему образования таким образом, чтобы она транслировала нашу общую культуру, а не превращала молодежь в нигилистов». Надо возродить высокую европейскую культуру, которая бы, с одной стороны, противостояла «культуре денег», с другой – «культуре черни» (массовой культуре); проводить взвешенную социальную политику, которая поощряла бы брак как союз мужчины и женщины, деторождение и воспитание следующих поколений. Парижское заявление заканчивается призывом интеллектуалов к европейцам сделать свой выбор и взять ответственность за судьбы Европы на себя. Подлинная Европа – это Европа наций, каждая из которых передает своим детям национальные традиции, а также общеевропейское наследие, которое получила сама.

Такое заявление – симптом большого неблагополучия в постмодерной Европе. Интеллектуалы, мыслящие люди модерна и постмодерна, зовут вернуться «к истокам» – к христианским корням культуры, и только на этой основе, как они полагают, можно Европу возродить. Их называют «ностальгирующими фашистами», однако следует признать, что сходным образом ныне думает европейское большинство, а интеллектуалы лишь формулируют общественное мнение. Подобный подход можно было бы назвать традиционалистским, если бы не стремление радикально переустроить

общество целого континента, которое высказывают сами люди модерна. Также целесообразно принять во внимание остроумное замечание: «Если постмодернисты критикуют Модерн слева, то традиционалисты – справа. При этом дистанция последних по отношению к Модерну неизмеримо больше, чем у первых, что делает традиционализм более эффективной методологией. Именно традиционализм, в таком случае, является подлинным Постмодерном, так как то, что обычно называют этим термином, заражено самим Модерном» [251].

3.1 Американский евангелический фундаментализм: история и современность[1)]

Благодаря частотности употребления в СМИ слово «фундаментализм» прочно ассоциируется у широких масс людей с исламскими террористическими группировками, хотя это неверно.

Термин «фундаментализм», как правило, обозначает особую приверженность учения или идеологии базовым, «фундаментальным» принципам, идеям или текстам, являющимися основой какого-либо учения или течения, часто в упрощенном толковании. Слово «фундаментализм» связано с латинским fundamentum – «основа», «основание», «фундамент». Религиозными фундаменталистами чаще всего называют сторонников «очищения» вероучения от более поздних нововведений, наслоений и заимствований и возврата к его «истокам», «корням». Фундаментализм как тип христианской религиозности восходит к движениям американских протестантов XVIII века.

[1)] Основное содержание данного параграфа изложено автором в публикации в рецензируемом издании Волобуев, А.В. Становление и развитие религиозного фундаментализма : социально-философские аспекты / А.В. Волобуев // Гуманитарный вестник. – 2017. – № 11 (49). – С. 34-40. – ISSN 2306-8477, а также Волобуев, А.В. Американский фундаментализм: история и современность / А.В. Волобуев // Автомобиль. Дорога. Инфраструктура. – 2018. – № 2 (16). – С. 30-42. – ISSN 2409-7217.

Фундаментализм – это не консерватизм. Как уже указывалось выше, фундаментализм является одним из вариантов ответа на вызов модернизации и, как мы демонстрировали в совместной статье с Е.С. Кузиной, продиктован поиском идентичности [66].

Существует обратная зависимость между уровнем экономического развития общества и уровнем его религиозности, но США представляют собой ярко выраженное исключение из этого правила, что заметил еще С. Хантингтон. США – развитое постиндустриальное общество, тем не менее около 90% населения верят в Бога [186], что делает США одной из самых религиозных стран мира. В США религия, согласно конституции, является частным делом, но она по-прежнему играет огромную роль в общественной и политической жизни. «Наглядным примером этой роли может быть то, что наличие твердых религиозных убеждений у человека, претендующего на пост президента страны, до сих пор считается необходимым» [129].

Религиозный фундаментализм, и, в частности, фундаментализм евангелических церквей, связан с потребностью вернуться к первоосновам, аутентичной вере, которая якобы «испорчена» позднейшими искажениями и напластованиями. Термин «фундаментализм» возник в протестантизме в начале XX в., и до сих пор исследователи дискутируют о его определении. Но фундаменталистское движение родилось значительно раньше. Так, феномен «ревайвализма» (*англ*. revivalism) появляется в середине XVIII столетия (1730–1770 гг.)» [129].

Становление американского евангелического фундаментализма

В ревайвализме выделяют несколько этапов, или течений. Это Первое Великое пробуждение (1730–1740 гг., Новая Англия); Второе Великое пробуждение (1787–1860 гг., США); начало XX века; 2-я половина XX века. Ревайвалисты верили в необходимость нового пробуждения религиозного духа верующих, делая акцент на личном общении с Богом. По описаниям современника, священника-кальвиниста Дж. Эдвардса, собрания ревайвалистов первого этапа отличались предельной экзальтацией: «Люди

бросали работу и целыми днями читали Библию. За полгода три сотни горожан пережили мучительное «второе рождение». Они испытывали головокружительные взлеты и падения, иногда чувствуя себя настолько подавленными, что «падали в пропасть, придавленные чувством вины и лишенные, как им уже казалось, божьей милости». А потом «разражались смехом и слезами, которые невозможно было остановить и которые перемежались громкими рыданиями». Волна уже постепенно сходила на нет, когда проповедник-методист Джордж Уайтфилд (1714–1770), поездив по колониям с проповедями, вызвал вторую волну. Во время проповедей люди теряли сознание, рыдали и разражались воплями, церкви сотрясались от возгласов тех, кто вообразил себя спасенными, и от стенаний тех несчастных, кто счел себя навеки проклятым. Нельзя сказать, что в подобный экстаз впадали одни невежды и простаки. До такого же исступления Уайтфилд доводил слушателей в Гарварде и Йеле, а закончил он свой тур в 1740 г. проповедью перед 30 000 человек в городском парке Бостон-Коммон» [9, с. 105-106]. Некоторые кончали жизнь самоубийством, посчитав, что они не удостоились благодати и не прошли через «второе рождение», то есть спасены быть не могут и обречены на адские муки. Целью первых ревайвалистов было установление Царства Божия на Земле (что, с точки зрения ортодоксального христианства, является ересью, поскольку будущее Царство Божие наступит в результате Второго Пришествия Иисуса Христа, это дело Божие, но никак не дело рук человеческих). Однако в период Первого Великого пробуждения ревайвализм был далек от политики, он не призывал к освобождению от британского владычества или к установлению демократических институтов, хотя объективно и подготовил почву для Американской революции 1775–1783 годов. Экстаз, переживаемый во время таких радений, считался «вторым рождением» и благодатью Божией, открывающей Истину. С этим не могли согласиться церковные институции, делавшие акцент на рационализме в делах веры, что в результате привело к религиозным расколам. Как пишет Н.В. Ревуненкова, «Великое пробуждение»

стремительно ослабило официальную церковь, господствующее положение церковных конгрегационалистских институтов и влияние догматической теологии. Оно указало на потребность возвратиться к христианству еще более чистому, чем пуританизм, и не предписанному сверху» [190]. К экзальтированности переживших «второе рождение» тяготели широкие народные слои, чаще всего малообразованные, интеллектуалы же накануне радикальных социальных перемен испытывали желание «опрощения», поэтому антиинтеллектуальный дух в Пробуждениях стал очевиден с самого начала.

Во время Американской революции, результатом которой и стало образование США, имел место альянс секуляризма и религиозности, а светские власти успешно пользовались христианской лексикой, объявляя деятелей Англии исчадиями ада. После революции церковь была отделена от государства. С одной стороны, это был основной тренд государственного строительства эпохи модерна, с другой – сыграли роль прагматические соображения: конфессиональная принадлежность жителей США была настолько разной, картина оказалась настолько пестрой, что объяви власти какую-нибудь конфессию в качестве государственной религии, они потеряли бы большинство избирателей, принадлежавших к другим конфессиям. Тем не менее к середине XIX столетия США были христианской страной. Появился феномен сакрализации нового государства, революция объявлялась битвой рая с адом, а американцы – богоизбранным народом. Для ревайвалистов Второй волны была характерна ненависть к рационализму в любой форме, радикальный антиинтеллектуализм и политическая ангажированность. Проповеди новых ревайвалистов «не отличались чинностью и благопристойностью, они проходили бурно, шумно, с бурей эмоций. Проповедники переделывали христианство на новый, популярный лад, неизмеримо далекий от рафинированного этоса века Просвещения. Они водили факельные шествия, собирали толпы народа, ставили огромные шатры за городом, их собрания напоминали обширный палаточный лагерь.

Появившиеся в это время как новый музыкальный жанр евангельские песни (госпел) доводили толпу до экстаза, люди рыдали, яростно качались взад-вперед, издавали восторженные вопли… Проповедники апеллировали не к разуму – напротив, они делали упор на сны и видения, знаки и чудеса – все то, что порицали ученые и философы Просвещения. И тем не менее <…> они отказывались рассматривать прошлое как кладезь премудрости. Они не были традиционалистами, они были людьми эпохи модерна и считали, что человека нельзя сковывать схоластической традицией. Люди как сыны Божьи свободны, и, вооружившись здравым смыслом, они сами могут извлечь для себя истину из простых фактов Священного Писания… Новые проповедники ополчились на аристократию, власть предержащих и ученое духовенство. Они акцентировали внимание на эгалитаристских настроениях Нового Завета, утверждавшего, что в христианском сообществе последние станут первыми, а первые – последними. Господь дарует озарение людям простым и необразованным – ведь ни Иисус, ни апостолы университетов не кончали» [9, с. 115–116]. Если в годы Первого пробуждения формировались высокомерие и презрение к членам других христианских конфессий и деноминаций, чувство богоизбранности своей секты, то в эпоху Второго пробуждения теология ненависти, кроме явного антиинтеллектуализма лидеров, пополнилась идеей политической избранности: они стремились преобразовать все общество. Знаменательно, что первые поселенцы принадлежали в основном к протестантским деноминациям; тут целесообразно напомнить, что протестанты считали разум в отношении познания Бога бессильным (при этом ни о каких экстатических состояниях в основных деноминациях вроде лютеранства и речи быть не могло), зато в остальном были людьми рассудочного толка, прагматиками и рационалистами; тем сильнее качнулся маятник в обратную сторону в США. Проповедники Второго пробуждения упрощали и зачастую вульгаризировали христианское вероучение, на словах ратовали за права народа и «простую церковь», а их власть в организациях была диктаторской, сами они

становились очень богатыми людьми при том, что призывали бороться с невежеством и сумели пробудить в простых людях чувство собственной значимости, – что выглядит парадоксом, но является фактом. Массовое распространение этоса Нового времени с его антропоцентризмом, демократизмом, доминированием логоса, интерпретацией мифа в терминах рацио шло в США прежде всего через религиозные организации, а не через светские, как в Европе.

К концу XIX — началу XX вв. в мире нарастали апокалиптические настроения. Принципы модерна, как и основы религии, переживали радикальный кризис, который протестантские деноминации пытались преодолеть как бы путем догоняющего развития приобщением к пошатнувшимся принципам эпохи модерна, логосной, буквальной интерпретацией Св. Писания, попытками выстроить религиозные догмы как научные положения, сделав религиозную Истину столь же доказательной, как истины научные. При этом их позиции крайне противоречивы. Во-первых, рационализация мифа никогда не бывает успешной – по определению; во-вторых, параллельно с пиететом к «научности» пророки фундаменталистского протестантизма в США страдали недоверием к «умникам» – экспертам, ученым, специалистам: истина должна была быть простой и доступной самым малообразованным массам.

Активизируются милленаристские и премилленаристские течения. Согласно учениям некоторых из них, не все обречены переживать ужасы Судного дня: избранные (пережившие «второе рождение» – born again) будут взяты на небо перед началом Конца.

В это же время ревайвалисты уже основывают образовательные учреждения и иные институции (Библейский институт Муди в Чикаго, Нортвестернский библейский колледж, Библейский институт в Лос-Анджелесе). В США, изначально протестантской стране, к XX веку появляется все больше католиков, людей с иным менталитетом, которых, так сложилось исторически, в США традиционно воспринимали как «папистов»,

«врагов» и которые начинают играть все более заметную роль в общественной жизни – настолько заметную, что в своей последней книге «Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности», изданной в 2004 г., С. Хантингтон уже всерьез опасается за идентичность Америки.

Первая мировая война окончательно разрушила веру эпохи модерна в прогресс, науку и технику как гуманистические средства по определению, культ разума и идею высшей ценности человеческой жизни. Люди ищут новые ценности, и верующие тут не исключение. Перед ними «стояла задача, схожая с той, что выпала на долю представителей первого осевого времени (около 700–200 гг. до н.э.), обнаруживших нежизнеспособность язычества в обрушившихся на них переменах и выработавших взамен основные конфессиональные вероучения, – теперь это было второе осевое время, бросившее людям такой же вызов. Как и поиски решения любой творческой задачи, обретение модернистской (а затем и постмодернистской) веры продвигалось неимоверно тяжело. Эти искания продолжаются и по сей день, приемлемого или хотя бы удовлетворительного решения до сих пор не найдено» [9, с. 106]. Фундаментализм имеет непосредственное отношение к таким поискам.

В 1910 г. были опубликованы пять догматов, которые считались тогдашними пресвитерианцами Принстона основами веры. Это:

- непогрешимость Святого Писания;
- непорочное зачатие Христа;
- искупление на кресте Христом грехов людей;
- Его телесное Воскресение;
- подлинность чудес.

В 1910–1915 годах был издан двенадцатитомный труд под названием «Основы» («The Fundamentals»), сборник статей с изложением евангелического вероучения и критикой новомодных идей «высшего критицизма», либеральной теологии, католицизма, социализма, атеизма, учения мормонов, спиритизма, теории эволюции и других, основана

Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация (ВХФА), которая объединила евангелические организации.

Самыми скандальными историями в борьбе американских фундаменталистов с научными теориями стали так называемые «обезьяньи процессы», в частности процесс по делу Скоупса (1925–1926 годы, Дейтон, штат Теннесси), которого признали виновным в нарушении закона, запрещающего преподавать в любом финансируемом штатом образовательном учреждении «любую теорию, которая отвергает историю Божественного Сотворения человека, которой нас учит Библия» [259]. Строго говоря, сам Дарвин был дипломированным теологом, к концу жизни, по его собственному признанию, стал агностиком в философских, пограничных вопросах, но вполне исправным прихожанином в своей церковной общине и вовсе не был атеистом и не отрицал существования Творца. К тому же, как уже упоминалось выше, сегодня дарвинистами являются считанные единицы биологов, но в начале XX века теория эволюции казалась безупречно доказанной научной теорией, опровергающей библейский креационизм. Поэтому тот процесс получил особенно широкую огласку, а креационисты заслужили звание невежд и мракобесов, часто используемое как ярлык и сегодня.

Однако единства среди фундаменталистов не было. Одни активно занимались социальной работой, другие, напротив, считая, что мир осужден на гибель, социальную работу считали бессмысленной, и примерно до 70-х гг. XX века и те, и другие дистанцировались от политики, многажды делились и размежевывались.

«Моральное большинство»

К 1970-м году евангелический фундаментализм вновь выходит на политическую арену. В 1979 г. Джерри Фолуэлл создает движение «Моральное большинство», которому было суждено сыграть заметную роль в истории ревайвализма и США в целом. Почти все его лидеры были баптистами, но в свою организацию считали необходимым привлекать разных

людей консервативных взглядов, принадлежащих к разным конфессиям, или вовсе секуляристов. Поэтому, наряду с разделяемыми всеми участниками взглядами, к примеру на необходимость запрета абортов и гомосексуализма, порнографии и наркоторговли, их многое и разделяло: отношение к борьбе за гражданские права, к расовому вопросу и другое. «Моральное большинство» полагало, что политика Соединенных Штатов должна строиться на Св. Писании, а причиной всех недугов и провалов США объявлялась власть либералов, «морального меньшинства». Сходных идей придерживалось и движение Новых правых христиан.

В 1980-е годы фундаменталистские активисты все чаще занимают официальные посты в органах управления, осваиваются с правилами политических игр и ставят своей задачей обрести большинство в обеих палатах конгресса. Некоторые эксперты считают влияние организации «Моральное большинство» на президентские выборы в США 1980 года и 1984 года определяющим, оно во многом обеспечило победу Р. Рейгана в 1980 г., а также его переизбрание в 1984.

Существенный урон американскому евангелическому фундаментализму нанесли многочисленные сексуальные скандалы, случившиеся в 1980-е годы с их известными телепроповедниками, которые «внезапно» оказывались развратниками, педофилами, садистами, ратовавшими за умеренность и скромность, а сами жившими в роскоши. Однако фундаментализм не завершил своего существования, а напротив, принял в 1980-е более экстремистскую форму: случались погромы абортариев, за гомосекуализм требовали ввести уголовное наказание.

И сегодня американское общество, его основные деноминации расколоты надвое: условно говоря, на партии либералов и консерваторов. Рассмотрим тему подробнее.

Фундаменталистские идеи на политической арене связаны с широким кругом вопросов от контроля над оружием и Панамским каналом до наркотиков и порнографии [283]. Борьба с синтетической теорией эволюции

приняла новую форму: от попыток дискредитации идеи происхождения человека от обезьяны фундаменталисты перешли к идее создания «научного креационизма» и его преподавания в школах наравне с эволюционной теорией. Другие попытки влияния на государственную систему образования включали в себя стремление снова учредить обязательные молитвы в школах и другие инициативы против продуктов секуляризации публичной жизни. Тим Ле Хей назвал это «битвой за умы». Фундаменталисты пытались вести наступление также и на правовом фронте через представления светского гуманизма как религии. Эта предпосылка была в какой-то степени легитимизированна Верховным судом США в 1961 году. Но центральной темой политической активности фундаменталистов всегда была защита так называемой традиционной семьи как базовой ячейки общества. Традиционной семьей фундаменталисты называют законный брак мужчины и женщины с детьми предпочтительно, чтобы семья содержалась бы за счет труда мужа, а жена занималась семьей. Из этого образа проистекает противостояние фундаменталистов правам гомосексуалистов, порнографии, ювенальной юстиции и законам, защищающим права женщин, подвергающихся домашнему насилию. Чтобы нация была сильной, семья должна быть построена согласно библейским правилам, включающим главенствующую роль мужчины в семье и допустимость телесных наказаний для детей.

Забота о семье была особенно острой, когда речь заходила об абортах. Используя образы холокоста, фундаменталисты обращались к идее бессмертия души, считали, что нежелательная беременность есть лишь следствие упадка нравов в обществе, отошедшем слишком далеко от Бога, а также рисовали образ жадных врачей, которые строили свою жизнь посредством разрушения других. Разумеется, фундаменталисты атаковали и государственные учреждения, которые позволяли подобным вещам стать нормой, характеризуя их как моральных банкротов. Призыв прекратить убийство невинных, нерожденных младенцев оказался в определенной

степени эффективным для мобилизации консерваторов, которые до этого не были политически активными, и призыва их в стан фундаменталистов.

Тема абортов стала той проблемой, которая некоторым образом проверила на прочность фундаменталистских активистов. В 1987 г. группа активистов, называвшая себя «Операция Спасение», перешла к акциям гражданского неповиновения для противостояния абортам. Это группа активистов не только осаждала больницы, где проводились аборты, но даже мешала женщинам туда входить. Они садились, формировали живые щиты и проповедовали тем, кто туда пришел. Когда клиники получали судебные ордера против них, это их не останавливало, и многие попали в тюрьму. Хотя лидеры Новых правых христиан сочувствовали их делу, большая часть не была готова перейти к акциям гражданского неповиновения. Мейнстримные фундаменталисты, такие как Джерри Фолуэлл, заявили, что не готовы идти в тюрьму и будут придерживаться законных форм политической борьбы.

Проблема абортов, с одной стороны, разделила фундаменталистов на два тактически различных лагеря, но, с другой стороны, привлекла в фундаменталистский лагерь иные группы сторонников, например религиозных и моральных консерваторов, которые до этого видели между собой больше различного, чем общего. Например, католики долгое время рассматривались фундаменталистами как идеологические противники, но движение против абортов (pro-life movement) объединило их в этой борьбе. Другие проблемы послужили толчком к созданию неожиданных коалиций. Например, феминистки присоединились к борьбе фундаменталистов против порнографии; евреи вместе с фундаменталистами поддерживали Израиль, даже с мормонами у фундаменталистов сформировалась коалиция против общего врага. Фолуэлл твердо верил, что подобное партнерство является очень важным, считая, что «Моральное большинство» должно быть плюралистичным. Он полагал, что фундаменталисты не должны оценивать кандидата по его религиозной принадлежности, а следует ориентироваться на два критерия: приверженность кандидата их принципам и его компетентность

для должности. Учреждение «Морального большинства» было попыткой найти общий моральный фундамент, который устраивал бы и фундаменталистов, и консерваторов. Это была попытка поддерживать чистоту веры, одновременно сотрудничая с теми, чьи верования отличаются.

Разумеется, противоречивость этой задачи привела к появлению у Фолуэлла оппонентов среди самих фундаменталистов. Поколениями фундаменталисты строили свою идентичность вопреки обществу, на отделении от него. Они могли отказываться потреблять алкоголь и танцевать, курить, играть в азартные игры, одевались скромно, поэтому попытки наладить отношения с теми, от кого фундаменталисты десятилетиями так упорно стремились отделиться, привели к яростной критике «Морального большинства» со стороны более консервативных проповедников, таких как Боб Джонс. Задачей Фолуэлла было убедить фундаменталистов, что участие в социальной и политической жизни необходимо и что это можно делать, не преступая свои высокие нравственные идеалы. Для этого он обращался к идее мессианства, присущей фундаменталистскому сознанию в высокой степени, делая акцент на том, что Иисус приказал распространять слово Божье среди всех народов, и такое указание невозможно выполнить, если этот народ, к примеру, находится под властью коммунистов: прекрасный повод поддерживать гонку вооружений и агрессивную внешнюю политику. Как избранная нация, американцы играют особую роль в распространении слова Божьего. Фундаменталисты обосновывают исключительность американской нации и ее моральное превосходство. Фолуэлл проповедовал о том, что лишь ведомая Богом Америка в состоянии вернуться к Его курсу: Бог излечит нацию, если все будут молиться и жить по заповедям Господа. Таким образом, представители «Морального большинства» жаждали не только спасения души, но и спасения нации, желая достичь духовного возрождения и политического обновления США.

Этому духовному возрождению общества мешал светский гуманизм, который фундаменталисты объявляли своим врагом, поскольку он

представляет собой идеологический и культурный код современного массового сознания и государства. Эта борьба между фундаменталистами и их врагами видится первым, совершенно реальным состязанием за то, кто будет определять американскую культуру. Светские гуманисты, большинство из которых совсем не обязательно являются религиозными людьми, представляют интеллектуальную и бюрократическую элиту, которая держит в руках рычаги власти в американском социуме. Эти люди, как правило, достигли своего положения в обществе и получили свои посты через систему светского образования, которую фундаменталисты проходили редко. Их работа, их бизнес требует свободного потока информации и идей, и у них есть достаточно власти, чтобы претворить в жизнь принцип отделения церкви от государства и исключить религию из публичной жизни. Многие средства массовой информации, искусство, образование также занимают нерелигиозную или религиозно-нейтральную позицию в отношении взглядов на общество и нравственность. Напротив, фундаменталисты убеждены, что Америка должна быть глубоко религиозной страной и государством, в котором они смогли бы в большей степени влиять на те ценности и образы, которые в обществе становятся мейнстримом. Фундаменталисты ведут идеологическое сражение за контроль над образами прошлого и образами будущего Америки.

Это идеологическое сражение, которое фундаменталисты наделяют особым онтологическим статусом, бросает их в бой против могущественных культурных врагов, что требует от них переоценки их собственной позиции по отношению к окружающему миру. К концу XX века идеология фундаменталистов постепенно сместилась от пессимизма премилленаризма к оптимизму в отношении общества и политики, более характерному для постмилленаризма. Активисты придавали новый импульс образам мифов христианской цивилизации, идеям Божественного Промысла и Царства Божьего, которые и до этого были вплетены в историю американской нации.

Таким образом, новая фаза развития христианского фундаментализма была ознаменована включением сторонников этого движения в своего рода крестовый поход за моральную реформу. После нескольких десятилетий относительной социально-политической апатии, на протяжении которых активность евангелистов имела, скорее, индивидуальный характер, фундаменталисты снова искали перемен для всего общества и коллективно. По-прежнему разделяя несколько декадентский эсхатологический взгляд на судьбу западной культуры, движение, тем не менее, вернуло себе некоторый оптимизм ранних евангелистов на предмет восстановления христианской цивилизации. Это настроение обратило фундаменталистов к их евангелистским корням, к их мессианству и воскресило образ Америки как Града на холме. Фундаментализм начал принимать новые организационные формы с тем, чтобы привлекать широкий круг людей и формировать широкие коалиции с представителями других течений, движений для того, чтобы достичь своих целей.

Многие проблемы, которые находились в центре религиозных баталий, были теми же самыми, что и в 20-е годы XX века, но фундаменталисты на этот раз следовали новой стратегии. Они теперь с большей охотой объединялись в политические движения вроде «Морального большинства», активно искали поддержки протестантских церквей, например лютеранского Синода Миссури или Южных Баптистов, а также стремились призвать консерваторов перейти на фундаменталистские позиции. Также фундаменталисты начали активно использовать средства массовой информации, в том числе телевизионные шоу, для пропаганды своих идей.

«Христианская Реконструкция»

На севере США появляется движение «Христианской Реконструкции», гораздо более радикальное, чем «Моральное большинство», которое противопоставляет себя «современному бюрократическому государству», поскольку Бог призвал христиан властвовать, обращаясь к книге Бытия. Демократия – ересь и должна быть отвергнута, идеал – тоталитарное

правление христиан по ветхозаветным законам, с рабством, смертной казнью за перечисленные в Библии тяжкие грехи, и к нему следует готовиться: Господь устроит такую катастрофу на Земле, которая сметет все существующие режимы, и тогда власть сама упадет в руки христиан. Бедность – порок, поэтому не следует заниматься социальной защитой обездоленных; то же касается и стран Третьего мира: они «сами виноваты» в своей бедности и отсталости. Радикализм движения и его антиномианистический характер выражены самым ярким образом.

Движение «Христианская Реконструкция» выросло из пресвитерианских взглядов, которые были взращены в Вестминстерской семинарии Махина и в Джексоне в Миссисипи. Теологические и интеллектуальные основания движения имели выраженный кальвинистский характер. Реконструктивисты с благоговением смотрели на кальвинистскую Женеву и на строгих кальвинистов, которые боролись с либерализмом в XX веке. Один из реконструктивистов, Ван Тиль, разработал идею теономии, или подчинения Божественному правлению; избранные способны понимать все в жизни в свете Божественных законов, те же, кто живет во тьме «автономии» (то есть уповают на суждение человека), не имеют вообще никакого истинного знания. Нехристианские школы отвергаются, поскольку вся система государственного образования находится в рамках светских гуманистических представлений, то есть сатаны. Христианские школы рассматриваются как необходимый и существенный шаг к тому, чтобы подготовить граждан к пониманию законов Божьих. Бюрократическое государство будет уничтожено или должно быть свергнуто. Единственная легитимная функция правительства – это поддержание мира, тогда как все остальные являются ничем иным как идолопоклонничеством. Современное государство, с точки зрения представителей этого направления, подменило собой Бога. Граждан обманули, заставив поверить в государство, его заботу о них, хотя эту роль может выполнять только Бог. Г. Норт (Gary North), один из

основателей движения, писал, что гражданский закон нужен не для того, чтобы сделать человека хорошим, а для того, чтобы сдерживать внешнее зло.

Впрочем, подобная позиция не означает, что участники движения «Христианской Реконструкции» отказываются подчиняться светским законам. Распространение акций гражданского неповиновения в противостоянии абортам, особенно в рамках «Операции Спасение», не встретило одобрения реконструктивистов. Их лидер Р. Дж. Рашдуни (Rousas John Rushdoony) в 1989 г. негативно отзывался о беззаконии активистов «Операции Спасение». Правда, подчинение закону не означает безразличия к его содержанию и характеру. Рашдуни писал, что всякая законодательная структура является установлением религии и что не может быть разделения религии и государства. Все подобные учреждения формируют мораль и культуру и, таким образом, формируют и религию. Для реконструктивистов в обществе не существует ничего религиозно нейтрального: можно либо следовать Богу во всем, либо не следовать ему, человек участвует либо в Божественной политике, либо в богоборческих структурах, которые угрожают церкви и христианству.

Это чувство угрозы, которая исходит от активных антихристианских общественных структур и учреждений, подстегнуло движение к действию. Они полностью согласны с фундаменталистами в том, что правительство контролируется религиозной верой в светский гуманизм и этот гуманизм постоянно транслируется и навязывается обычным людям через школы, программы и законы, которые ограничивают традиционные семейные ценности, и даже через вмешательство в церковную жизнь. Они также согласны с фундаменталистами в характеристике современного мира как хаоса – и эта позиция прямо противоположна постмодернистской апологетике хаоса и всего неставшего, неоформленного. В отсутствие Божественного закона мир, с их точки зрения, распадается. Помимо вышеперечисленного, адепты движения «Христианской Реконструкции» являются врагами коммунистов. Иными словами, идеологическая база, основные взгляды и даже

враги у реконструктивистов те же, что и у фундаменталистов, что позволяет причислить первых ко вторым. Любопытно отметить, что одной из популярных тем реконструктивистов был расизм. Например, один из колумнистов движения Отто Скотт (O. Scott) указывал на великие гуманистические деяния белых: они прекратили человеческие жертвоприношения индейцев, остановили осуществление индуистского обычая сожжения вдов, положили конец рабству в Африке, освободили от деспотизма многие страны Востока и отдавали жизни в гражданской войне ради освобождения черных от рабства. Также он обращал внимание на то, что жизнь южноафриканцев гораздо лучше в ЮАР, чем в тех странах Африки, которые управляются самими черными. Причем реконструктивистская ревизия истории, наряду со старой теорией «бремени белого человека», оправдывает американскую исключительность.

Правда, не во всем позиции участников «Христианской реконструкции» совпадают со взглядами других фундаменталистов. Например, хотя реконструктивисты подталкивают верующих к широкой осведомленности в общественных процессах и активному участию в них, но стремятся делать это осторожно, избегая компромиссов, которые могли бы разрушить основы веры, поэтому именно духовные законы должны стать образцом для гражданских законов и за соответствие последних первым, то есть за тем, чтобы гражданское законодательство было основано на религии, нужно тщательно следить. Гражданские власти должны быть слугами Господа, устанавливая закон Божий.

Реконструктивисты преодолевают эсхатологический пессимизм премилленниалов и переходят к оптимистичной «ориентации на победу». Их влияние на американское общество и на развитие фундаментализма вообще имело место скорее не напрямую, а через вторичные эффекты. Во-первых, это переход от эсхатологического пессимизма к оптимизму, к искренней вере в то, что победы удастся добиться. Они действительно проповедовали победу над грехом, и неважно, в какой форме. Это иногда приводило к своеобразным

сценам. Например, активисты собирались перед местным торговым центром и на постоянной основе пытались помочь геям и лесбиянкам стать «нормальными». Во-вторых, они старались работать с широким кругом общественных проблем и строить под решение стоявших перед ними задач соответствующую инфраструктуру, осознавая, что оптимизм постмиллениалов дает им логичное основание работать на перемены общества здесь и сейчас.

В 2008 г. было объявлено, что движение «Христианская Реконструкция» завершило свое существование, однако реконструктивистские организации, например Халкидонский фонд (Chalcedon Foundation) и Американский взгляд (American Vision), продолжают свою деятельность.

Развал СССР и формирование однополярного мира никак не снизили активность американского религиозного фундаментализма. Напротив, в 1990-е гг. присутствие религии в общественной жизни стало ощущаться еще сильнее. Увеличивалось количество участников различных фундаменталистских течений, которые, несмотря на свою разрозненность, обладают важными общими особенностями. Они отрицают любой моральный релятивизм (меж тем, тут целесообразно опять напомнить о постмодернистском утверждении равноправия самых разных стилей жизни, стирании границ между добром и злом, которые считаются относительными и конвенциональными понятиями), требуют от всех буквального исполнения христианских этических норм независимо от конфессиональной принадлежности, проявляют высокую социально-политическую активность, и сам этот активизм, конечно, связан с этикой эпохи модерна. Цели могут быть и премодернистскими (например, воссоединение сакрального и секулярного, которые были разделены в эпоху модерна), и сформированными текущей повесткой дня. Положим, фундаменталисты чаще всего и уже традиционно выступают против абортов, за традиционную (премодернистскую) роль женщины в семье и обществе, а ныне – против иммиграции и даже против изучения испанского языка в школах (противостояние протестантского и

католического мироощущений, так беспокоившее С. Хантингтона в его последней книге). Страна иммигрантов против иммиграции – это оксюморон, однако факт. В ноябре 2018 г. делегация евангеликов встречалась с королем Иордании Абдаллой, с президентом Египта Ас-Сиси, с наследным принцем Арабских Эмиратов и с наследным принцем Саудовской Аравии Мухаммедом ибн Салманом [184]. Складывается впечатление, что американские фундаменталисты готовы к альянсу и с диктаторскими восточными режимами, в числе которых открытые гонители христианства, лишь бы противостоять иным мусульманским фундаменталистским течениям вроде «Братьев-мусульман».

США не испытали того процесса быстрой секуляризации, который был характерен для европейских стран и России. Американское общество до сих пор – религиозное общество, особенно в регионе Библейского пояса (прежде всего в южных штатах). Современные американские фундаменталисты поддерживают неоконсерваторов: их объединяет идея исключительности Америки и ее мессианской роли в мире. Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что фундаменталисты останутся важным элементом общественной жизни США.

Подводя итог развитию евангелического фундаментализма в XX веке, можно увидеть существенную и очень непросто давшуюся фундаменталистам эволюцию движения. Пережив стремительную индустриализацию, модернизацию общества, в котором религиозные ценности перестали играть доминирующую роль, фундаменталисты со своим ощущением упадка христианской цивилизации бросились в политические битвы в 1920-е годы; проиграв эти сражения, они искали себе место в будущем вместе с другими религиозными общинами и моральными учениями пестрой американской культурной мозаики. Они стали аутсайдерами сферы влияния политики, образования, средств массовой информации и массовой культуры, но смогли построить очень живучую субкультуру, в которой фундаменталистский дух процветал полвека. Их религиозные, образовательные и миссионерские

учреждения оказались тихой гаванью для тех, кто хотел вернуться к чистоте веры и благочестию в стремительно секуляризировавшейся культуре. В первой половине XX века их отношение к обществу и культуре можно было назвать агрессивным евангелизмом, который искал индивидов, которые хотели бы измениться и обрести спасение, несмотря на мир соблазнов вокруг себя, то есть евангелисты не просто противопоставляли себя внешнему миру, а стремились как бы «выдернуть» отдельных людей из общества. Но в 1970-х ситуация начала меняться, и от аутсайдерства и индивидуализма фундаменталисты перешли к активному участию в общественной жизни, в политике и стали осваивать СМИ. Противопоставляя себя светскому гуманизму, который они считали религией, замещающей слово Божье измышлениями несовершенного человеческого ума, они стремились отвоевать позиции, утерянные при стремительной секуляризации общества.

Поставив перед собой более амбициозные задачи, фундаменталисты стали перестраивать и свою организацию: начав с независимых церквей и собраний в 20-х годах XX века, они перешли к организационным структурам, позволяющим распространять свое политическое влияние, мобилизуя сторонников. Фундаментализм в обозримом будущем, скорее всего, останется значимой силой в североамериканской культуре. Его адепты построили мощную идеологическую базу, привлекающую широкий круг сторонников и просто недовольных морально-нравственным состоянием современного общества, а также инфраструктуру для поддержания этих людей и умножения их количества. Для индивидуалистов фундаменталистские церкви предоставляют убежище, где жизнь человека значима. Для патриотов фундаменталисты дают основанное на священных текстах и религиозной культуре чувство американской исключительности, щедро подпитывающее национальную гордость. Впрочем, фундаменталисты как по своей идеологии, так и по организации, остаются весьма аморфным и фрагментированным движением. Поэтому предсказать, какие конкретные формы примет американский фундаментализм в будущем, достаточно трудно.

3.2 Католический фундаментализм

Основные черты католического фундаментализма

Становление и фокус развития религиозного фундаментализма, несомненно, находится в области евангелических учений Северной Америки, однако и римско-католическая ветвь христианства обладает определенным потенциалом формирования фундаменталистских учений. Говоря о католическом фундаментализме, обычно указывают на тех представителей конфессии, которые требуют буквального прочтения догматов и церковных постановлений, особенно того, что говорит Папа с амвона (догмат о непогрешимости Папы). Лютеранин М. Марти (Martin E. Marty) указывал на следующие признаки фундаментализма в католичестве: отправление культа на латыни; целибат для священнослужителей; неприятие рукоположения женщин; запрет контроля над рождаемостью. Это довольно странный список, согласно которому по всем признакам, кроме первого, весь современный католический мир следует назвать фундаменталистским. Другие исследователи в качестве решающего признака католического фундаментализма называют противостояние решениям II Ватиканского собора (1962–1965 годы), прежде всего литургической реформе, экуменизму и декларации о религиозной свободе.

В христианстве, в отличие от иудаизма или ислама, никакому языку официально не придавался статус сакрального, но тем не менее в массовом сознании, особенно на Западе, сакральными нередко считались языки древнееврейский, древнегреческий и латынь, и опыт превращения одного языка навечно в язык богослужения и молитвы также имел место (греческий, латынь). К тому же латынь до XVIII столетия была международным языком науки, а в эпоху Средневековья словом *idiota* назывался человек, не владеющий латынью, простец, невежда. Более поздние попытки сохранить латынь как единственный язык богослужения оправдывались именно этим обстоятельством, богатством самого языка и его интегрирующей ролью в

отношении образованных людей. Однако, с одной стороны, в глубине коллективного бессознательного продолжала жить мифологическая по своему характеру онтологизация слова и языка, практически тождество означающего и означаемого, и тогда при замене слова/языка меняется и означаемое, которое вечно и неизменно, то есть происходит сатанинская подмена, и слово литургии и молитвы превращается в ложь. С другой стороны, в Новое время народные массы перестают быть «безмолвствующим большинством», как во времена Средневековья, непонятный язык мессы, в числе прочих факторов, уменьшает количество прихожан, поэтому насущной проблемой для Ватикана стало разрешение отправлять богослужения на национальных языках, решение о чем и было принято на II Ватиканском соборе.

Экуменическая программа (Декрет об экуменизме) была выражена, в частности, в провозглашенном стремлении к восстановлению единства христианских церквей, в разрешении общения в таинствах католиков и некатоликов и в объявлении иных христианских церквей церквами-сестрами – рекомендовалось поддерживать в них то, что не противоречит католическому вероучению, вести с ними братский диалог, хотя положение о том, что вся полнота христианства заключена в католичестве, которое, тем самым, не нуждается в каких-либо иных конфессиях (и что открывало возможный путь к активизации прозелитизма Ватикана), продолжило свое существование и после собора. Но несмотря на это, некоторые католики восприняли такие вполне осторожные пути к сближению, именование Римско-католической и некатолических христианских церквей сестрами и призыв к диалогу с ними как ересь (такое же отношение можно наблюдать в отношении экуменизма, и не только в его католическом понимании, и у православных фундаменталистов).

Наиболее спорным на соборе оказался вопрос о религиозной свободе. В Декларации «Достоинство человеческой личности» – собственно, уже само название декларации имеет совершенно модерный характер, – отмечая обязанность Церкви крестить и учить все народы, собор указывает, что еще в

Новом Завете сказано о свободе человека. Никто не имеет права навязывать людям насильственно ту или иную религию, вынуждать участвовать в религиозном культе или отказываться от такого участия. Но и церковные организации имеют право беспрепятственно исполнять свою миссию в обществе. Собор заявил, что «человеческая личность имеет право на религиозную свободу. Эта свобода состоит в том, что все люди должны быть свободны от принуждения со стороны как отдельных лиц, так и социальных групп, а также какой бы то ни было человеческой власти, дабы благодаря этому в религиозных вопросах никого не заставляли действовать *против* своей совести и не препятствовали действовать в должных пределах *согласно* своей совести: как в частной, так и в общественной жизни, как в одиночку, так и в сообществе с другими людьми. Кроме того, Собор заявляет, что право на религиозную свободу действительно зиждится на том достоинстве человеческой личности, которое познается и Словом Божиим, данным в Откровении, и самим разумом. Это право человеческой личности и на религиозную свободу в общественном правопорядке должно признаваться таким образом, чтобы оно стало гражданским правом.

Соответственно человеческому достоинству сама природа людей, являющихся личностями, то есть одаренных разумом и свободной волей, а потому и наделенных личной ответственностью, побуждает и нравственно обязывает всех и каждого из них искать истину, и прежде всего ту, которая относится к религии» [93, с. 337–338]. Свобода присуща личности по самой ее природе, поэтому и тот, кто не ищет истину и уклоняется от своих нравственных обязанностей, имеет на это право до тех пор, пока это не нарушает «справедливый общественный порядок» [93, с. 337–338]. При этом искать истину следует согласно человеческой природе – «посредством свободного исследования, учительства или наставления, общения и диалога» [93, с. 338]. Светская власть не должна руководить религиозными актами или препятствовать им, она обязана лишь обеспечить свободу совести для отдельных людей и свободу религиозной миссии для общин [93, с. 340].

Гражданская власть должна охранять и поддерживать неотъемлемые права человека [93, с. 340]. Неудивительно, что такая программа, и по существу, и по лексикону совпадающая с ядерным содержанием главных принципов современной западной культуры эпохи Нового времени и постмодерна, не одним католиком была названа обожествлением человека и антропоцентризмом.

Краткая характеристика основных фундаменталистских католических организаций

Среди фундаменталистских организаций чаще всего упоминают «Священническое братство св. Пия X», организацию «Opus Dei» («Дело Господне»), «Лигу католической контрреформации».

«Священническое братство св. Пия X», которое сегодня некоторые наблюдатели квалифицируют не как фундаменталистскую организацию, а как консервативную и традиционалистскую, создано архиепископом Марселем Лефевром (Marcel Lefebre) в 1970 г. в качестве оппозиции решениям II Ватиканского собора (М. Лефевр в результате был отлучен от церкви). Его члены не приняли литургическую реформу, экуменизм, положение о свободе вероисповедания, о христианских некатолических церквах-сестрах и об отношении к иудеям. В отношении к евреям на II Ватиканском соборе было впервые заявлено, что католическая церковь признает свои духовные узы с потомством Авраама, приняв Откровение через Ветхий Завет, и, хотя в большинстве своем иудеи не признали Евангелия, они «ради своих отцов» и доныне «остаются любезными Богу» [88]. Распятие Христа не может быть вменено огульно ни историческому, ни современному народу Израиля, поэтому евреи и не отвержены, и не прокляты Богом; церковь осуждает ненависть, гонения и антисемитизм, а Христос умер за всех людей. По тем времена это было совершенно революционное заявление. В 1974 г. М. Лефевр писал, что, продолжая принадлежать католическому Риму, он и его соратники считают нововведения II Ватиканского собора ересью: «Все эти реформы на самом деле содействовали и содействуют только

разрушению Церкви <…> Нельзя глубоко изменить *lex orandi*, не изменяя *lex credendi.* <…> Будучи исчадием либерализма и модернизма, эта реформа нашпигована ядом; она изошла из ереси и приводит к ереси…» [102]. Относительно экуменизма он говорил: «Я вижу только один вид экуменизма: продвигаемый Собором, который подчеркивает уважение и сотрудничество с ложными религиями, помещенными в один ряд (с католической. – прим. перев.). <…> Нет, это скандал, публичное богохульство <…> Если спасение возможно даже без обращения ко Христу в Церкви и можно продолжать поклоняться своим ложным божками, то в чем смысл миссии? Следовательно, все религии равные, хорошие…» [26]. Продолжая поминать Папу, Лефевр и его последователи назвают Пап, принявших решения II Ватиканского собора, предателями веры. В настоящее время Ватикан не имеет полного канонического общения с братством, хотя анафемы были сняты Бенедиктом XVI и Ватикан всячески смягчает свои позиции. Меж тем к весне 2018 г. братство действовало в 72 странах мира (в том числе в Москве и Минске), имело шесть семинарий, более 100 школ, два университета и так далее.

Организация «Opus Dei» («Дело Господне») – Персональная прелатура католической церкви, то есть находится внутри церковной ограды и может действовать по всему миру. Она возникла, как принято считать, в 1928 г., когда, как гласит легенда, сам Господь повелел Хосе Мария Эскрива (Josemaría Escrivá de Balaguer) создать организацию; в реальности первые последователи появились у католического священника св. Хосе Мария Эскрива де Балагер, выходца их семьи марранов (евреев-христиан), в 1933 году. «Искать Бога в повседневной жизни», стремиться к «святости в миру» – основные идеи организации. Призыв к всеобщей святости, причем обретаемой именно в профессиональной работе («Ваша работа должна стать личной молитвой, настоящей беседой с Отцом Небесным») и выполнении семейного и пр. долга, попервоначалу был назван «новой ересью» и внешне походил на некоторые идеи лютеранства, однако II Ватиканский собор

поддержал эти принципы. Организация много занимается благотворительностью и образованием. Так, Хосе Мария Эскрива учил: «Благотворительность – соль христианского апостольства. Если соль перестанет быть соленой, как мы можем идти в мир и провозглашать “вот Христос”?» [267]. Вступление в организацию длительное и сложное, ее членами могут быть только католики. Христиане иных конфессий, а также исповедующие другие религии или вовсе не исповедующие никакой, могут стать ее партнерами, поддерживая своей деятельностью и финансово социальные проекты *Opus Dei*. В настоящее время с организацией сотрудничают православные, англикане, лютеране, иудеи, мусульмане, буддисты, а также нерелигиозные люди. Члены высших кругов организации живут, не вступая в брак. Деятельность *Opus Dei*, будучи представленной более чем в 90 странах мира, во многом имеет закрытый характер, некоторые католики отмечают в ее работе сектантские черты; так, имеются глухие упоминания о добровольных истязаниях плоти, издавна практиковавшихся в католической Испании, о том, что вся собственность и доходы членов общества переходят организации, о дискриминации женщин и тому подобное. Основатель организации был канонизирован в 2002 году.

В каком смысле *Opus Dei* при такой закрытости информации может быть названа фундаменталистской организацией, если ее идеи были приняты на II Ватиканском соборе? С одной стороны, дух модерна тут очевиден. Так, идея человеческого активизма выражена явственно и в словах основателя, и в делах организации: «Ты – как все? Как баран из стада?.. Ты же родился лидером!» [245]. Уход от мира – не призвание настоящего христианина, его призвание – быть христианином во всем: «Чтобы Он царствовал в этом мире, нужны люди, идущие по путям земным со взором, устремленным в небеса; успевающие в профессиональных делах и – через них – в нешумном, но действенном апостольском служении» [245]. Св. Хосе Мария Эскрива заботит и быстротекущее время – совершенно в духе модерна: «Береги отпущенное тебе время» [245]. Однако вполне в средневековом духе Эскрива считает тело

врагом человека: «Почему так снисходителен ты к своему телу, если знаешь, что оно – твой враг, враг твоей святости, а значит и враг славы Божией?» [245]. Свобода понимается тут как исполнение долга, в противоположность трактовке ее как произвола индивида в постмодерне. Однако главное, что позволяет квалифицировать *Opus Dei* как фундаменталистскую организацию, – это стремление вновь воссоединить, используя возможности модерна, светское и сакральное так, чтобы всякое мирское было пронизано священным и светскому, по сути, не оставалось бы места, как это было в премодерные времена.

«Лига католической контрреформации» основана в 1967 г. Жоржем де Нантом (Georges de Nantes) и находится за пределами Римско-католической церкви. Основатель был запрещен в священнослужении в связи с его крайними правыми взглядами и неподчинением решениям II Ватиканского собора. В 1973 году де Нант написал *Liber accusationis* («Книгу обвинений»), в которой обвинил Папу Павла VI в ереси и расколе. В 1980-х Жорж де Нант отличился рядом милленаристских предсказаний – в частности, пророчеством о том, что СССР завоюет Европу, – которые скандально провалились. Приходы Лиги есть во Франции и Канаде, они не признаны Ватиканом.

Адепты движения обвиняют католическую церковь в левизне, экуменизме, который называют ересью, в поклонении человеку вместо Бога, отвергают новую мессу, данное на соборе определение религиозной свободы и провозглашенный принцип отношения к иным христианским церквам как к сестрам. Французские католики, примкнувшие к Лиге, назвали решения собора «антифранцузскими», навязанными «прогрессистской мафией» и подрывающими альянс западных государств и призвали вернуться к «религии предков».

Движение Comunione e Liberazione

В данном параграфе католический фундаментализм будет рассмотрен более подробно на примере фундаменталистского движения *Comunione e Liberazione* («Общение и освобождение», или «Причастие и освобождение»).

Движение *Comunione e Liberazione* (далее – CL) было основано в Италии в Милане в 1956 г. (на русскоязычном сайте CL называется 1954 год [87]). Его основатель, Луиджи Джуссани (Luigi Giussani), – католический богослов и священник, который оставался лидером движения с момента его основания и до самой смерти в 2005 году. Джуссани видел будущее общества, вдохновленного действительным присутствием Иисуса Христа. Его идеи воплощены в различных экономических, культурных и политических организациях, являющихся институциональной основой движения, и преподаются в религиозных центрах, называемых «Scuola di comunita»; они являются центрами распространения учения католических фундаменталистов и сердцем религиозной общины, которую Джуссани хотел построить.

Движение довольно быстро распространилось по всему католическому миру и на данный момент присутствует в 90 странах, включая Бразилию, Германию, Испанию, США, Уганду и Швейцарию, и насчитывает более 50 тысяч членов. Эти национальные движения напрямую направляются из центра, пользуются переводными итальянскими журналами, выпускаемыми данными религиозными организациями, в качестве основного канала информации. Впрочем, именно в Италии *Comunione e Liberazione* стало действительно значимой политической и культурной силой, многочисленной и хорошо организованной.

Сторонники CL убеждены, что их движение является началом обновления христианства, поскольку они уверены: именно это движение выражает центральный «факт», утверждаемый христианами – Иисус Христос жил и продолжает жить. Источником своего движения его последователи считают божественную благодать, и поэтому движение несет само в себе имманентный моральный авторитет (*Auto revolezza*, авторитет, который исходит от трансцендентного чудесного опыта благодати). Приятие действительного присутствия Иисуса Христа в текущей жизни в настоящем, в повседневности – это главное, от чего исходит все остальное [87].

Вероучение и организационная структура CL развивалась преимущественно в период 1960-х- 1980-х годов., когда в Италии происходили быстрые и радикальные социальные и культурные перемены. Сопротивлением им в итальянском обществе было значительным, уровень социально-политического насилия резко вырос, террористические атаки и другие акты политического насилия стали весьма многочисленными, и некоторое время напряженность политической ситуации грозила стране падением в бездну гражданской войны. Неустроенность политической, социальной, религиозной жизни, общественные бедствия ослабили итальянскую культуру и размыли традиционное общество, вызвав большой спектр реакции. В этот период возникает множество новых движений как социально-политического характера, так и связанных с индивидуальным самосовершенствованием.

Процесс секуляризации итальянского общества оказался для католической церкви длинным и сложным. Церковь была значимой, а зачастую и определяющей политической силой в старой Италии, но с конца XVIII века различные движения боролись за демократические реформы, модернизацию и политическое единство итальянского общества. В этом процессе церковь теряла значительную часть своего политического и культурного влияния. С нарастанием урбанизации и индустриализации новые политические движения завоевали сердца значительной части городского населения, отдалив их от церкви, в результате чего она, в конце концов, стала опираться на сельское население и население небольших городков. Это сделало церковь куда более закрытой. В средневековой традиции церковь была частью городской среды, теперь же она саморепрезентировалась как культура меньшинства. В период фашистского режима в Италии церковь была практически подчинена власти. В послевоенный период католические движения, такие как *Movimento di Azione Cattolica*, *Movimento dei Laureati Cattolici*, *Associazioni Cristiane Lavoratori italiani* и *Comunita Mariane*, были нацелены на социальные реформы различного рода. Эти и им подобные католические движения в каком-то смысле оживили религиозную жизнь и

влияние священников на те сферы общественного бытия, которые уже много лет были монополией светских учреждений. На повестке дня подобных движений стоял вопрос о том, почему церковь не смогла понять культурные и социально-политические преобразования последних двух веков, адаптироваться к ним и превратилась в силу без направления.

В отличие от вышеназванных движений *Comunione e Liberazione* двигалось в совершенно другом направлении. Вместо обращения к прошлому движение стремилось к новому преобразованию общества, не ища, как казалось, компромиссов с модерном. CL предлагало новые идеи и новую политическую программу, которая в какой-то степени резонировала с квазиреволюционным оптимизмом, разделяемым многими членами итальянского общества того времени. Вместо оборонительной позиции сторонники движения создавали новую церковь: молодую, оптимистичную и без ран прошлого. Основываясь на идее живого присутствия Иисуса Христа как на фундаменте, *Comunione e Liberazione* стремилось завоевать культурную и социально-политическую арену, ведомое радикальной критикой модерна и светскости.

Движение CL обвиняло модернизацию практически во всех политических бедах недавней истории, чем, в общем-то, мало отличалось от других фундаменталистов. Те, кто защищали современные идеи о государстве и культуре, построенные на человеческих ценностях и индивидуализме, становились противниками *Comunione e Liberazione*. Это движение прямо отвергало светский характер государства, оказавшись той религиозной силой в Италии, которая наиболее успешно критиковала модернизацию и секуляризацию с точки зрения теологии и продвигала амбициозный религиозно-политический проект преобразования итальянского общества. Богословский язык учения CL вызывал к жизни образы, которые католическая церковь культивировала в Италии в течение очень долгого времени, особенно образ «Христа изгнанного» из итальянского общества, тот самый образ, который восходит еще к событиям крушения Папского государства. CL, таким

образом, в явном или неявном виде имело серьезную поддержку со стороны церковной иерархии, доступ к развитым церковным институтам, которые использовало для постоянного роста и укрепления, и в результате стало движением внутри католической церкви.

Центральные идеи в мировоззрении *Comunione e Liberazione* – вера в живое присутствие Иисуса Христа в человеческой жизни и человеческой истории и положение о том, что религиозная власть является фундаментальным элементом общества. Бог создал человека свободным, поэтому люди свободны сказать «да» Христу, и только это постоянное и добровольное «да» Тайне продолжает удерживать человека в свободе [87]. Можно ли, ознакомившись с Евангелием, сказать, что тебе уже все известно, оно – твое, как бывает твоим имущество, и может поддерживаться только памятью, разумом? Нет, лишь беспрестанным усилием человек удерживается от рабства и удерживает мир от падения в хаос. Здесь видится параллель с аналогичной идеей Нового времени, которая, например, у М. Мамардашвили была выражена так: мысль, культура, все новое и настоящее создается и поддерживается здесь и сейчас и только личным усилием; притом это всегда выход за пределы себя, трансцендирование. Так, упомянув о формуле Тертуллиана «Верую, потому что абсурдно», М. Мамардашвили писал: «…мистики <…> прекрасно понимали суть дела, суть тех актов сознания, которые здесь совершаются, сказав, что фактическим предметом веры является сама вера, что это есть возобновление, возрождение самой способности и силы верить. Другое дело, что такие акты уже в момент их свершения растворены каким-то содержанием, которое открывается нам на основе этих же актов, и мы поэтому сам акт не замечаем в чистом виде, но для этого (чтобы его ухватить) и существует специальная техника – техника религиозного и философского мышления.

Значит, – возвращаясь к культуре, – фактически проблема ее состоит не в том, как нам распорядиться существующими и нами помнимыми свершениями человеческого духа, человеческого умения, а в том, насколько

мы понимаем, что все это несамодостаточно, не самоналажено, что хаос, как я сказал, не позади, а окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры. И дополнительным, все время восполняющим условием культуры является свершение – всегда случайное – именно такого рода живых состояний или живых актов, которые сами по себе не являются ценностными, полезными, а являются тем, что Кант называл <…> “бесцельными целями”. <…> если эти акты не совершаются, если не находится в культуре достаточного числа людей, способных на поддержание этого на вершине собственного усилия, то ничего нет. А если что-то и есть, то это всего лишь тени, неотличимые от живого. <…> онтологическое устройство бытия воспроизводит себя лишь с включением нашего усилия, когда, во-первых, мы становимся другими, чем были до этого, и, во-вторых, приходим к этому нашим непрерывным продолжением самих себя. Здесь есть какая-то вертикаль, секущая культурные плоскости. И на этой вертикали есть какая-то символика, в самих плоскостях никогда не данная» [158]. И развитие этих качеств человека философ связывает прежде всего с Новым временем.

Очень сходная идея активистского личностного характера применительно к христианству высказана и нынешним главой движения о. Хулианом Карроном (Julián Carrón): «…речь об узловом вопросе в грандиозной и повсеместной культурной полемике. <…> в определенный момент мы можем подумать, будто уже все знаем. Если же отталкиваться от фактов, позволять происходящему постоянно бросать нам вызов («…много в мире есть того, что вашей философии не снилось». – У. Шекспир. Гамлет. Акт I. Сцена 5. Пер. Б. Пастернака), то начинается дорога, путь, на котором мы не перестанем открывать для себя все более воодушевляющие горизонты. <…> Счастье, что порой возникают вопросы, хорошо, что закрадываются сомнения, поскольку в такие моменты мы должны начинать говорить «я», больше нельзя соглашаться из сентиментальности, из благочестия, из набожности или говорить те или иные фразы только потому, что мы верующие. Все это кружит голову и освобождает. Тайна, отвечая на наш вопрос, не вручает нам комплект

неких истин, о которых однажды мы сможем сказать: «Они у нас уже есть, полный набор, мы его выучили на катехизации и теперь имеем на все готовый ответ». Нет. Тайна продолжает исполнять, передавать истину <…> посредством события, реалий, не сводимых к нашим проектам или к нашим способностям, посредством замысла, принадлежащего не нам. Если выражаться словами фон Бальтазара, <…> это «непрестанное отдание Себя Сыном Отцу ради спасения мира». Таков Божий замысел, постоянно подтверждающийся в Евангелии. <…> Все разворачивается в священном круге диалога между каждым из нас, между самыми сокровенными глубинами каждого из нас и Тайной, призывающей нас так, как ей угодно, неведомым нам способом. Принимая этот способ, человек начинает находить ответы на свои вопросы и сомнения, решения для жизненных ситуаций, он может предстоять перед общиной и перед всем остальным. Христос не отвечает нам объяснениями. <…> Христос продолжает делать то, что и всегда: призывать нас через происходящее во встрече с другими. <…> Когда человек на опыте переживает ответ, для него проясняются те или иные моменты, открывается богатство истории, которой мы принадлежим, то есть Церкви. <…> по утверждению Оригена, лучшее доказательство христианской веры – не столько в чудесах, совершенных Иисусом, сколько в чудесах, продолжающих происходить среди тех, кто живет согласно Слову жизни. Ответ на наши вопросы, разрешение наших сомнений – в фактах, то есть в чуде изменения, которое мы видим собственными глазами в нас самих и в наших друзьях. И когда оно происходит в нас, другие тоже ощущают к нему интерес и изумляются тому, чем мы живем. <…> Один из вас вчера сказал, что порой, даже несмотря на прекраснейшие события, происходящие с ним, как будто чего-то не хватает и ему не удается постичь их до конца. В свете всего вышесказанного отвечу: нехватка связана с тем, что во всех фактах, о которых мы говорим, имеется, если выражаться словами отца Джуссани, ускользающая точка (*um.* punto di fuga – точка схода, кажущееся места пересечения параллельных линий при изображении в перспективе. – *Примеч. перев.*).

Откровение не устраняет Тайну, а напротив, усугубляет ее» [101]. Сделай мужественное и честное усилие принять Тайну как Тайну и во всякий момент времени это делай заново – и откроется тебе.

Различие между активистской трактовкой мысли, культуры и религиозности у М. Мамардашвили и о. Хулианом Карроном состоит, в сущности, лишь в том, что для философа «ничто не гарантировано», а для священника благодать непременно имеет место, во всяком случае Господь уже все для этого сделал, дело только за личностью и ее усилием. «Все в тебе» – это очень модерное по своему характеру утверждение, которое Л. Джуссани выразил так: «…в зрелой личности, во взрослом человеке драматичное событие жизни и ее смысла, ее ценности целиком и полностью разворачиваются внутри него. <…> все, что определяет его ценность, заключено в нем самом: Бог или сатана, если хотите, призыв тайны Христа или утробный призыв мира – в тебе разворачивается их драма, в тебе звучит их призыв» [116] (кстати, формулировка поразительно напоминает слова Ф.М. Достоевского, вложенные в уста Мити Карамазова: «Тут дьявол с богом борется, а поле битвы – сердца людей»).

Христианские формы, теология, ритуал – это лишь «христианскость». Христианство же – это событие радикальной новизны, которого быть не могло, но которое случилось и случается в настоящем времени, и это событие – Христос. Христианскость, конечно, включается в христианство, но главное в христианстве – живая реальность Его присутствия, встреча с Ним, которая произошла когда-то с некоторыми людьми, и вот к этим истокам, к этому живому чувству Его присутствия нынешним христианам и следует вернуться [116].

Предпосылки всей философии CL – положения о том, что индивидуальная жизнь человека определяется ключевыми событиями истории, индивид живет посредством общества, чья власть над человеком детерминируется нормативным центром социума. Нормативный центр общества – это присутствие Иисуса Христа, – событие, которое стало и

остается центром всей социальной истории вообще. Исходя из этих предпосылок, *Comunione e Liberazione* утверждает, что люди свободны лишь постольку, поскольку они причастны к главному событию в социальной истории, присутствию Христа, они являются личностями только в той степени, в которой общество вокруг них основано на Христе как моральном основании. В этом контексте представляется интересной перекличка с более общей формулой Н.А. Бердяева: «Существование личности предполагает существование сверхличных ценностей. Личности человека нет, если нет бытия, выше ее стоящего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить. Личности нет, если нет сверхличных ценностей, и личности нет, если она лишь средство сверхличных ценностей» [14].

Принцип власти в качестве определяющего следует из этого постулата. Власть одновременно индивидуальна и социальна. Поскольку церковь являет собой выражение фундаментального события в истории – спасения, клерикальная власть должна определять историю и общество. Поскольку индивидуальная жизнь должна быть ориентирована именно на эту сакральную реальность, религиозные чувства оказываются выше разума и вожделения: вообще вера не противоречит разуму, так как трезвый разум признает существование Тайны и автономию «сердца». «Сказать, что вера превозносит рациональность – это значит сказать, что вера соответствует основополагающим и подлинным потребностям человеческого сердца», – писал основатель движения [87]. Таким образом, власть проистекает из религиозного чувства и религиозных институтов и объединяет разные виды деятельности, которым занято движение. Претендуя на религиозную власть, CL также претендует на переустройство общества на основе вышеизложенных предпосылок.

Таким образом, для *Comunione e Liberazione* власть представляет собой способ, которым Иисус Христос воплощает спасение в истории человечества. Хотя большинство христианских богословов наделяет особой важностью жизнь и труды Христа, именно церковь ведет и связывает человеческое

сознание. Фундаменталисты понимают это буквально. В самом деле, движение определяет себя как «Scuola di comunita» – жизнь религиозной общины, посредством которой воплощаются в истории Церковь и дела Христовы.

Эта идея напрямую формирует метод образования, с помощью которого самовоспроизводится община: члены общины учатся распознавать мистический опыт нисхождения благодати в жизни человека, оттачивать свое религиозное чувство и опыт, следуя за авторитетным членом общины, который уже живет в соответствии с ценностями движения. В такой системе мировоззрения ценность человеческого существования, строго говоря, определяется не индивидом, а теми отношениями, которые привели человека в общину. Точнее, это ценность, которая проистекает из того мистического опыта, который является центром религиозной общины фундаменталистов. Здесь имеет место ситуация, очень напоминающая представления Дюркгейма о том, что коллективная сила и религиозная вера совпадают. Через переживание присутствия Христа как личности создается путь к спасению общины [290]. Церковь является обществом спасения, основанном на вере в Христа и непосредственном переживании его присутствия в жизни человека и общества.

Джуссани начинает свою экклесиологию, то есть учение о природе Церкви, с догматического отождествления Римской Католической церкви со спасением. При этом его идеи включают в себя органический космический опыт единения с Церковью и Христом, проистекая из восточного православия, особенно из русской идеи соборности. Джуссани также заимствует многое из идей американских протестантов, особенно из американского ревайвализма.

Идеи Джуссани касательно центральной роли Христа имеют отношение и к духовности, и к социальности. Верующий должен постичь не идею, а личность Христа, и эта спасительная встреча может стать возможной через действительную встречу с тем, кто уже знает Христа и может быть нравственным поводырем верующего. То есть для CL характерна передача

веры от человека к человеку через личное общение, как у протестантских евангелистов, но при этом движение следует риторике католического сакраментализма («благодать через таинства»). Религиозное чувство становится очевидным для самого индивида через восприятие его собственной моральной некомпетентности и того, что сторонники движения обозначают библейским выражением «нищета духа», или «духовный голод», который можно утолить только посредством личной встречи с Христом, а она возможна через приобщение к движению. Эта простая формула является доминирующим лейтмотивом выступлений лидеров и членов движений.

Взгляды и мировосприятие членов движения в огромной степени апеллируют к религиозным верованиям традиционного итальянского общества времен доминирования Римско-католической церкви в социально-политической жизни. Но при этом члены *Comunione e Liberazione* ни в коем случае не являются традиционалистами, их верования и практики предлагают новые, зачастую контркультурные взгляды на современное общество и культуру. Буквально воспринимая присутствие Христа в жизни человека и общества, фундаменталисты наделяют церковь божественной властью, непогрешимостью; примечательно, что непогрешимость (безошибочность) приписывается не священному тексту, как у протестантских фундаменталистов, а самой церкви. Таким образом, идеологемы CL также хорошо укладываются в формулу «назад, в прошлое!», однако это не только прошлое ранней христианской общины, но и прошлое многовекового доминирования власти Римско-католической церкви во главе с непогрешимым Папой на социально-политической арене Италии (догмат о непогрешимости Папы *ex cathedra* был принят на I Ватиканском соборе, проходившем в 1869–1870 гг.). Эта претензия на религиозную власть над обществом образует и весьма широкий спектр врагов движения: от различных религиозных либеральных модернистских движений до древнего арианства; поскольку последнее утверждало тварность Христа и далее развилось в антитринитаризм, оно тоже подвергается нападкам. Протестанты, разумеется,

также считаются врагами, поскольку их учения подрывают авторитет Папы, и, разумеется, как и все фундаменталисты, движение *Comunione e Liberazione* порицает гуманизм как антропоцентризм, как культ человека, заместивший поклонение Богу.

Таким образом, CL отвергает современность как культурно-политическую форму жизни, оторванную от высших религиозных принципов. Современность подчиняет религию обществу, принципам разумности и свободы в ее светском понимании. Представители движения утверждают автономность религии по отношению к разуму и приоритет религиозной общины по отношению к индивидуальному выбору и ответственности. На этом основании *Comunione e Liberazione* обосновывает легитимность своих действий на политической и культурной аренах. Впрочем, лидеры движения не требуют от своих последователей отказа от каждого аспекта современного мира, а основатель никогда не противостоял технологической модернизации и науке; скорее, движение противопоставляет себя духу модерна, в особенности принципу свободы совести, который является основой государства модерна. По мнению Джуссани, современность исключает само понятие христианской жизни, поскольку одним из эпистемологических критериев модерна является суждение «человек есть мера всех вещей», известное со времен Античности как слова Протагора, переданные Платоном, однако перетолкованное позже в возрожденческом антропоцентристском духе. Критика движением модерна имеет фундаментальный теологический характер. Насколько можно судить, у софиста Протагора речь шла об относительности истины; толкование фразы в духе модерна представляет собой выражение антропоцентризма, который является прямой противоположностью религиозного духа. Согласно Джуссани, религиозный дух пробуждается в людях, когда они приходят в своей вере к принятию события, произошедшего независимо от их сознания 2000 лет назад. Это событие привносит новую активную реальность в мир. Сегодня же суть религиозного чувства, которое приводит ко Христу, – ощущение связи с другим человеком и желание счастья (и это является

тезисами эпохи модерна, что очевидно). Христианство принимается через живой опыт, а не через богословские труды, «Христос» – ответ на все вопросы человеческого бытия. Христианство – явление нового человека с новым характером, ставшего новым протаганистом на мировой сцене. Здесь Джуссани перекликается с Папой Павлом VI, который утверждал, что христианская идентичность в истории в первую очередь является фактом новой реальности – Церкви. Отрицая эти факты, модерн, по мнению *Comunione e Liberazione*, является атеистическим и не имеющим никакой духовной ценности. Начав с представлений эпохи Просвещения о самости без Бога, современность стала пленником ее собственной зависимости от знания, от ожидания прогресса и свободы.

Политическая платформа движения CL выстроена на его теологической позиции, с точки зрения которой человек в эпоху модерна обречен метаться между цинизмом и самонадеянностью, а для обеспечения минимального порядка в социуме ему приходится давать квазибожественную власть государству и оказываться лицом к лицу с государственной машиной, представляющей для него такого же и даже большего врага, чем Рим для первых христиан. Власть, враждебная религиозному чувству, вторгается в сознание и навязывает ценности, позволяющие ему поддерживать существующее положение вещей, но атеистическое государство не может существовать, а претендует на опору на некий трансцендентный принцип. Отсюда – современное государственное идолопоклонничество.

Согласно *Comunione e Liberazione*, свидетельства изъянов современности можно увидеть в насильственной природе современной политической системы, а также в угрозе ее коллапса. Системы вроде коммунизма кажутся неизбежными, как только появляются предпосылки модерна. Подобная оценка не имеет исключений и для западных политических систем, управляемых демократическими партиями. Причина этого в том, что, по словам лидеров CL, даже демократия, отказавшаяся от опоры на религию, становится иллюзорной моралью. Движение подвергает жесткой критикой

христианскую демократическую партию, которая в послевоенный период в Италии, как правило, собирала большинство голосов. По мнению сторонников CL, христианские демократы не смогли признать, что современное государство привносит с собой неприемлемые культурные и политические принципы. Более того, партия не смогла преобразовать свою политическую гегемонию в культурную и просто подчинилась секуляризованной культуре. Нравственная политическая система должна быть клерикальной, церковь должна быть ядром общества. Лидеры CL настаивают, что общество нуждается в существенных изменениях, и изменения должны иметь религиозную основу, а воинственное крыло (*militanti*) полно решимости воплотить их в жизнь. При этом в последнее время лидер движения провозглащает отказ от любой закрытости: «Дух дышит где хочет, в том числе и вне Церкви, как сама Церковь всегда утверждала, а значит, Он дышит и вне нашего круга!» [189].

По своему влиянию *Comunione e Liberazione* оказалась одной из самых значимых религиозных сил в Италии последней трети XX века. Цели движения чрезвычайно амбициозны. Фундаменталисты хотят переориентировать итальянское обществ в целом на идеалы и ценности католического христианства и вернуться к тому состоянию, когда именно Римско-католическая церковь была доминирующей социально-политической и культурной силой – как выражаются сами фундаменталисты, «мерой всех вещей». Методы, которыми католические фундаменталисты стремились достичь своей цели, претерпели эволюцию, развиваясь вместе с движением и окружающей социальной реальностью. В первые годы своего существования *Comunione e Liberazione* было, скорее, своего рода альтернативой социальному и культурному конформизму Ватикана. К 1980-м годам движение стало расти институционально, опираясь на сеть организаций, таких как высшие школы, университеты и другие формы религиозного образования и просвещения. Филиалы организации начали открываться в разных странах, движение стремилось к максимальному охвату всех сторон социальной, политической и

культурной жизни. Любопытно отметить, что центральную роль в учении CL играет церковь, но сама организация не считает себя церковью в целом, а лишь представляет ее некоторые существенные характеристики. Хотя католические фундаменталисты полагают, что их движение не является единственным инструментом реализации нового христианства, но, тем не менее, лидеры *Comunione e Liberazione* объявляют себя наиболее организованной и деятельной силой, способной вернуть современное общество к Христу. Цели католических фундаменталистов одновременно и идеологические, и теологические. У лидеров и членов этого движения – характерное для фундаменталистов синкретичное мышление, не различающее сакральное и профаное и отказывающееся проводить границу между религиозным и политическим. Причем последний тезис сформулирован основателем *Comunione e Liberazione* в явном виде и является одним из центральным для движения. Джуссани считал, что атеистическое государство не может существовать вообще, так как, отказавшись от трансцендентных принципов, которые могли бы положить предел его власти, государство само становится идолом, а общество идолопоклоннническим. При подобном ригористическом подходе движение приобретает широкий спектр врагов. До 1989 г. главным врагом католических фундаменталистов можно смело назвать коммунистов, после же коллапса итальянской коммунистической партии в 1989 г. фундаменталисты обернули свои атаки против «старого нового врага» – мышления Просвещения (*Iluminismo*). Разумеется, все многочисленные движения, учения, которые так или иначе не вписываются в жесткую идеологическую платформу католических фундаменталистов, также подвергаются жесткой критике. Это может быть и гуманизм, и протестантизм, и даже масонство. В самом деле, врагами движения оказываются все, кто выступает либо за секуляризацию, вернее ее сохранение, либо за клерикализацию общества на любой другой платформе, отличной от Римско-католической церкви.

Comunione e Liberazione видит будущее, определяемое прогрессом, но не технологическим или гуманистическим прогрессом, а движением в сторону евангелизации, понимаемой вполне в экзистенциалистском духе.

3.3 Проблема православного фундаментализма

Есть основания считать, что о фундаментализме применительно к православию заговорили примерно с 1990-х годов. Рассмотрим в интересующем нас аспекте отдельно ситуацию в русском православии и в иностранных церквях, начав со второго вопроса.

Фундаментализм в зарубежном каноническом и неканоническом православии

Как было продемонстрировано нами в совместной публикации с А.М.Яковлевой [29], «в середине 1990-х гг. слово «фундаментализм» в отношении православия часто используется за рубежом православными экуменистами как ругательный ярлык в отношении тех, кто экуменизм не приемлет». Однако уже архимандрит Истинной (Старостильной) Православной церкви Греции о. Киприан выступает со статьей «Православие и фундаментализм. Фундаментализм православных экуменистов» [269]. Он отмечал, что словом «фундаментализм» можно называть и простое следование основам веры, которые приняты за критерий истинности, и «безмозглый консерватизм», и крайний фанатизм с его агрессивными приверженцами, с ненавистью относящимися к людям иных убеждений. Уже из этого перечисления можно понять, что слово «фундаментализм» в это время пока еще не приобрело терминологического значения, однако уже широко используется.

Фундаменталисты, согласно мнению архимандрита Киприана, считают, что их идентичности (религиозной, этнической, политической и другой) угрожают инновации, принесенные временем, и такое «изначальное здоровое чувство» заставляет их бросаться в ретроградную защиту своих «основ». Эта

позиция в случаях, когда люди теряют здоровое понимание своих традиций, характеризуется следующими отрицательными положениями: статичное понимание истории и мира; отождествление неизменных сущностей и истины со своими собственными мимолетными впечатлениями и конкретно-историческими интерпретациями; абсолютизация обычая и формы; фиксация на частном в ущерб универсальному; отказ от продуктивного диалога и высокомерие в отношении тех, кто держится другого образа мыслей; отрицание ценности любого разнообразия и фанатичная приверженность собственному «единственно верному» учению; непонимание (или нежелание понять) важности единства в многообразии и многообразия в единстве. Фундаментализм, таким образом, понимается о. Киприаном широко, как древний феномен, свойственный и отдельным личностям, и движениям, однако его возрождение, в особенности в христианстве, говорит архимандрит, связано с американским, северным и западноевропейским протестантизмом конца XIX-начала XX веков. Протестанты, отвергнув живое Предание и исихазм, извратив экклезиологию, основали так называемый христианский фундаментализм, базирующийся на семи положениях; в центре его внимания и действия – этика и деонтология, экстремистская эсхатология, акцент на пришествии антихриста и апокалипсисе. Это, говорит о. Киприан, – страшный феномен духовной жизни, с которым православие сталкивалось с самого начала в форме заблуждения или «рвения не по разуму». Далее он пишет: «Наша верность основам и наше отношение к Св. Преданию, поскольку они находятся в харизматической перспективе Православной Веры, не предполагают ни фундаментализма, бесплодного господства традиции, нездорового взывания к прошлому, ни законнического мышления.

Исихастский и евхаристический характер нашей православной веры динамично удерживается в вечно настоящем «сейчас», эсхатологическом будущем («parousa eschatologia») и нашем личном союзе с Богочеловеком», соделывая православных причастными к нетварному приобщением священных таинств и даруя им возможность одолеть поклонение всякой твари

и ограниченность, налагаемую на людей прошлым, настоящим и будущим. По этой причине «истинное Православие никогда не приближается к ложным дилеммам между консерватизмом и либерализмом, изоляционизмом и интернационализмом, провинциализмом и космополитизмом, поскольку оно <…> постоянно «новое», «обновленное» и «современное» [29].

Православные экуменисты всегда оказывались в оппозиции к фундаментализму уже потому, что желали быть открытыми диалогу с «городом и миром», однако их поведение в текущий момент времени уже продемонстрировало, что случается иначе. Если первые православные экуменисты были готовы к диалогу «даже с сатаной», то недавно возрожденный экуменизм проявил себя в самых жестких формах. Его приверженцы готовы разговаривать с любыми неправославными и нехристианами – но не вести братский диалог с православными, выступающими против экуменизма. Они объявляют свои «основы» критерием истины, утверждают собственную монополию на подлинное выражение православия, не допуская инакомыслия, скатились к фанатизму; они «на протяжении десятилетий готовили почву – в пределах своей экуменической олигархии – для предполагаемого Священного Великого Синода, чтобы навязать народу Божьему то, что он отверг и не приемлет: «диалоги», «экуменическое движение» и «Всемирный Совет церквей» с его экклезиологической девиацией». Таким образом, крайности сходятся: экуменизм, полагает о. Киприан, сливается с фундаментализмом в своей закрытости, воинственном консерватизме, агрессивном фанатизме и ненависти к инакомыслящим.

Новый подъем интереса к проблеме православного фундаментализма и бурные дискуссии за рубежом вызвало короткое выступление в 2015 г. директора и соучредителя Центра православных исследований в Университете Фордхэма, православного богослова, доктора Георгия Е. Демакопулоса, размещенное в блоге Греческой Православной архиепископии Америки 29 января [271]. Важно знать, что этот университет

расположен в США (то есть там, где сильны протестантские фундаменталистские течения) в изначально католическом учебном заведении, где и сегодня чтятся иезуитские традиции, что Греческая Православная церковь находится под юрисдикцией Константинопольского патриархата, и все это, несомненно, наложило свой отпечаток на идеи, высказанные Демакопулосом.

Автор начинает свое программное выступление очевидным утверждением: почитание отцов церкви и их трудов является одним из краеугольных камней православного христианства. В самом деле, тексты, почитаемые в православии как источники – Святое Писание и Святое Предание, а Святое Предание состоит из решений Вселенских и поместных соборов, а также творений св. отцов. Далее д-р Демакопулос выражает озабоченность тем, что «так много православных священнослужителей и монахов в последние годы публиковали заявления, которые отражают “фундаменталистский” подход к отцам Церкви», что, если церковь их не отринет, она окажется в плену у религиозных экстремистов. В чем же состоит, по мнению д-ра Демакопулоса, «фундаменталистский» (пока это слово дается в кавычках) подход к святоотеческому наследию?

Православные фундаменталисты (тут уже адепты фундаментализма называются прямо, без кавычек), как это свойственно фундаменталистам других деноминаций, сводят православие к набору неких аксиом, которые, по их мнению, являются критерием православности и христианскости вообще, и оценивают любые суждения и учения по степени совпадения или несовпадения с этими исходными положениями. Далее автор выделяет следующие черты православного фундаментализма – это убеждение в том, что:

– все отцы церкви согласны по всем богословским и этическим вопросам;

– православное богословие никогда не менялось;

– монашеское сообщество всегда было хранителем православного вероучения;

– отцы церкви были антиинтеллектуалами (anti-intellectual);

– православие – это антизападничество.

Доктор Демакопулос утверждает, что все эти убеждения ошибочны, являются симптомами «идеологического маскарада», и полагает, что такие взгляды стирают различие между традиционализмом и фундаментализмом, превращая традицию в политическое оружие, а молодое поколение вынуждено выбирать между подобным религиозным экстремизмом и безрелигиозностью, в чем и состоит главная опасность православного фундаментализма. Настало время церковным иерархам заявить, пишет автор, что «рабская приверженность к окаменевшему набору предложений» (имеются в виду святоотеские писания или какая-то их часть) является идолопоклонством и к истине привести не может (далее, как мы увидим, войдет в словоупотребление выражение «святоотеческий фундаментализм»).

Тут следует сказать, что требование отказа от почитания части Святого Предания – творений святых отцов – является не меньшим стремлением к богословскому минимализму, чем стремление к таковому протестантского фундаментализма. Парадокс состоит в том, что теологический минимализм в сочетании с логосным прочтением мифа оказываются признаками не только религиозного фундаментализма, но и его критики.

Уже в феврале 2015 г. появляется ответ о. Иоанна Уайтфорда (РПЦЗ) [371]. О. Иоанн указывает на отсутствие определения «фундаментализм» в выступлении доктора Демакопулоса, что все-таки не вполне справедливо, на то, что понятие было неоправданно расширено после 1979 г. в политических целях в связи с историей с заложниками в Иране, дабы связать христианский консерватизм с исламским радикализмом и терроризмом, с людьми вроде аятоллы Хомейни и Усамы бен Ладена, а фордхэмский богослов употребляет его в качестве просто бранного слова. Демакопулос действительно не приводит примеры и не называет имен, в чем

его справедливо упрекают все оппоненты. Тогда о. Иоанн предполагает, что в разряд фундаменталистов Демакопулос в первую очередь зачислит старостильников – но они, скорее, не минималисты, а, напротив, максималисты, поскольку придают значение коренного вопросу, который таковым не является; кроме того, и сами старостильники не едины и по ряду принципиальных вопросов прямо противоположны протестантским фундаменталистам. Правда, добавим мы, есть основания утверждать, что такое расхождение совершенно естественно: если в православии, прежде всего в его консервативных направлениях, есть нота антизападничества, то в протестантском фундаментализме есть отчетливый антиориентализм (антивосточничество), понимать ли под Востоком Византию, Сирию или Россию.

Далее автор справедливо отмечает, что по своим минималистским тенденциям модернисты бывают гораздо ближе к фундаментализму в исходном значении этого слова. При этом утверждение д-ра Демакопулоса, что некие православные верят в полное согласие св. отцов по всем вопросам, выглядит карикатурой и просто не соответствует действительности. Оно, скорее, является признаком массового сознания, которое склонно упрощать все сложное и спрямлять все непрямое, сказали бы мы. На самом деле есть границы вероучения, которые нельзя переходить, а с теми, кто их переходит, следует порывать общение, но именно эти границы, как утверждает о. Иоанн, в статье его оппонента не обсуждаются.

Подробные разъяснения того, что такое «согласие отцов», которое отнюдь не предполагает полного согласия по всем вопросам, дано, например, в статье свящ. Георгия Максимова «Принцип «согласия отцов» и современные нападки на него» [154]. Этот автор справедливо подчеркивает, что богословская минимизация свойственна именно модернистам, которые критикуют авторитет Св. Предания. Можно добавить, что тогда следовало бы отвергнуть Св. Предание в целом, ибо решения Соборов опирались на мнения

большинства св. отцов, и в результате остался бы в действии принцип Sola Scriptura (только Писание), то есть протестантский принцип.

Далее о. Иоанн критикует утверждения оппонента по конкретным примерам – о разногласиях Петра и Павла по вопросу об обрезании, об отказе преп. Иоанна Дамаскина от предшествовавшей гимнографической традиции. Монашеские общины, пишет о. Иоанн, действительно были в истории оплотом православия, хотя не всегда и не везде, и вряд ли кто-то может утверждать обратное, кроме круглых невежд. Также, мягко говоря, сомнительным автор считает утверждение, что православные могут признавать св. отцов антиинтеллектуалами. Тут следует добавить, что нередко православные действительно считают «умовой» путь к Богу низшим и опасным, однако у св. отцов есть идеи и pro ratio, и contra. «В восточной патристике встречается как отрицательное, так и положительное отношение к интеллектуальному знанию. Ориген выступал в защиту научного и философского знания <…>. Климент Александрийский очень высоко ценил образованность и личностное начало в христианине, причем восточные отцы здесь “демократичнее” западных, поскольку считали, что Бог открывает истину всем людям, независимо от их административных постов в церковной иерархии. Он высоко ценил научное и философское знание, считая, что если для евреев закон был “детоводителем” ко Христу, то для эллинов эту же роль выполнила философия. <…> Св. Дионисий Великий показал, что изучение языческих и даже еретических произведений полезно для христианского ума. О значении разума в богопознании писал св. Григорий Нисский. Св. Макарий Египетский развивал христианское учение о “сердце”, которое вмещает в себя все доброе, что есть в человеке, в том числе разум. Преп. Симеон Богослов – великий христианский мистик – акцентировал идею о том, что Бог Сам открывает Себя, и в богопознании необязательно участие интеллекта. Скорее всего, он, как и многие монашествующие того времени, разделял мнение о вреде образования после 18 лет и опасности изучения греческой философии» [250].

Летом 2015 года дискуссия продолжалась, д-р Демакопулос и о. Иоанн Уайтфорд встретились лично, содержание аргументов и контраргументов можно послушать или прочитать в материале «Orthodox Fundamentalism: What is it and does it exist?» [330]. Изложим их в кратком пересказе.

Д-р Демакопулос утверждает, что каждая религия имеет свой фундаментализм, который играет лишь отрицательную роль. Фундаменталисты создают мифическую картину прошлого, когда все богословские вопросы были якобы решены, а все верующие – соблюдающими, но эти славные традиции были разрушены наступлением модерна. Поэтому они видят мир черно-белым, все люди или добрые, или злые, все сложные вопросы имеют простые ответы. Православие не застраховано от опасности стать фундаменталистской религией, более того, оно особенно склонно к этому, по мнению богослова, поскольку в православии велик авторитет традиции и св. отцов, то есть прошлого. Православные часто игнорируют тот факт, что св. отцы писали в конкретно-исторических обстоятельствах и в конкретных целях, откликаясь на текущие реалии, а из них сегодня делают мертвые музейные экспонаты.

О. Иоанн Уайтфорд отвечает, что несправедливо изображать фундаменталистов, например протестантских, как кучку невежд и антиинтеллектуалов. Движение традиционалистов следует изучать более серьезно. Да, среди них есть люди с экстремистскими взглядами, но и те, которые просто размышляют, что значит быть христианином, каковы тут требования. И в данном случае скорее модернистов с их желанием минимизировать главные источники и положения веры следует назвать фундаменталистами, чем традиционалистов, которые, скорее, максималисты.

Доктор Демакопулос уточняет, что нельзя говорить о минималистском и максималистском православии, и в этом он согласен с о. Иоанном. Следует, за неимением лучшего слова, говорить о прогрессистах, которые, тем не менее, могут оказываться редукционистами, и о консерваторах – последние могут иметь очень глубокое представление о том, что значит быть

христианином. Св. отцы никогда не были вне своего времени, они не отказывались от него, но активно в нем участвовали, используя и нехристианские источники, – в своей «современности», меж тем как православные фундаменталисты от современности (modernity) отказываются, считая ее порочной по определению. Тут, отвлекаясь от изложения дискуссии, следует заметить, что не всякая modernity в смысле «современность» тождественна модерну, то есть эпохе Нового времени, времена патристики – это совсем иное время, и не следует эти понятия путать.

О. Иоанн возражает Демакопулосу, что модерн действительно представляет собой опасность, поскольку стали доминировать антихристианские взгляды, но если среди православных и есть такие люди, которые хотели бы спрятать голову в песок, то их ничтожное меньшинство.

Демакопулос полагает, что страх перед секуляризмом, свойственным модерну, усиливает фундаменталистские настроения, но сам он не считает секуляризм главной угрозой для церкви, поскольку, в отличие от прежних эпох, ничто не угрожает ее выживанию, а вызовы времени не более серьезны, чем в иные времена. И тут мы не может не отметить, что объяснение сложных социальных феноменов ссылкой на страх восходит к эпохе Просвещения, когда сущностью религии вообще объявили страх, и странно, что образованный богослов, который акцентирует характеристику своей позиции как методологической, этого не чувствует. Сегодня понятно, что такое объяснение ничего не объясняет, поскольку все на свете так можно «объяснить»: и деструктивные действия, и конструктивные, и бегство, и героизм («был объят ужасом, вот и совершил подвиг») [330].

Наибольшей угрозой для церкви Демакопулос считает изменение церковных способов реагирования на вопросы эпохи – говоря точнее, отсутствие реакции, отсутствие ответов. Совсем иначе обстояло дело у св. отцов, которые были вовлечены в актуальную жизнь и давали ответы на запросы времени, демонстрируя, что православие – наиболее рациональное из вероисповеданий (и тут снова очевидно, что теолог логосно подходит к мифу).

Фундаментализм же утверждает, что на все вопросы уже даны ответы, так что искать ничего не надо, а кто это отрицает, тот еретик. При таком образе мыслей, когда цитируются св. отцы как абсолютная истина вне понимания исторического контекста и при том, что ряд вопросов св. отцы решали по-разному, человек уступает безбожному Западу, считает богослов, и это не православная позиция.

Особенные разногласия, отмечает о. Иоанн, вызывает феномен «пост-патристического богословия». И Св. Писание, и Св. Предание, утверждает Демакопулос, дают ответы на вызовы времени, но эти ответы каждый раз следует «переводить», так что каждый раз это будут новые ответы. О. Иоанн соглашается с тем, что поздняя патристика была бы не нужна, если бы первые отцы церкви решили все вопросы. При этом добавляет, что в православной церкви сегодня есть люди, ратующие за женское священство или за новое отношение к гомосексуализму, поскольку-де св. отцы могли быть просто невежественными в таких вопросах, а потому нечего на них ссылаться; такой подход к святоотеческому наследию в лучшем случае подозрителен, в худшем представляет собою ересь [330].

Согласие отцов никогда не было полным, к положениям Соборов постоянно что-то добавляли, меняли, уточняли, говорит д-р Демакопулос. И приводит в качестве примера свят. Григория Богослова, который считал Второй Вселенский Собор полным провалом, ибо полагал ошибочным Никейский Символ веры: там не было сказано, что Св. Дух – это Бог, что Он единосущен Отцу. Сегодня мы считаем Св. Духа Богом, однако в Символе веры никогда не было сказано о Троице и об омоусии Св. Духа и Бога-Отца. Причина такого нашего восприятия, полагает богослов, в том, что Символ веры мы читаем сегодня через призму Четвертого Вселенского Собора. Церкви понадобились еще два Вселенских Собора, чтобы заявить, что Св. Дух – Бог, и с тех пор мы понимаем Символ веры по-новому.

На это о. Иоанн Уайтфорд замечает, что, если церковь чему-то дает более позднее точное определение, это не значит, что в церкви не было этого

предмета веры (иными словами, священник различает логос и миф). Так, свят. Василий Великий утверждал, что Св. Дух есть Бог задолго до Четвертого Вселенского Собора: эта вера была дана апостолам и получила церковное определение позже. Самого о. Иоанна нередко называют православным фундаменталистом, однако он всегда протестовал против редукции истин веры и примитивизации истории церкви.

Демакопулос пожалел, что в своей первой публикации написал слишком коротко о вещах, требующих разъяснения, и огорчился, что читатели отождествили его позицию с критикой монашества и аскетизма в то время, как это древние традиции церкви, а фундаментализм – явление новое, оно может существовать только в эпоху модерна, поскольку его причина – это страх модерна. Со ссылкой на свят. Василия Великого теолог утверждает, что социальный активизм монастырей был очень позитивным явлением в истории церкви. Нельзя отделяться от общества из-за боязни, что мир вас развратит – не то имел в виду свят. Василий, не этому учил Иисус.

О. Иоанн отвечает, что невозможно стереть разницу между принципами модерна и православием, но церкви необходимо находить формы работы в мире модерна и постмодерна. Однако живая, а не мертвая церковь, говорит д-р Демакопулос, должна быть исполнена благодати Св. духа и стремиться говорить с миром настоящего, а не с миром прошлого. Не следует вступать в противоречие с откровением прошлого, но объяснять его надо в значимых для современности терминах – и это опять проблема перевода.

Собеседники соглашаются, что существуют каноны, имевшие смысл во времена их установления, а ныне не применяющиеся и утратившие актуальность – их следует пересмотреть не торопясь. Законничество (легализм) – путь малоплодотворный. Вот РПЦ, указывает о. Иоанн, опубликовала документ «Основы социальной концепции Русской Православной церкви», там затрагиваются самые современные вопросы, которых просто не было в древние времена, и даются ответы на них. Проблема же в том, что в православной церкви есть прихожане, которые считают, что

неприятие гомосексуализма – это фундаментализм и пр. Меж тем Св. Писание и Св. Предание очень ясно отвечают на подобные вопросы, и верность этим положениям не делает человека фундаменталистом, она делает его православным.

О. Иоанн Уайтфорд будет возвращаться к теме не раз, например весной 2017 года (в связи с лекцией его оппонента «Tradition Without Fundamentalism») в статье «Фундаментальные ошибки: ответ на «Традицию без фундаментализма» Георгия Демакопулоса» [372], отмечая, что д-р Демакопулос представил не православие, а карикатуру на него (как и на протестантский фундаментализм и его историю), и в выражениях провокационен; тут же есть ссылки на ряд выступлений в ходе дискуссии разных авторов, в том числе российских и упомянутых нами выше. Важное методологическое значение имеет замечание отца Иоанна о том, что сопротивление модерным принципам, секуляризации и глобализации еще не дает оснований зачислять такие разные течения, как протестантские фундаменталисты вроде адвентистов седьмого дня, пацифистов, – и ИГИЛ (запрещено в России), диспенсационалисты, которые обычно настроены более просионистски, чем еврейские сионисты, – и греческие и русские антисемиты, новообращенные в православие из протестантов, не замеченные в ксенофобии, – и радикальные националисты, протестантские реставрационисты, считающие, что церковь не существовала на протяжении большей части истории, а они ее возродили, – и православные традиционалисты, полагающие, что церковь должна избегать всяких реформ, – вот эти разные течения зачислять скопом в фундаментализм нельзя; это было бы так же неверно, как считать, что Великобритания, США, Советский Союз во времена Второй мировой войны разделяли одну и ту же идеологию, поскольку все эти государства сопротивлялись нацистской агрессии. О. Иоанн, в частности, подчеркивает, что, обвиняя фундаменталистов в антиинтеллетуальности, богослов намеренно отождествляет рациональное мышление и рационализм, однако это не одно и то же. Рационального

мышления, а не провокаций, требует всякая дискуссия, но рационализм как культ разума – это принцип Нового времени, с которым православные согласиться не могут. Понятие «реставрационизм» теолог толкует слишком широко в то время, как в точном значении этого слова к нему относятся те, кто считает, что церковь фактически закончила свое существование и была возрождена к жизни их группой (а это свидетели Иеговы, мормоны и некоторые другие). И это православные модернисты хотят сделать из православной церкви что-то совсем другое, требуя отсутствия иконостаса или, по крайней мере, отдернутых занавесей и открытых дверей в нем – потому что так было в ранней церкви; это модернисты требуют произнесения тайных молитв вслух, ибо, несмотря на то, что церковь совершает их тайно, в первоначальной церкви они тайными не были; это модернисты хотят восстановить институт дьяконисс и признать право на брак епископата и так далее. Таким образом, именно модернисты оказываются реставрационистами в православной церкви, а не консерваторы или новообращенные.

Заявление д-ра Демакопулоса о том, что все антиэкуменисты – фундаменталисты, по мнению о. Иоанна, не выдерживает критики также. Согласно пониманию священника, экуменизм основывается на отрицании того, что православная церковь является единой, святой, кафолической и апостольской, и утверждении, что она представляет собой одну из ветвей христианства, которые лишь вместе составляют полноту и единство христианства вообще. В своих крайних проявлениях экуменизм даже выходит за пределы христианского мира и претендует на создание некого синкретичного единства всех религий. Тут важно обратить внимание на словарь. В православной традиции, говоря об «экуменическом», имеют в виду прежде всего Вселенские соборы, но это не значит, что «вселенские» они тогда, когда все раскольники и еретики посылают на них своих представителей. Напротив, на Вселенских соборах происходило отмежевание от еретиков. Св. отцы пытались вразумлять еретиков, однако стойких в своих заблуждениях отвергали, в частности не молились с ними, поскольку общая

молитва означает единство веры, а такового между св. отцами и еретиками быть не могло. И если Демакопулос считает, что случавшиеся за последние десятилетия экуменические эксцессы вроде участия священнослужителей в совместных литургиях – это то, что одобрили бы отцы церкви, то он рисует воображаемое прошлое, которого никогда не было. Тем не менее Вселенский патриархат, несмотря на недовольство большого количества верующих, продолжает пропагандировать межконфессиональные службы и прочее, а д-р Демакопулос не видит никаких оснований для антиэкуменических настроений – и именно потому, что предпочитает видеть мир и своих оппонентов в черно-белом свете, без нюансов, то есть используя тот подход, который он приписывает фундаменталистам. Похоже, говорит о. Иоанн, что богослов сам разделяет «теорию ветвей».

Д-р Демакопулос пытается связать разные виды фундаментализма с учением о воздушных мытарствах. Однако, как указывает о. Иоанн, о. Фома Хопко, богослов Православной церкви в Америке, известный авторитет в православии, который вряд ли может считаться фундаменталистом, свидетельствовал, что почти у всех отцов церкви есть учение о мытарствах. Является ли это учение в его интерпретации более верным, чем у о. Серафима (Роуза), в данном случае неважно, о. Иоанн считает приемлемыми оба. Но д-р Демакопулос утверждает, что учение о мытарствах не входит в число основ православной веры. Возможно, д-ру Демакопулосу, язвительно замечает священник, следовало бы, чтобы не путаться, сделать список основ христианства, но тогда ему следует признать редукционистским фундаменталистом самого себя.

Далее о. Иоанн обсуждает проблему перекрещивания пришедших к православию инославных и показывает, что часто это оказывается вопросом икономии. Завершает статью обсуждение проблемы морального релятивизма. Если теолог не считает это проблемой, то священник, напротив, демонстрирует всю сложность ситуации. Судя по опросам, те, кто идентифицируют себя как православные в Америке, имеют самые неясные

нравственные убеждения. Апостол Павел указал, что есть такие вопросы, ответы на которые «черно-белые», и это, например, гомосексуализм. Меж тем находятся в церкви люди, и их немало, которые считают это грехом не большим, чем другие, если вообще считают грехом, а тех, кто думает иначе, называют «фундаменталистами». Но это полный и недопустимый отход от традиции. Следует задаться вопросом, не является ли продвижение «пост-патристического богословия» способом отрицать греховность подобных вещей и потрафить духу века сего, поскольку, как только будет оставлено святоотеческое предание, все становится возможным.

Летом 2016 г. в дискуссию вступил, среди прочих авторов, священник Эммануэль Хацидакис (Греческая Православная архиепископия Америки) со статьей «Что такое православный фундаментализм?» [292]. Как указывает в своей «вирусной» статье д-р Демакопулос, православный фундаментализм и в Новом свете, и в Старом, имеет характерные черты – библейский буквализм и пиетизм. Но и другие традиционные православные верования и практики автор называет фундаменталистскими, «рабской приверженностью к окаменевшему набору предложений». Во врезке к статье о. Эммануэля выделен важный текст:

«Каковы характеристики православного фундаменталиста?

Как правило, фундаменталисты рассматривают Библию или любую другую (подобную) книгу как буквальное слово Бога.

В своей крайней форме фундаментализм – фанатизм.

Почти все старостильники – фундаменталисты.

Большинство фундаменталистов также являются фанатиками.

Отделение от Церкви в связи с изменением календаря является крайней формой фундаментализма.

Фундаменталисты наклеивают ярлык «модернистов» на новостильников.

Фундаментализм встречается главным образом в монастырях, но он вызывает наибольшую тревогу, когда распространяется среди духовенства и

светских лиц, живущих в мире, которые пытаются подражать монашескому образу жизни».

Кто именно опубликовал тексты, которые так взволновали теолога в качестве «фундаменталистского» отношения к патристике? Они не названы, а вина их, видимо, в том, что они строго придерживаются творений отцов церкви и канонов православия, говорит отец Эммануэль. По логике д-ра Демакопулоса, и сами св. отцы должны быть названы фундаменталистами. Они не были и не являются «интеллектуалами своего времени», как утверждает богослов Демакопулос, которые были превзойдены и которых следует заменить интеллектуалами Нью-Эйдж, преимущественно учеными. Нет, «св. отцы сформулировали свой собственный опыт, уже достигнув теозиса, который является знанием Бога». Посему писания отцов церкви – не отвлеченные умствования, разумом человек не в состоянии понять Божественные энергии. Меж отцами церкви не было несогласия, как это пытается доказать д-р Демакопулос, следуя так называемому пост-патристическому богословию, на самом деле они расширяли и обогащали достижения своих предшественников, просвещенные благодатью Св. Духа. Такие «прогрессисты», как Демакопулос, характеризуют патристическую защиту чистоты учения и защиту от ересей фундаментализмом, «называют верность законам церкви законничеством, приверженность христианской этике – пиетизмом, а испытание отклонений от учений церкви – выражением ненависти». Подобный подход, утверждает отец Эммануэль, и есть «пост-патристическое богословие», возрождение рационалистического подхода к истине, варлаамизма, осужденного паламитскими соборами. Следует спросить: что «пост-патристические богословы» скажут о «фундаменталистском» Символе веры и «фундаменталистских» канонах православия, которые нам «навязали» «фундаменталистские» отцы церкви? «А как насчет наших «фундаменталистских» догматов, нашей «фундаменталистской» Божественной Литургии, нашей «фундаменталистской» Библии, нашей «фундаменталистской» гимнологии,

наших «фундаменталистских» таинств (таких, как крещение и причащение) и нашей «фундаменталистской» морали? Зачем переосмысливать Отцов и не переосмысливать устаревшую «фундаменталистскую» веру «фундаменталистской» Церкви, основанной «фундаменталистским» Христом? Зачем придерживаться исключительной («фундаменталистской») религии? Почему бы не начать заново с современного выражения веры? Но... вот это они и предлагают!».

В августе 2017 г. в полемику вступает блогер из США с ником «Иеремия», публикуя текст «Православный фундаментализм» [302]. Он замечает, что среди православных появилось некоторое количество таких людей, которые призывают почитать как учение церкви лишь решения Соборов, а положения трудов отцов церкви считать теологуменами – частными богословскими мнениями. Иными словами, утверждается, что все в патристике, что не подтверждено одним из семи Вселенских соборов, является не учением церкви, а просто мнением. «Иеремия» полагает, что такой ход мыслей ведет к ловушке православного фундаментализма. Подобный подход к вере сводит ее к Св. Писанию и решениям Соборов и чужд православию: «Православие – это полнота христианской веры, а не ее минимум». В трудах отцов церкви нигде нет положения «Solo Councilio!». Соборы были чрезвычайно важны для разграничения христианского учения и ересей, но они малопригодны для предвидения появления новых ересей или ошибочных мнений, которые могут возникнуть. «Если все идеи, не рассмотренные Соборами, являются просто теологическими мнениями, то поклонение Святой Троице было бы теологуменом до первого Вселенского собора; иконопочитание также было бы не чем иным, как установившейся (но доступной) практикой до седьмого Собора». И далее: «Соборы не создавали догмат или доктрину, скорее они подчеркивали правильную доктрину, когда ей бросали вызов ереси. Кто был авторитетом для Соборов? Учения и согласие Отцов нашей Церкви». Новые идеи, мнения и ереси продолжают возникать, зачастую это старые ереси в

новых одеждах, поэтому надо хорошо знать труды св. отцов, дабы достойно встречать эти вызовы.

Разумеется, в их писаниях есть и теологумены, пишет «Иеремия», и нужен опыт в различении теологуменов и того, в чем есть согласие Отцов. Нельзя избегать полноты веры, но следует радоваться ей.

В данном обзоре указаны наиболее яркие или характерные отклики на статью д-ра Демакопулоса, а меж тем дискуссия оказалась широкой и долговременной.

В мае 2018 г. в Белграде состоялась международная конференция «Православие и фундаментализм», организованная Академией богословских исследований ВОЛОС (Греция) в сотрудничестве, в частности, с Фордхэмским университетом (США), а также немецкими, румынскими, российскими (Библейско-богословский институт св. апостола Андрея), шведскими, общеевропейскими и другими организациями. Подготовка к конференции и сделанные на ней доклады показали, насколько еще далеки теологи и светские ученые от единства в понимании самого феномена фундаментализма вообще и православного фундаментализма в частности. Указывается, что «в контексте позднего модерна Церковь и теология призваны решительно и эффективно решать проблемы, связанные с быстрым развитием наук, нарастающим доминированием антидемократических представлений и практик <…>. В свете библейской и святоотеческой традиции любые намеки на фундаментализм <…> могут быть лишь отвергнуты одновременно как выражение антихристианского духа вообще и антиправославной морали в частности» [253]. Уже в этих заявлениях виден акцент не столько на научных, неангажированных по определению, или богословских аспектах проблемы, сколько на политических и идеологических. Меж тем политизация религиозной проблематики как раз и является, как указывают многие исследователи, признаком фундаментализма, а негативное, предвзятое отношение к предмету изучения не свойственно объективному научному подходу и редко бывает плодотворным.

Тут выступил и д-р Демакопулос с докладом «Недавнее изобретение «традиционного» православия», в котором утверждал, что «появление «традиционного православия» в XX веке как отличительного маркера подлинной православной идентичности следует трактовать как побочный продукт борьбы внутри (православного) сообщества за смысл и актуальность в свете многовековой богословской зависимости/сопротивления западному христианству» [365]. Обсуждались проблемы «Консерватизм, фундаментализм и политика идентичности в арабском мире», «Фундаментализм и экуменизм», «Теоретические предпосылки христианского фундаментализма» (которые в соответствующем докладе трактовались как основанные на бессознательных или приобретенных установка, мнениях и привычках), «Плюрализм, секуляризм и фундаментализм», «Фундаментализм: теология на службе психоза» (с утверждениями о фундаментализме как паранойе и агрессии, недостатке самокритики, доминировании внутреннего бессознательного представления о карающем Боге), «Эпистемология радикализованной веры» (с утверждением паранойяльной и нарциссической природы фундаментализма), «Фундаментализм и библейская герменевтика» (с акцентом на необходимости внедрения историко-критической методологии в богословское образование), «Фундаменталистская герменевтика как рискованное предприятие в образовании» (в рамках государственной образовательной системы), «Православие как единственно истинная вера: особый источник православного ригоризма». Д-р Аристотель Папаниколау (Aristotle Papanikolaou, Фордхэмский университет) и д-р Хараламбос Вентис (Haralambos Ventis, Афинский университет) представили доклад «Фундаментализм в православной церкви: внутренний или переходный (феномен)?». Тут, как сообщается в отчете, авторы попытались выявить некоторые препятствия в развитии православия, полагая, что их одобрение и продолжение существования будут делать эту конфессию «все более отсталой и маргинальной в цивилизованном мире в качестве еще одной безответственной и токсичной системы убеждений, опасной для демократии,

свободы и открытого общества» [365]. Позже профессор философии религии Вентис опубликует статью по материалам этого доклада [362], изложение которой и реакция на нее будут освещены ниже. Кроме того, на конференции были зачитаны доклады «Обращение в православие в Северной Америке и фундаментализм» (где подчеркивался принципиально модернистский характер фундаментализма), «Конфликт греческих православных дискурсов в отношении фундаментализма и разделение греческих православных институтов в США» (в котором с применением этнопсихологических подходов анализируется представление о фундаментализме среди мирян с целью выявления причин влияния старца Ефрема из Аризоны на православную идентичность). Россияне, Алексей Бодров и Сергей Чапнин, представили доклад «Матильда и матильдинг: восстание и падение радикального православного фундаментализма в России», в котором утверждается, что официальная церковь предпочитает не замечать радикалов с их агрессией и насилием; Анастасия Митрофанова выступила с докладом «Фундаментализм в идеологии и практике православных политических движений в современной России», где говорилось, что фундаментализм – не форма собственно религиозности, а специфическая религиозная идеология, основанная на идее вернуть под свой диктат общество, которое становится все более пермиссивным и все менее соответствующим религиозным требованиям. Исследовательница из Карлова университета в Праге Катерина Бауэр сделала сообщение на тему «Два примера не фундаменталистской, но корневой духовности: мать Мария Скобцова и Александр Мень», в котором проанализировала возможность сочетания глубинной укорененности в традиции и актуальности.

Аудиторией также были заслушаны доклады «Возвращение мирянам права голоса: один из способов борьбы с фундаментализмом в восточной православной церкви» (о необходимости внутрицерковного диалога), «Эсхатология и фундаментализм» и «Как быть правильным фундаменталистом?». В последнем докладе анализировались понятия

«фундаментализм», «экстремизм» и «радикализм» и способы их применения для описания как отрицательных, так и положительных аспектов (политической) религиозности; автор желал бы ввести понятие «нефундаменталистского (христианского) радикализма», которое не имело бы коннотаций с фундаментализмом, но в то же время утверждало бы «радикализм» эсхатологически ориентированной христианской веры.

При знакомстве с материалами конференции складывается убеждение, что при ряде интересных подходов к проблеме фундаментализма в православии пока не существует подробного и глубокого описания этого феномена и даже серьезного обоснования его существования, а претензии психоаналитиков свести сложное социокультурное явление к психическим заболеваниям и психологическим девиациям просто не выдерживают критики.

Уже летом 2018 г. в периодике появляется статья д-ра Вентиса «Фундаментализм как «православизм» [362] – как заявлено, краткое изложение материалов, предложенных к рассмотрению на майской конференции «Православие и фундаментализм» в Белграде. Автор утверждает, что среди причин наблюдаемой им «печальной карикатуры на православие, которую можно было бы назвать «православизмом», он обнаруживает «страх теологии». Именно такой страх, полагает профессор, побудил заменить богословие «сентиментальной», но «устаревшей» «духовностью».

Далее д-р Вентис рассматривает черты феномена, названного им «православизмом». Это «отвращение к мысли, особенно критической», равно как и «отвращение к материальности и историчности человеческой жизни и соответствующий почти исключительный акцент на «духовности», сосредоточенной на спасении своей души на небесах и, таким образом, граничащей с антропологией и метафизикой Платона». Эти положения автор раскрывает в следующих тезисах:

1) «фетишизация, или идолопоклонство, в отношении отцов церкви как непогрешимых и прямых поставщиков божественных истин». У св. отцов

много заслуг в углублении веры, отмечает д-р Вентис, но люди так уж устроены, что могут жить без Бога, но не могут без идолов, и в этом случае святоотеческие труды выступили в роли финальной точки в постижении истины. И на патристике, как думают православисты, следует завершить богословие и мысль вообще, ибо отцы церкви были святыми и, значит, непогрешимыми. Заметим попутно, что о безгрешности святых могут говорить лишь люди малообразованные, это феномен массового сознания. Таким образом, утверждает д-р Вентис, православные создали «святоотеческий фундаментализм» по образу и подобию протестантского Sola Scriptura;

2) всё «Священное Предание в православной церкви также рассматривается как законченное, полное и, следовательно, статическое знание, предназначенное для пассивного потребления. Тут нет места для дальнейшего развития», включая «новое и неожиданное» в связи с появлением новых феноменов. И вместо того, чтобы быть впередсмотрящим, вместо того, чтобы внимать Св. Духу, который, среди прочего, «призван обновлять историю и тварь», производя «новые, порой неожиданные формы благодати, равно как и биологические и социальные реалии, ведя церковь к Концу времен», когда Господь установит совершенно новые нормы жизни, непохожие на сегодняшние («и последние станут первыми, и первые последними» – Мф. 20:16; Мк. 10:31), – «церковь, обращенная вспять, всегда восхваляет “славное” прошлое, нормы которого должны диктовать настоящее и будущее поведение». Отказавшись от своей эсхатологической ориентации, церковь безнадежно отстает от общества, поскольку «мир становится более человечным, широким и справедливым». Православная церковь же страдает «похотью в отношении прошлого», а «восточные христиане более византийцы, чем православные»: византийцы, конечно, были православными, но «православие не может быть сведено к его византийскому прошлому». «Православие должно быть синонимом непрерывного роста и расширения, постоянно открытым в пространстве и времени», что предполагает «честную

самокоррекцию» в вопросах космологии и антропологии (не в христологии и не в догмате тринитарности). Мертвая «духовность» убивает все живое;

3) «православизм испытывает сильное отвращение к модерну и его амбивалентным побочным эффектам, открытому обществу и либеральной демократии». Общество модерна, отстаивая права человека и гражданина, терпимость, плюрализм и свободу личности, позволяет существовать и реализоваться не только антицерковным ценностям и нормам, но и предоставляет возможность публичной деятельности церкви – однако среди прочих форм. Модерн предполагает отделение церкви от государства де-юре или де-факто. Православные церкви, будучи церквами восточными, давно научились использовать государственную мощь в своих интересах, указывает д-р Вентис. «Они научились быть партнерами Цезаря с первого дня, и это единственная роль, которую они знают». Однако эти государственные церкви предпочитают не понимать, что «когда вы становитесь партнером Цезаря, вы неизбежно окажетесь и его блудницей». Но еще печальнее то обстоятельство, сокрушается профессор, что если в раннем христианстве отчетливо понимали различие Бога и Цезаря, то затем оно как-то смазалось (тут очевидно, что д-р Вентис говорит о пресловутом «цезарепапизме» православия). Евангелия стали «конституцией» ранних форм модерна – вместе с афинской демократией V в. до н.э., однако православие предпочитает этого не знать. Здесь стоит заметить, что отнести Афины V в. до Р.Х. и времена Иисуса Христа к модерну – совершенно залихватское заявление.

Отсюда, от «цезарепапизма», полагает профессор, и вся враждебность к демократическому обществу равных свобод. Защита частной жизни и непрерывное расширение прав человека православие (речь идет именно о православных церквах!) называет «согласием на индивидуализм», которое якобы угрожает солидарности общества – «как будто общество, которое ломает индивидуальность и демонизирует инаковость, – это первое, что нуждается в защите»;

4) антизападничество – характерная черта православизма. Но ведь западные демократии, полагает д-р Вентис, хотя и далеки от совершенства, однако это единственное место на земле, где свобода мысли, совести, слова и действия – не пустые слова. Антизападничество, считает он, несправедливо и исторически, ибо само христианство родилось «на пересечении иудаизма с классической греческой культурой и поэтому по праву принадлежит Западу». Но тут возникает и более широкая проблема – с какого-то времени, идентифицируя себя через того или иного врага, православие (тут автор говорит опять уже именно о православии, а не о православизме) становится врагом всего (anti-everything). Вместо того, чтобы утверждать себя, исходя из своей великой догматики и красоты основных предпосылок, православие самоопределяется через противопоставление другим, формируя в верующих нетерпимость ко всему, что превосходит его очевидные границы.

Модерный, откровенно апологетический идеологический и светский характер статьи, ее враждебный православию тон и открытый антиориентализм очевидны. Тем не менее – или благодаря этому – статья вызвала многочисленные отклики. Подробный ответ «Об утверждениях православного фундаментализма» публикует иеромонах Гавриил (РПЦ). Он отмечает, что статья «Фундаментализм как “православизм”» по своему содержанию характерна не только для издания, которое ее публикует, но оказывается растущим трендом в широких церковных кругах, особенно ученых: *Public Orthodoxy* издается под эгидой Фордхэмского университета, католического учебного заведения. Поскольку подобные взгляды распространяются среди православных верующих все шире, автор счел целесообразным изучить материал и дать на него свой ответ.

Д-р Вентис начинает с утверждения, что мотивация фундаменталистов – страх. Иеромонах Гавриил полагает, что такое утверждение практически ложно – если обладающие фундаменталистским мышлением занимаются теологией, то, скорее, они слишком озабочены ею, а не испытывают перед ней страх. На самом деле это отвлекающий маневр профессора, который

характерен для XX века и был назван К.С. Льюисом «бульверизмом»: вместо контраргументов указывают, что оппонент ошибается, и далее обсуждаются причины его «ошибки», а не тезис оппонента. Статья д-ра Вентиса начинается с утверждения, что многие православные оказались в плену у «карикатуры на православие» по причине испытываемого ими страха. Тут еще нет «бульверизма» – возможно, далее автор объяснит, что он имел в виду, но не следует забывать о такой возможной уловке. Эти фундаменталисты, как утверждает профессор, испытывают отвращение к мысли, особенно к критической мысли, – данным утверждением создается негативный образ, однако читатель еще не знает, кто такие эти «православисты», поэтому знакомится с материалом дальше. Эти неприятные субъекты, развивает мысль д-р Вентис чуть более конкретно, испытывают равное отвращение к «материальности и историчности человеческой жизни» и делают почти исключительный акцент на «духовности», которая основывается на заботе о спасении своей души на небесах и таким образом примыкает к антропологии и философии Платона. Доказательств этим утверждениям не находится, ибо когда речь идет о фундаменталистах, нам представляется, говорит иеромонах Гавриил, что они, скорее, уделяют большое внимание тому, как мы относимся к телу и его поведению в настоящей жизни (что зачастую вызывает неприятие этих людей). Но если «материальность» и «историчность» означают потворство плоти и угождение веку сему, а богословие – эвфемизм для новых доктрин, о которых не слыхивали в истории христианства, то профессор прав: многие испытывает отвращение к подобным вещам и озабочены проблемами духовности, спасения и вечной жизни. Вопрос о том, действительно ли ошибочны такие устремления, являясь «фундаменталистскими», или они просто свойственны христианам, остается без обсуждения, не говоря уже о необоснованности. Похоже, что и двенадцать апостолов, и Платон были в этом отношении «фундаменталистами», иронизирует иеромонах Гавриил.

Относительно первого пункта в обвинениях д-ра Вентиса – «фетишизация отцов церкви» – следует иметь в виду, что в подтексте явно

предполагается: св. отцы были не защитниками, а разработчиками (почти авторами) христианской веры. Отцы церкви ужаснулись бы таким идеям, но, как далее будет видно, они являются для философа религии Вентиса основополагающими.

В своей набожности некоторые православные действительно близки к тому, чтобы приписывать святым непогрешимость, говорит иеромонах Гавриил. Но святость не означает безгрешности, к тому же святые могли не соглашаться друг с другом, однако, в отличие от еретиков, всегда подчинялись суду церкви, если таковой выносил решения. Поэтому при изучении патристики не следует предполагать, что каждый отец церкви был прав в каждом конкретном случае, но надо искать то, в чем было согласие св. отцов. Для понимания Св. Писания и отличения Традиции от ложных учений православные обращаются к святоотеческим писаниям, считая, что то, в чем есть согласие Отцов, является критерием истинности. Богословы внимательно относятся и к теологуменам, важно лишь не путать их с догматами, утвержденными всей Церковью.

Однако д-р Вентис, указывает иеромонах Гавриил, пошел дальше отрицания индивидуальной непогрешимости св. отцов. Он осмеивает как идолопоклонство мнение о том, что отцы церкви были «единственными авторитетами относительно всего существующего под солнцем», – какового мнения, насколько известно, не придерживается вообще никто. Однако такой «аргумент» очень удобен для того, чтобы сбить оппонента с толку и оправдать любое отступление от учения Отцов по любому вопросу.

Говоря о «святоотеческом фундаментализме», проф. Вентис, видимо, предполагает, что, сталкиваясь с новыми проблемами, не следует обращаться к трудам отцов церкви, иначе это – «патристическая идололатрия» и «фундаментализм». Таким образом, профессор опровергает не веру в непогрешимость отцов церкви, а вообще их авторитет. Ирония ситуации с Sola Scriptura, с которой д-р Вентис сравнивает «православизм», состоит в том, что, отказавшись от толкования Св. Писания отцами церкви, протестанты были

вынуждены заменить их собственными толкованиями – в чем и состоит их гордыня; критикуемые же «православные фундаменталисты» склонны, напротив, больше доверять авторитету св. отцов, нежели собственному мнению, так что сравнение профессора оказывается и вовсе несостоятельным.

Относительно указываемого оппонентом второго признака «православизма», то есть «православного фундаментализма», а именно мнения о полноте и законченности Св. Предания, то, действительно, многие православные считают его завершенным. Ошибаются ли они? У проф. Вентиса нет ответа – только высмеивание такого убеждения как очевидно безумного. Но «православисты» тут не ошибаются, считает иеромонах Гавриил. Само Св. Предание свидетельствует о своей полноте, о чем говорит и ап. Павел: «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8). И такая вера вовсе не означает «пассивного потребления» Св. Предания, как утверждает д-р Вентис, – тот, кто когда-нибудь пытался читать патристические труды, это отлично знает. Что же касается «нового и неожиданного», то хотелось бы, чтобы эти «новые и неожиданные» явления оценивались в свете Традиции, а не Традиция приспосабливалась к ним, а также хотелось бы услышать аргументы оппонента, а не просто отвержение им иных мнений как мнений сумасшедших.

Относительно Св. Духа, который «призван обновлять историю и тварь», производя «новые, порой неожиданные формы благодати, равно как и биологические и социальные реалии, ведя церковь к Концу времен», поражает такая формулировка «задач» третьей ипостаси Св. Троицы. Хотя оппонент иеромонаха Гавриила не нуждается в Св. Предании, он, похоже, все-таки признает, что для православия остается в силе авторитет Св. Писания (и его собственных мнений). Тогда надо напомнить, что в Библии не сказано ничего похожего на формулировки проф. Вентиса в отношении Св. Духа, зато надо согласиться с тем, что «церковь должна коллективно внимать Св. Духу», ибо кому же и говорит Дух Божий, как не святым отцам прежде всего? Каждому,

кто рядится в богослова? Тогда православие не отличалось бы от протестантизма. Более того, идея постепенного раскрытия Св. Духом «последних вещей» (Конца времен) прямо противоречит Св. Писанию и святоотеческим трудам, не являясь православной. Тем не менее, полагает иеромонах Гавриил, такое учение абсолютно необходимо для того, к чему призывает д-р Вентис: отказавшись от своей эсхатологической ориентации, церковь безнадежно отстает от общества, поскольку «мир становится более человечным, широким и справедливым». И в этом суть дела: церковь обвиняется в «отставании от общества» – но по критериям не церкви, а того самого мира, о котором сказано: «дружба с миром есть вражда против Бога <…> кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4:4). Относительно высказывания профессора о необходимости для православия быть синонимом непрерывного роста и расширения, «постоянно открытым в пространстве и времени», что предполагает «честную самокоррекцию» в вопросах космологии и антропологии», то опять, что бы ни значили эти формулировки, возникает вопрос об источнике этих идей и их обосновании. Как только мы ставим собственные мнения выше авторитета Св. Предания и судим, что в Предании надо оставить, а что отбросить, мы оказывается на стороне того самого мира, который «во зле лежит». Профессор философии религии заявляет, что Св. Предание полно «ошибок, проистекающих из невежества и предрассудков» отцов церкви, а любая «здоровая форма духовности» измеряется ее способностью адаптироваться к духу века сего, но это напрямую противоречит Св. Писанию.

Третий признак «православизма», по д-ру Вентису, – «отвращение к модерну», правам человека, либерализму и пр., которые, в частности, присущи богословам и иерархам православной церкви. Кто же из них выступает публично против прав человека (иеромонах Гавриил оговаривается, что не имеет в виду сексуальную революцию и проблему ЛГБТ)?

Похоже, что права человека проф. Вентис понимает так широко, что включает в них право на что угодно, т.е. грехи. Кто же дает право людям

грешить? Господь наделил человека свободой, но, когда люди выбирают грех, это надо оплакивать, а не поощрять. Почему тот, кто поощряет такие «права», не поддерживает учение церкви? Только потому, считает иеромонах Гавриил, что такой человек борется с авторитетом церкви несмотря на то, что лишь она является «столпом и утверждением Истины». В отношении «свободы» рабствовать страстям, что позволяется в обществах модерна, церковь выступает против, и не потому, что она нетолерантна или авторитарна, а потому, что христианину в этом случае остается только глубокая печаль. «Если врачи притворяются, что больные здоровы, это не толерантность. Это небрежение худшего рода» [288]. Профессор Вентис при этом полагает, что православные должны радоваться тому, что их голос – один из многих, но хороша ли какофония голосов, многие из которых несут ложь, и как можно составить себе истинное мнение, услышав, положим, семь ложных? Автор ответа д-ру Вентису – не адепт «теократии меча», однако не один он признает, что мир выбрал свой путь, и путь этот антихристианский. Абсурдно ждать, что христиане будут этому радоваться, и было бы ошибкой предполагать, что церковь станет молчать.

Говоря об отделении церкви от государства, характерного для эпохи модерна, следует указать, полагает иеромонах Гавриил, что «в вопросах религии нет такой вещи, как государственный нейтралитет; когда государство притворяется таковым, оно на самом деле способствует неверию, а точнее, религии секуляризма / гуманизма / антихристианства» [288].

В обвинении православия в «цезарепапизме» становится уже очевидным, что автор нападает не на фундаментализм, а на церковь: утверждение, что православные являются блудницами Цезаря и даже не знают, как быть кем-то еще, является богохульством. Церковь осуждает модерн не потому, что не хочет отказываться от собственной власти, но затем, чтобы люди не отказывались от своих душ.

Трактовка евангельского принципа «отдайте кесарю кесарево, а Богу – Богово» применительно к отделению церкви от государства являет

собой у оппонента пример анахроничной экзегетики, утверждает иеромонах Гавриил: никто не проповедовал таковое отделение в христианском мире до Мартина Лютера. На самом деле имеется в виду, что долг перед светским владыкой следует выполнять до тех пор, пока он не отменяет нашего долга перед Богом. Об этом говорит свят. Иоанн Златоуст и свидетельствуют многочисленные исторические факты, когда епископат или юродивые обличали светских правителей.

Относительно «ломки индивидуальности» и «демонизации инаковости» иеромонах Гавриил указывает, что, согласно мнению его оппонента, обнародование ересей и ложных учений должно быть признаком здорового общества, что, мягко говоря, странно, а боязнь «демонизировать инаковость» вообще отрицает реальных демонов, которые приводят людей в ад. Любить людей трудно, но необходимо постольку, поскольку в них есть образ Божий, и мы, говорит иеромонах, не всегда с этим справляемся, но любить кого-то – не значит превозносить его за грех, это значит неустанно трудиться ради его спасения.

Относительно четвертого признака фундаментализма, названного проф. Вентисом, а именно антизападничества, и последовавшей затем апологетики Запада с его культом разнообразных свобод со стороны д-ра Вентиса, его оппонент пишет: «Я не верю, что в Писании или в любом из сочинений Православной Церкви сказано, что «свобода от религии» является похвальным и необходимым социальным принципом в соответствии с духом Господа. «Свобода от» нашей православной веры – это не что иное, как «свобода», избранная Адамом и даже в Саду, то есть именно отказ от духа Господа, Который «стал послушным даже до смерти, и смерти крестной». Такое ложное представление о свободе – это именно то, что вызвало всю смерть, распад, страдания, страдания и рабство, которые когда-либо были известны кому-либо за всю историю этого падшего мира.

Тем не менее, да, у нас есть эта свобода. У каждого из нас есть свобода выбора: принимать Христа или отвергать Его. Никто и ничто не может отнять эту свободу, кроме самого Бога, – и это одно, чего Он никогда не сделает.

Но никто вообще не предполагает, что государство должно каким-то образом заставить людей веровать. Мы просто заявляем, что было грешно и духовно вредно для государства отступничество от христианства в пользу ложной религии (и даже д-р Георгий Демакопулос, директор организации, которая публикует *Public Orthodox*, соглашается с тем, что секуляризм – это религия)» [288]. И, завершая вторую часть своего ответа, автор пишет: «Правление Юлиана Отступника, падение Константинополя под ударами турок, цареубийство царя-мученика Николая и царской семьи большевиками – эти события были провиденциально попущены нашим всеблагим Господом. Но это не значит, что события сами по себе были хорошими. И это не означает, что Церковь должна приветствовать или хвалить их.

Это просто означает, что мы должны снова возобновить первичный призыв Церкви в Евангелии: «Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное». И, как всегда, это покаяние должно начинаться с нас самих, в глубинах наших собственных сердец» [288].

Будучи убежден в том, что лучшее автор приберег напоследок, в третьей части своего ответа на статью проф. Вентиса «Фундаментализм как “православизм”» иеромонах Гавриил анализирует именно заключение статьи – про самоидентификацию православия через «вражду ко всему». С одной стороны, такая претензия не может быть предъявлена православию в целом – и далее приводятся известные имена наших современников, в отношении которых подобное обвинение очевидно несправедливо; из российских персон упоминает архимандрит Тихон (Шевкунов). С другой стороны, надо признать существование данного феномена, и это соблазн для нас, западных новообращенных, пишет иеромонах Гавриил. В некотором смысле такое самоопределение возможно и даже необходимо, ибо когда распространяются ложные учения, церковь не должна молчать. Поэтому

следует говорить о вещах, которые затрагивает д-р Вентис, поскольку среди верующих действительно есть растущая тенденция считать церковь отстающей от стремительно меняющегося общества, чрезмерно консервативной и не отвечающей чаяниям верующих. Именно такие взгляды и пропагандирует статья проф. Вентиса.

Вопрос в том, почему это происходит. Автор ответа профессору полагает, что верующие действительно ощущают глубокие противоречия между христианскими принципами и принципами мира модерна. Эти противоречия нарастают с каждым днем, и сегодня для многих наступило время, когда их уже просто нельзя игнорировать. Иеромонах Гавриил предлагает читателю рассмотреть четыре возможных пути выхода из сложившейся ситуации, и в каждом, полагает он, есть какой-то кусочек правды. Это, во-первых, фундаментализм – когда «прячут голову в песок» и просто утверждают, что церковь права, а общество – нет; подобный ответ наносит ущерб как социуму, так и церкви, особенно православным, поскольку существует соблазн впасть в грех гордыни и осуждения. Однако не надо забывать, что таким образом люди пытаются защититься от угроз модерна, и в этом их правда. Но нельзя просто спрятаться или убежать от современности.

Второй путь – апостасия, отступничество. Люди покидают церковь, однако по новым и уникальным основаниям – как Иван Карамазов, «возвращают свой билет»: происходит отказ от христианства на совершенно нравственных основаниях. Люди начинают верить в то, что настоящий моральный прогресс происходит за пределами христианства, что новые права и свободы обладают большей красотой и ценностью, чем Евангелие. Своя правда есть и у них: зачастую они отвергают «искаженное Евангелие и ложного Христа». И единственный способ достучаться до них – своим примером демонстрировать любовь, смирение и красоту, которые можно видеть в жизни святых.

Третий путь – путь компромисса, менее экстремальный, чем первые два, но столь же ложный. Это попытка соединить православие с духом времени. В

этом случае грех не должен считаться грехом, и это то, что пропагандирует статья д-ра Вентиса, полагает иеромонах Гавриил. На самом деле церковь можно критиковать, однако кардинальный вопрос, судите ли вы по критериям самой церкви или по каким-то другим. Если по другим, таким, которые отсутствуют в Предании, то они должны быть отвергнуты независимо от того, насколько кажутся продиктованными любовью, разумом или справедливостью. Д-р Вентис поет осанну обществу, но «как только мы отходит от св. отцов и Св. Предания, мы вынуждены полагаться вместо них на самих себя» [288] со своей слабой способностью к различению духов, и очень вероятно, что мы «допустим любое количество катастрофических ошибок и будем полностью сметены духом века сего» [288].

Четвертый путь – путь Традиции. Нам уже все дано, единственная Истина – Христос, Который являет Собой вечное настоящее, поэтому не надо смотреть на ушедшее прошлое или несуществующее будущее. Нам не нужно «расширять» Традицию, но следует войти в нее глубоко, понимать ее «не головой, а нашей жизнью» [288], и это, как считает иеромонах Гавриил, единственно правильный выбор: «Согласно этому выбору, в смирении и в подражании милосердию и любви к Богу, мы не побьем каменьями женщину, взятую в прелюбодеянии. Но в то же время, как Христос, мы говорим ей: иди и больше не греши» [288].

Подводя итоги в обзоре темы по проблеме зарубежного православного фундаментализма, можно отметить, что при всей проблематичности и неразработанности самой темы есть основания заключить: подобные взгляды и настроения далеки от социального радикализма и, скорее, представляют собой традиционализм и консерватизм; одни зарубежные православные церкви или течения могут быть охарактеризованы как более модернистские, другие – как более традиционалистские. То, что называют фундаментализмом в православии за рубежом, являет собой некую минимизацию богословия в массовом сознании (а когда было иначе?), абсолютизацию одних сторон вероучения в ущерб другим и логосное прочтение мифа. Впрочем, последние

признаки свойственны и иным типам христианского фундаментализма, а также, как это ни парадоксально, взглядам многих их критиков. Представляется очень существенным то обстоятельство, что из почитания в православии «пост-патристические» богословы желали бы оставить лишь Св. Писание и изъять Св. Предание, что есть путь к протестантизму, а не к обновлению православия.

Фундаментализм в русском православии

Протофеноменом русского православного фундаментализма, видимо, можно считать начальное древлеправославие (старообрядчество) с его яркой фигурой протопопа Аввакума. Это именно протофеномен, поскольку эпоха модерна на Руси в XVII столетии только наступает, все православие – это то, что ныне называют древлеправославием, раскольники в точном смысле слова, то есть инициаторы раскола церкви – патриарх Никон со своим окружением. Окончательно утвердившейся в России эпоху Нового времени можно считать, при всех обычных сложностях датировок протяженных социокультурных событий, начиная с эпохи правления Петра I, который стал царем всея Руси в десятилетнем возрасте с 1682 г. (император всероссийский – с 1721 г.) – года сожжения протопопа Аввакума, а свои реформы проводил, естественно, позже.

Аввакум держался строго аскетической веры и был неоднократно бит мирянами и репрессирован властями за обличения в нечестии, которое, как полагал Аввакум, не было свойственно первоначальному христианству; пытаясь «вернуть» православных к некоему выдуманному «чистому и исконному» благочестию, протопоп мыслил так же, как мыслят фундаменталисты с их призывом «вернуться к истокам», «очистить веру», будучи при этом уже людьми модерна. В отношении Аввакума можно говорить, что это был человек Нового времени в одних аспектах, прежде всего в ощущении собственной личной уникальности, что позволило ему создать не существовавший до него на Руси жанр автобиографии, а для этого надо было

считать себя личностью, заслуживающей написанного «жития», – и домодерным человеком в других аспектах, о которых пойдет речь ниже.

Староверы протестовали прежде всего против «книжной справы», в которой изначально принимал участие и Аввакум, но в те времена, когда шла речь об исправлении богослужебных книг, искаженных в процессе многократного переписывания, по древнерусским источникам. Никон же велел взять за образцы книги греческие, которые, по мнению протопопа, несли в себе фатальные ошибки, связанные с падением Константинополя и правлением турок. Однако, чем бы ни аргументировал сам протопоп Аввакум свой протест против никонианской «книжной справы», следует помнить, что слово и то, что оно обозначает, то есть означающее и означаемое, в мифологическом, домодерном мышлении практически отождествляются («так сказать – значит так совершить»; еще больше онтологизируется слово писаное и печатное). Изменить слово – значит изменить то, что им обозначено. Но святое пребывает в неизменной вечности, поэтому изменение слова, вербальной формулировки в сторону, отличную от «исконной», есть измена Христу.

Кроме «книжной справы», предметом разногласий стали и другие новшества: замена сугубой аллилуйи (поющейся дважды) трегубой (которую повторяют трижды), замена в 1653 г. двуперстия троеперстием при совершении крестного знамения (опять же по греческим «новомодным» образцам XII–XIII вв.) и другое. Люди модерна зачастую считают это «обрядовыми мелочами», в результате чего великий раскол с его трагедией выглядит совершенно бессмысленной глупостью, каковой он не был, или же, не считая так, отстаивают их логосными способами, что свойственно как раз фундаменталистам.

Стоглавый собор 1551 г. своим постановлением ввел сугубую аллилуйю, а трегубую возгласил ересью. Со ссылкой на свят. Василия Великого протопоп Аввакум неустанно отстаивает сугубую аллилуйю, подчеркивая, что «аллилуйя» – ангельские слова, а «слава тебе, Боже» – человеческие:

«…повелел он петь дважды ангельские слова, а в третий раз – человеческие, таковым образом: «Аллилуйя, аллилуйя, слава тебе, Боже!» у святых согласно, у Дионисия и Василия: трижды воспевая, с ангелами славим Бога, а не четырежды, по римской ереси. Мерзко Богу таковое четырехкратное воспевание: «Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя, слава тебе Боже». Да будет проклят так поющий, с Никоном и с костелом римским!» [98]. Разумеется, это внешне логосный подход к мифу. В основе же его лежит неосознаваемое домодерное единство означаемого и означающего – такое, что если изменять «правильное» означающее (богослужебную формулу), то это оказывается апостасией, на что староверы согласиться не могут.

Двуперстие означает Св. Троицу посредством сложения большого пальца, мизинца и безымянного, прижимаемых друг к другу, а поднятые средний и указательный пальцы, прижатые друг к другу, символически означают две природы Христа – Божественную и человеческую, причем слегка согнутый средний означает кенозис Его Божественной природы. Троеперстие также символизирует Св. Троицу, но иначе: поднятыми и прижатыми друг к другу большим, указательным и средним пальцами, а безымянный палец и мизинец, прижатые к ладони, после никоновских реформ означают две природы Христа.

Как совершали крестное знамение первые христиане, свидетельств нет, но есть мнение, что бытовало единоперстие. Двуперстие, видимо, вошло в обиход после V в. н.э., когда на Четвертом Вселенском соборе был принят догмат о двух природах во Христе. Есть свидетельства о греческом двуперстном знамении в письменных источниках, его и принял князь Владимир, крестивший Русь в конце X века, но в обиходе осеняли себя крестным знамением по-разному. Стоглавом в 1551 г. было утверждено двуперстие как единственно верное; не признающие двуперстия предавались анафеме. Вот на эту традицию, отображенную в письменных источниках, на иконах и в постановлении Стоглава, ссылались древлеправославные, отстаивая свой обычай. Имело символическое значение и наложение знамения

на лоб, верхнюю часть живота, правое и затем левое плечо (важны и сами части тела, и порядок прикосновения к ним), но мы останавливаемся на разборе только символики перстосложения, поскольку причина стояния старообрядцев в нем и в отстаивании своей символики в иных случаях одна и та же. И в данном случае изменить символику телесного движения означало для древлеправославных изменить вере Христовой. Это только в новоевропейском менталитете разводятся означающее и означаемое вплоть до утверждения чисто конвенционального меж ними отношения. Однако миф не умирает, он уходит в маргиналии и проявляется то тут, то там, и не только в продолжающемся с XVII века до сего дня существовании староверия, но и, например, в феномене имяславия и др.

После 1917 г. с насильственной секуляризацией страны русскому православию оставалось лишь выживать. Именно поэтому в 1990-е годы официальная церковь на всех уровнях, начиная с Патриарха и кончая приходами, употребляет все возможные ресурсы для восстановления традиции. В этот период времени термин «фундаментализм», особенно применительно к православию, еще не сложился, и тут следует говорить, скорее, именно о традиционализме, во всяком случае – традиционализме Русской Православной церкви. Однако и среди клира, не говоря уже о массовом сознании новообращенных прихожан, формируются две ментальности. Традиционалисты акцентируют карающую функцию Бога, те, кого называют «модернистами», – милующую, любящую, хотя и та, и другая, согласно православному вероучению, присуща Господу, Который, строго говоря, вообще выше всяких определений [249].

Примечание – в данной статье середины 90-х годов, в которой было бы справедливо говорить не о «фундаментализме», а о традиционализме, указываются и особенности массового церковного сознания; различение богословски образованного и массового церковного сознания важно вообще, а для 1990-х гг., когда в РПЦ пришло огромное количество новых людей, – тем более.

Традиционалисты подчеркивают в человеке его зло, греховность, модернисты – сохранение в любом самом падшем человеке образа Божия; история человечества для первых – это неуклонная его «порча», для вторых – вполне в духе эпохи модерна – мир идет к полноте и сыновству Божию; личность для первых – это эгоцентризм, для вторых – восхождение к образу Божию в себе: для первых смирение – это умаление в себе всякого «Я», а разум несет в себе многие опасности, для вторых смирение – это личное доверие Господу, а разум при всей его ограниченности имеет важное значение и в богопознании, и в познании земных вещей. Традиционалисты, как правило, – государственники, модернисты – либералы; для первых культура, и обычно только культура традиционная, ценится как ступень к храму, вторые видят ее самостоятельное значение; первые стоят против переводов церковнославянских служб и молитв на современный русский язык и против введения в церкви григорианского календаря, вторые полагают, что и службы, и переводы Св. Писания регулярно адаптировались к бытовавшему в стране языку, и сегодня понятность их современному человеку крайне важна, а введение григорианского (общегражданского) календаря имеет свои положительные стороны. Традиционалисты считают, что у русских есть особое призвание, модернисты таковое отрицают [250].

На фоне различных церковных настроений и именно в связи с приходом в церковь новообращенных, часто непросвещенных, со свойственной неофитам горячностью, а также в связи с тем, что граждане в 1990-е годы переживают унижение, обнищание, маргинализацию, ломку всех привычных представлений и норм в атмосфере разграбления страны, то есть среди людей рессентимента, появляются и какие-то радикальные околоцерковные группы, которые некоторыми исследователями называются фундаменталистскими. Так, японский автор в статье 2002 г. указывает, что в РПЦ с начала 1990-х годов растет количество фундаменталистов, которые выступают за восстановление самодержавия, ограничения в отношении других религий, имперскость, придание православию статуса государственной религии; они

отвергают демократию и права человека (в частности, принцип свободы совести), стремятся к принудительному навязыванию православных ценностей во всех сферах жизни и противостоят любому влиянию Запада [324]. Называются имена митр. Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева), Константина Душенова, некоторые организации – Союз православных братств, Союз «Христианское возрождение», Союз православных граждан. Указывается, что ярые националисты епископатом не поддерживаются, но за политические взгляды невозможно изгнать из церкви, потому они продолжают свою деструктивную деятельность, а правоэкстремистские организации, такие как «Память», «Черная сотня» и РНЕ, в разных регионах РФ сотрудничают со священниками РПЦ. Исследователь говорит о наличии в России «фундаментализма» и «квазифундаментализма», имея в виду названные персоны и организации. К первому на время написания статьи он, уточняя свою позицию, относит клириков Московской патриархии РПЦ, РПЦЗ и Истинно-православной церкви, а также Союз православных братств и Союз «Христианское возрождение», ко второму – Союз православных граждан и правоэкстремистские организации, указывая, что для тех и других характерны нетерпимость и насилие. Русские правоэкстремистские организации в определении своей идентичности, указывает исследователь, подчеркивают расу, национальность и отношение к государству, прибегают к прямому физическому насилию, однако могут ориентироваться не на православие, а на иные религиозные идеологии.

Рассмотрим факты.

На Архиерейском соборе 1994 г. действительно, наряду с указанием на важную роль социальной деятельности и просвещения, было сказано об уклоне в «радикальный консерватизм» и «чрезмерно реформаторский подход» Союза православных братств (далее – СПБ). Еще до этого времени из Союза вышли братства «либеральной» направленности, позже, после вмешательства церкви, из Союза были исключены радикалы, обвинившие его в уступках

экуменизму и «жидовствующим». Отметим специально, что в адрес своих оппонентов СПБ часто использует в качестве аргумента «отступление от святоотеческого наследия». В 1998 г. СПБ осудил «ересь экуменизма», «неообновленчество» двух московских священников, о. Георгия (Кочеткова) и о. Владимира (Лапшина), выступил против автокефалии для Украинской православной церкви, обращался к древлеправославным с просьбой о прощении за гонения. СПБ первым выступил против присвоения ИНН.

Автор хотел бы подчеркнуть несколько моментов. В связи с широкораспространенным мнением о том, что якобы РПЦ выступает против присвоения ИНН, следует специально отметить, что Алексий II и Кирилл, Патриархи Московские и Всея Руси, а также Священный синод РПЦ и иные структурные подразделения церкви вполне однозначно выражали свою позицию по этому вопросу и по вопросу о иных документах, а именно указывали, что новые технологии несут в себе опасность тотального контроля и вмешательства в частную жизнь граждан, однако эти вопросы никоим образом не являются вопросами исповедания веры, а принятие или непринятие новшеств не может считаться грехом или благочестием. Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных говорит о недопустимости безальтернативного принудительного использования пожизненных цифровых идентификаторов. Разъяснение председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества относительно позиции Церкви по вопросу использования новых документов и технологий идентификации граждан признаёт право верующих не принимать некоторые технологические новшества и символы.

В начале 2007 г. Союз православных братств раскололся на два течения – оппозиционное Московской патриархии и лояльное к ней, потом случился еще один раскол. Накануне шествия «Бессмертного полка» в 2018 г. в Киеве был жестоко избит нацистами председатель СПБ Украины Валентин Лукияник, врач-реаниматолог, известный своей деятельностью против предоставления автокефалии православной церкви на Украине, отлученный,

однако, от церковного общения еще в 2011 г. синодом УПЦ (МП) (Украинской Православной Церкви (Московского Патриархата) «впредь до покаяния».

Союз «Христианское возрождение», как указано на сайте организации, образован в 1990 г. и «ставит своей целью возрождение Православия в России и национального самосознания русского народа, осуществляет свою деятельность в области Христианского просвещения, воспитания и образования в единстве с Русской Православной Церковью и в единстве с другими Православными Церквами. Возвращение России к ее коренным началам – залог возрождения Отечества. Мы должны воссоздать утраченное в Смуте единство нашего народа, восстановив исконную основу русской государственности – приоритет нравственного христианского закона, залога экономической и державной мощи России. «Союз Христианское Возрождение» (далее – СХВ) считает, что средством достижения этой цели может и должен стать Всероссийский Земский Собор» [177]. Признавая либерализацию экономики, организация ставит своей целью участие в политической жизни страны (ее ориентация – монархическая), взращивание национального самосознания и в целом отрицательно относится к экуменизму. В частности, СХВ выступал против выставки «Осторожно – религия!» в Сахаровском центре в 2003 г.: известные политзаключенные ГУЛАГа выражали свое недоумение и возмущение поведением «неоправозащитников», в то время как сам ак. Сахаров очень деликатно относился к православию. СХВ организовывал крестные ходы, молитвенные стояния и митинги, в частности против введения ИНН, в годовщину расстрела царской семьи, против закона о купле-продаже земли и др. Даже из краткого описания очевидны намерения «вернуться» (к временам Святой Руси), «очистить» православную веру от вредных напластований и политизация как тренд в программе организации.

Союз православных граждан был основан в 1995 г. и считает своими целями защиту интересов РПЦ (выступая за «здоровую монополию» РПЦ) и прежде всего – внедрение духовных основ православия во все сферы жизни

российского общества; воспитание в гражданах патриотизма. СПГ поддержал введение в школьную программу предмета «Основы православной культуры», передачу государственного имущества церкви, известен своей критикой сексуальных меньшинств, а также одобрил внесенные в 2017 г. поправки Затулина – Поклонской к Закону о гражданстве Российской Федерации об ускоренном получении гражданства России носителями русского языка; выступает с критикой деятельности А. Навального.

Что касается Истинно-православной церкви в России, то она состоит из нескольких неканонических православных юрисдикций, в которых не признается РПЦ как каноническая церковь за преемство в отношении «сергианства»; они, как правило, выступают против экуменизма и критикуют РПЦ за «отступление» от святоотеческого предания.

Продолжим анализ фундаментализма в русском православии рассмотрением еще одного взгляда «со стороны», хотя и изначально взгляда инкорпорированного наблюдателя. Это статья 2016 года архимандрита Кирилла (Говоруна; УПЦ (МП), кандидата богословия, доктора философии, ныне – ст. лектора в Швеции, ученого исследователя в США) «Православный фундаментализм: от религии к политике» [298]. Относительно неправославных форм христианского фундаментализма автор не говорит ничего нового, солидаризируясь, в частности, с мнением Р.С. Эпплби (R. Scott Appleby), что «вовлеченность в политику, гражданскую войну, освободительные движения и социальные реформы занимает центральное место в фундаменталистском менталитете: религия есть или должна быть силой для изменения мира, приведения его в соответствие с волей Бога, продвижением божественного плана» [298]. Однако архим. Кирилл указывает на важное, по его мнению, обстоятельство: протестантский фундаментализм не способен стать официальной позицией протестантских церквей, поскольку там нет единого органа управления, а вот в «иерархических церквах» (к которым он относит Римско-католическую и православные церкви) опасность

существенно выше, но тема эта разработана существенно меньше. Так, в первые десятилетия XX века модернизм осуждался Папой Пием X как ересь, но на Втором Ватиканском соборе он стал официальной политикой, что породило новую волну фундаментализма. Посвятив всего пару абзацев текста ситуации в Римско-католической церкви, архим. Кирилл переходит к описанию фундаментализма православного. К его признакам он относит:

1) геронтолатрию (почитание старцев); сама эта традиция вполне почтенная, говорит автор, но, как это случается с авторитетом людей в церкви, чревата ошибками и злоупотреблениями. Одна из таких форм злоупотребления – так называемое младостарчество, когда духовно незрелый человек оказывается почитаемой личностью и впадает в геронтократию; такой человек поощряет в своих почитателях и иные формы фундаментализма.

Тут следует иметь в виду, что причиной возникновения такого феномена в РПЦ является прерванная традиция духовничества и потребность в духовничестве у неопытных новообращенных, которых в 1990-е годы в церкви стало много. Однако, отметим мы, в 1998 г. Свящ. синод РПЦ вынес определение «Об участившихся в последнее время случаях злоупотребления некоторыми пастырями вверенной им от Бога властью вязать и решить», а в 2000 г. на Архиерейском соборе Патриарх Московский и Всея Руси Алексий II сокрушенно говорил о неправомочности действий таких людей и искажении ими самого понятия старчества. Вопрос этот актуален и сегодня, но церковь видит такое нестроение и борется с ним;

2) святоотеческий фундаментализм; почитание трудов отцов церкви – традиция, формирующая православную идентичность, однако злоупотребление ею, когда Отцы представляются абсолютным авторитетом, не имеющим ни конкретно-исторического контекста, ни свойственных всякому человеку ограничений, приводит к печальным последствиям, полагает архим. Кирилл; ирония ситуации состоит в том, что фундаменталисты на самом деле искажают святоотеческую мысль, выбирая из нее то, что им больше по нраву, и приспосабливая эти «избранные места» к

повестке дня; по этому вопросу уже приводились соображения, касающиеся того, что подобные ошибки свойственны массовому сознанию, поэтому решение проблемы лежит в области просвещения;

3) еще одна форма (и признак) православного фундаментализма, по мнению архим. Кирилла (Говоруна), – «ритуализм». В этом виде фундаментализма автор выделяет два направления: а) старообрядцы; б) старостильники. Раскол в Русской церкви, хотя и имел содержанием социальный протест, был облечен в форму спора о «ритуальных мелочах», полагает архимандрит. Остается сожалеть, что богослов не понимает глубинной основы того, что он называет «ритуальными мелочами», а именно свойственное древнему менталитету сближение вплоть до отождествления означающего и означаемого, а это вовсе не мелочи. Второе направление, старостильники, появилось в 1920-е гг., то есть примерно в то же время, что и протестантский фундаментализм в США. Это отказ некоторых церквей (или их части) перейти с юлианского календаря (так называемый старый стиль) на современный григорианский календарь (новый стиль). Так случилось, например, в России и Греции, где экуменизм стал маркером модернизма (а меж тем, отметим попутно, неточны оба календаря). Таким образом, следующим признаком православного фундаментализма стали:

4) антиэкуменические настроения; и далее –

5) антилиберализм.

Архим. Кирилл полагает, что между протестантскими и православными фундаменталистами практически осуществлен союз, который напоминает трансденоминационные фундаменталистские союзы на основе консервативных социальных ценностей, появившиеся в 1930-1940-е годы О. Кирилл считает этот якобы существующий союз («флирт», как он пишет) чрезвычайно странным, потому что православный фундаментализм противостоит доминированию США в мире, что является политическим приоритетом фундаментализма протестантского. Следует сказать, что не

очень понятно, где архимандрит нашел такой союз – примеры отсутствуют. Но понятно, что еще один признак православного фундаментализма –

6) строгое антизападничество. А ориентация фундаментализма протестантского – антиориенталистская. В таких выводах есть своя правда, однако современные нападки на русское православие никак не способствуют преодолению исторически сложившегося предубеждения.

Далее наш автор переходит к политической повестке дня, суждения по которой представляются идеологически ангажированными и необоснованными. Он объявляет, что у православных фундаменталистов существует культ В.В. Путина и его «агрессивной политики» на востоке Украины: «Многие фундаменталистские идеи были воплощены в политических действиях в квазинациональных образованиях так называемой Донецкой Народной Республики (ДНР) и Луганской Народной Республики (ЛНР), которые были спроектированы и построены при поддержке Российской Федерации. <…> Довольно много сепаратистов руководствуется идеологией «русского мира», созданной в качестве замены советской идеологии. Постсоветский фундаментализм – это реакция на переход от советской политической системы к либеральной демократии. В России этот фундаментализм использовал социальную инерцию, которая последовала за перестройкой и придала ей религиозную мотивацию. Это поощряет обратный переход российской политической системы в СССР. Такая система восстанавливается в Крыму, ДНР и ЛНР. Война, которая ведется на основании идеологии «русского мира» на востоке Украины, является антилиберальной и антизападной. Это война за СССР и форма мести за поражение в «холодной войне». В качестве адептов такого «политического православия» автор называет участников киевских шествий с лозунгами против НАТО и Запада и участие их в войне на Донбассе. Названы как «православные фундаменталисты», которые «убивают украинцев», и некоторые известные персоны, например Игорь Друзь, а Захар Прилепин и Сергей Шаргунов, оказывается, объявили ДНР и ЛНР «утопией, в которой может процветать

истинная русская душа». По мнению архим. Кирилла, «фундаменталистский активизм по своей природе сепаратистский. Он пытается, когда это возможно, создавать анклавы, где его идеи могут быть реализованы без оппозиции. Это как раз и является причинами появления ДНР и ЛНР. Они представляют собой анклавы, отделенные от остальной части Украины, в которых должны воплощаться идеалы «русского мира». Но эти утопии быстро превращаются в дистопии, напоминая СССР с его ГУЛАГом, милитаризмом, стукачеством и тому подобное. Некоторые неправославные христиане подвергались пыткам или были убиты, а православие признается только то, которое поддерживает Русский мир, поэтому и некоторые православные священник покинули «оккупированные территории». Тут господствует черно-белое видение мира, что как раз свойственно фундаменталистам. Примеры «фундаментализма, реализованного в ДНР и ЛНР», показывают, по мнению архимандрита Кирилла (Говоруна), куда ведет любой фундаментализм. И если от него нельзя избавиться вовсе, то церкви следует его сдерживать.

Где архимандрит увидел культ президента Российской Федерации, как сумел рассмотреть «фундаменталистские анклавы», ГУЛАГ и возвращение в СССР на Донбассе и в Крыму, остается неразрешимой загадкой. Во всяком случае, никаких обоснований не приводится, конктретный материал для обсуждения отсутствует. «Черно-белое» же видение мира навязывает не только фундаментализм, но и война, которая в тех регионах идет, – война гражданская. За годы войны погибло более 10 тыс. человек, и гибли они вовсе не по причинам принадлежности к иным конфессиям. Донбасс – чрезвычайно плотно населенный регион, где проживают представители многих национальностей и вероисповеданий, там не приняты ксенофобия, националистические убеждения и конфессиональная вражда. Суть дела – в неприятии насильственного переворота в Киеве в 2014 г., в ущемлении русских на Украине; а гибнут в регионе и украинцы, и русские, и греки, и все остальные равным образом, и попытки придумать тут геноцид по

национальному или вероисповедному признаку свидетельствуют лишь о незнании реальной ситуации и идеологической предвзятости.

Интересной фигурой для рассмотрения в аспекте темы данного параграфа является фигура иеросхимонаха РПЦ Рафаила (Берестова). Его общественная деятельность сконцентрировала в себе все основные вопросы и направления, которые могут быть названы – и называются многими авторами – характерными для православного фундаментализма в России. Это борьба с введением ИНН и обменом паспортов на новые (о. Рафаил сам имеет российский загранпаспорт, поскольку регулярно путешествует за рубежом), с процедурой сдачи биометрических данных – борьба в перспективе Апокалипсиса: кто принял ИНН, новый паспорт и подвергся биометрической процедуре, тот становится слугой антихриста; бескомпромиссный антиэкуменизм; борьба с «масонством»; признание Григория Распутина и Ивана Грозного святыми; поддержка антиглобалистского обращения епископа Диомида (Дзюбана) в 2007 г., обличавшего РПЦ (церковь ответила осуждением порочащих авторитет церкви и провоцирующих раскол документов). Иеросхимонах Рафаил со своим братством задолго до всей РПЦ персонально прервал евхаристическое общение с Патриархом Константинопольским Варфоломеем; в 2016 г. примкнул к непоминающим Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, назвав его после встречи с Папой Римским Франциском «еретиком», а в 2017 г. анафематствовал его, патриарха Варфоломея, митр. Илариона (Алфеева), Всеправославный собор на Крите, состоявшийся в 2016 г. (в котором из-за ряда противоречий не приняли участие РПЦ и некоторые другие православные церкви), и создателей кинофильма «Матильда»; пропагандирует восстановление самодержавия; считает В.В. Путина «пешкой масонов»; высказывает пророчество о новой мировой войне, в которой сразятся силы добра с антихристом, Россия победит, и в ней будет установлено царство. Иеросхимонах Рафаил (Берестов) уже отличился большим количеством несбывшихся пророчеств, что не смущает ни его, ни его почитателей. Начиная с 2015 г., он утверждает, что встречался с

будущим царем, который «будет и патриархом, и царем». Характерно, например, его «Открытое обращение к архипастырям и пастырям Русской Православной церкви» 2010 года [189]. О. Георгий Максимов, клирик РПЦ, посвящает много времени критике инициатив иеросхимонаха Рафаила, поскольку они получают достаточное широкое распространение, другие священнослужители предпочитают считать его душевнобольным. Проблема в том, что, если иеросхимонах и болен, это не объясняет популярности его идей.

История борьбы с ИНН, паспортами, некоторыми номерами, сдачей биометрических данных – это все история попыток вытеснения логоса мифом с его вполне законного места. В эпоху модерна логос вытеснил миф, но ведь с точки зрения логоса, например, ни уход за тяжелобольными и стариками не имеет смысла, ни жизнь в целом, и с какой стати у людей должны быть какие-то права, которые превыше всего? А в перечисленных случаях, как и в других ситуациях, срабатывает принцип тождества означаемого и означающего, имени и именуемого, который, как полагает большинство православных, на самом деле никакого отношения к спасению души не имеет. Просто если «тебя посчитали», присвоили номер, наименовали иначе, чем крестным именем, ты перестаешь быть Христовым, а становшься антихристовым. Почему? Тут позиция человека модерна выступает в синкретическом единстве с домодерным мироощущением. Человек модерна ощущает себя уникальной личностью, а уникальное не подлежит счету именно потому, что оно уникально, неповторимо, несравнимо ни с чем другим. Но уж если присвоили номер, ты становишься неуникальным, переходишь на другую сторону мироздания, утрачиваешь идентичность, ничтожишься, в точном смысле перестаешь существовать. Модерность ситуации заключается в том, что для мифологического мышления существовать – значит быть повторяемым, имя и сущность едины, а в сопротивлении «нумерации» и «переименованию» всё наоборот. Мифологичность ситуации в том, что для логосного мышления нет

тождества означаемого и означающего, имени и именуемого, а в указанных случаях она есть.

Популярность антиэкуменических настроений (и обвинения в адрес священноначалия в «ереси экуменизма») объясняется тем, что диалог христианских церквей, а также нехристианских конфессий, массовым сознанием понимается как «подчинение Папе» или «растворение в язычестве», чему сегодня способствуют и прозелитизм католической церкви, и изобилие в России и на бывших территориях СССР протестантских деноминаций, часто очень активных и навязчивых, и деятельность Вселенского патриархата по предоставлению автокефалии (а потом выясняется, что речь идет о включении в юрисдикцию Константинополя в качестве митрополии) Украинской Православной церкви, и существование различных неоязыческих культов. Нехристианские по своему характеру антисемитизм и поиски мифических масонов, управляющих миром, удачно ложатся в формульность массового сознания людей рессентимента. Эпатажное отношение к Григорию Распутину и Ивану Грозному как к оболганным святым, с одной стороны, отражает тоску по мистическому и «сильной руке» в государстве; с другой – являет собой попытку «очистить» отечественную историю от «лжи»; с третьей – фиксирует отстутствие конкретно-исторического подхода, например, к правлению Иоанна IV, которого с легкой руки Карамзина превратили в небывалого злодея; а меж тем его современники, иностранные правители, могли убить не меньше, а гораздо больше своих подданных, вести кровопролитные войны, но «уникальным» злодеем объявлен лишь русский царь; также неясна история со смертью его сына Ивана, который, согласно преданию, был убит отцом, однако современные ученые обнаружили в его костях огромное количество ртути, а также свинца и иных вредных веществ, которые при таких концентрациях превращаются в яд, так что популярная версия о его кончине от рук отца может оказаться вымыслом. Антиглобализм – не новость в глобальном мире, однако он бывает различным; в данном случае трудно придумать ему худшего защитника, чем иеросхимонах Рафаил (Берестов). И

его деятельность действительно чревата церковным расколом, поскольку остаются справедливыми давно сказанные слова, приписываемые Н.С. Лескову: Русь крещена, но не просвещена. История с движением в 2016-2017 гг. против демонстрации в кинотеатрах страны фильма Алексея Учителя «Матильда» оказалась, с одной стороны, протестом против «бульваризации» истории жизни Николая II, канонизированного РПЦ в чине страстотерпца со своею семьей, с другой – стремлением видеть канонизированную личность как безгрешную; иными словами, тут есть и логосный момент (в протесте против «желтого» изложения биографии исторического лица), и мифологический (выраженный в идее «безгрешности» святого). Как понятно трезвомыслящим людям, восстановление монархии в России невозможно, и всякие игры со «скрытым» царем совершенно мифологичны; тем более утопичны предсказания о мировой (ядерной!) войне, в которой кто-то может оказаться победителем. Характерный для истории России (хотя и не только России) феномен самозванчества с его религиозной подоплекой исследован Б.А. Успенским [218], А.М. Панченко [180], Г. Тульчинским [215] и другим учеными и являет собой воплощение легенды о царе-избавителе; происходит сближение образов царя и Христа, царь помазывается на царство – и это религиозный ритуал; согласно легенде, есть истинный царь и ложный, и Президент Российской Федерации ассоциируется с ложным царем, поставленным дьяволом, или «подмененным» царем, поставленным «масонами»; с подобными смутными воспоминаниями о богоустановленности истинной царской власти связаны и сегодняшние монархические идеи в России – иными словами, они мифологичны по происхождению, но их мечтают реализовать практически, логосно, в политическом режиме, и тут имеет место вновь логосное отношение к мифу и его политизация.

Если вернуться к истории, то следует сказать, что некоторые исследователи относят к православному фундаментализму и великий церковный раскол XVII столетия, считая его не протофеноменом

фундаментализма, а уже феноменом, и деятельность «Союза русского народа» в политике в начале XX столетия, а общественными актами, ознаменовавшими его формирование, называют еврейские погромы (например, Кишиневский погром 1903 года). Первыми теоретиками православного фундаментализма в таких случаях считают В.М. Пурешкевича, А.И. Дубровина, В.А. Грингмута, Н.Е. Маркова, о. Иоанна (Восторгова), архимандрита Макария и др. Однако на первом этапе своего развития, как полагают сторонники этой версии происхождения православного фундаментализма в России, фундаменталистам не удалось надолго аккумулировать энергию социального протеста, и уже к Февральской революции православные фундаменталистские организации перестали быть сколько-нибудь значимыми общественно-политическими силами.

В советский период, как уже указывалось, православная церковь была в значительной степени вытеснена из общественной жизни. За это время произошли огромные трансформации в структуре общества. Страна из аграрной стала индустриальной. Но уже в самом начале перестройки появление таких организаций, как общество «Память», показало, что православный фундаментализм станет, как полагают некоторые исследователи, заметной силой в общественно-политической жизни. По мнению К.Н. Костюка, тенденция «архаического воспоминания», воскрешающая в памяти дореволюционную традицию и порождающая традиционализм, развивалась в дальнейшем в трех направлениях: 1) экстремистско-националистическое крыло продолжило самостоятельную жизнь; 2) сформировалось более культурное национально-патриотическое направление с православной риторикой; 3) в российской компартии наметилась тенденция слияния с этим последним идеологическим комплексом» [128].

Фундаменталистам обычно свойственна позиция государственничества. Это позволило им заключить парадоксальный внешний союз не только с националистами, что вообще не редкость для фундаменталистских

организаций, но и с коммунистами несмотря на то, что последние являются строгими атеистами, породив химеры вроде мифа о «православном Сталине». Последняя идея весьма активно использовалась КПРФ на рубеже XX-XXI веков.

Таким образом, сходство в ценностном содержании позволило каким-то течениям в православном фундаментализме как оказывать определенное влияние на «домашнюю» для них церковь, так и создавать парадоксальные альянсы с секулярными коммунистами и язычниками-ультранационалистами.

Главная психологическая интенция фундаментализма раскрыта психологом Д. Функе в его работе 1991 года: «Фундаментализм есть установка на определенную основную идею или основную ценность, которая берется под полномасштабную защиту» [284]. При этом фундаментализм догматично придерживается строго определенной интерпретации текстов, учений и идей, как правило, буквального их прочтения, и не способен к диалогу и самокритике. С этой точки зрения может показаться, что православие является фундаментализмом по определению, ведь греческое слово «ὀρθοδοξία» значит «правильное учение». Тем не менее, не следует путать естественный консерватизм, следование всякого социокультурного образования фундаментальным основаниям, на которых оно построено, и не важно, о чем идет речь, – о государстве, о морали, о религии – с фундаментализмом. Само по себе православие по определению, с точки зрения модерна, консервативно, тогда как фундаментализм – это уже внешнее свойство, которое может возникать как один из ответов на вызов модернизации. «Конститутивным для фундаментализма является его конфликт с модерном, а вовсе не внешние формальные признаки» [128].

Каков же духовный посыл фундаментализма? Это эмоциональный призыв к духовному, нравственному возрождению и пробуждению. Такой призыв раздается в контексте стремительно секуляризовавшейся культуры, девальвации традиционных нравственных ценностей, ухода религии из

публичной жизни (часто вовсе не по воле верующих) и превалирования материальных ценностей над духовными в обществе модерна. Следует еще раз подчеркнуть, что фундаментализм направлен не на консервацию существующего положения, а на реформу, причем радикальную реформу общественного сознания и общественного бытия. Поэтому фундаменталисты вообще, и православные здесь не исключение, предлагают свою духовную программу.

Стремительный процесс секуляризации, сопровождающий модернизацию, а иногда и являющийся ее основным содержанием, заставляет модернизироваться и религию как содержательно, так и институционально. Эти изменения зачастую ведут к утрате идентификации и ослаблению веры. Фундаменталисты хотят развернуть эту ситуацию на 180 градусов. Не религия должна адаптироваться к общественным изменениям, а общество должно следовать фундаментальным положением веры. Таким образом, фундаменталисты выступают в роли ревнителей благочестия, стремясь изменить общество. Также религиозный фундаментализм зачастую ассоциируют с реваншем Бога и называют политическим богослужением. Фундаменталисты хотят вернуть Бога в публичную сферу и таким образом, продвигают ярко выраженный теоцентризм в качестве своей ключевой идеологемы. Действительно, по мнению фундаменталистов, правильная социальная жизнь должна быть служением Богу. Что касается фундаменталистской морали, то она имеет ярко выраженный онтологический характер со строгим разделением добра и зла. В секуляризованном обществе с его этическим релятивизмом границы добра и зла размыты. В православном богословии говорится об онтологичности добра, но неукорененность в бытии зла. Фундаменталисты же исходят из того, что компромисса между добром, источником которого является Бог, и злом, источником которой является дьявол и свобода воли человека, не может быть ни метафизически, ни конкретно-исторически, ни в публичном пространстве, ни в личном. Вера дает возможность отличать добро от зла ясно и отчетливо. Добру, истине и Богу,

которых «отменили» модерн и постмодерн, следует служить и за них надо бороться.

РПЦ должна быть неотъемлемой частью общества и в тесной связке с государством направлять людей к Богу, добру и истине. В прошлом, в лучшие, по мнению фундаменталистов, времена (и тут в очередной раз их воззрения прямо противоположны прогрессистским воззрениям на историю, свойственным эпохе модерна), церковь, связывая человека с Богом, охватывала все стороны общественной жизни. Фундаменталисты хотят вернуться к истокам, когда подобная ситуация позволяла человеку сохранить связь с Богом; потеря этой связи, разрыв целостности общественной или религиозной жизни означает утрату благодати. Православные фундаменталисты стремятся снова воцерковить граждан и вернуть (по их мнению, когда-то существовавшее) органическое единство общества и церкви.

Общество высокого потребления установило примат гедонизма в социуме, превалирование материальных ценностей над духовными, сексуальная революция привела к распространению свободных половых отношений, которые перестали быть объектом жесткой регламентации со стороны общества. Особенное раздражение фундаменталистов вызывает толерантность общества к таким заведомо греховным, по мнению фундаменталистов, явлениям, как гомосексуализм, проституция, разводы и т.п. Собственно, это общие для фундаменталистов всех конфессий объекты атаки. Соблазны общества высокого потребления разнообразны, а среди них есть и настоящие бичи общества: наркомания, алкоголизм, порнография. Традиционные ценности более не удерживают человека от саморазрушительного гедонизма. Фундаменталисты же выражают нравственный протест против морального разложения общества, продвигая идеи добродетели, целомудрия и в какой-то степени аскетизма или, по крайней мере, резко противостоят неумеренному гедонизму.

Наконец, один из важнейших пунктов программы православных фундаменталистов – это патриотическая повестка. Православные

фундаменталисты исповедуют ярко выраженное политическое мессианство, восходящее к знаменитой формуле старца Филофея «Москва – третий Рим, а четвертому не бывать». Они апеллируют к идее об исключительности России (а не просто о специфике ее развития, что свойственно всякой стране), которая является средоточием духовной истины, добродетели и благочестия, а русский народ, «народ-богоносец», – носителем истинной православной веры. Разумеется, нравственная исключительность делает «народ-богоносец» и исключительным объектом гонения. Русская земля является полем битвы между добром и злом, а русский народ претерпит многое во имя добра, истины и справедливости. Таким образом, фундаменталисты дают метафизическое обоснование патриотизма, объявляя любовь к Родине и единство народа священными, и выступают за активное влияние церкви на политику через ее «симфонию» с государством.

Однако упомянутые черты сами по себе не позволяют выделить фундаменталистское мировоззрение из других форм консервативного религиозного мировоззрения. К.Н. Костюк пишет: «Здесь отчетливо проступают черты *теономической метафизики*, из которой вырастает фундаменталистское мировоззрение. Ее корень в синкретическом и вместе с тем мистическом переживании *тотальности* бытия и всевластия Божьего провидения» [128] (выделено К. Костюком. – А.В.).

Фундаментализм предельно мифологизирован, но миф тут прочитывается логосно, с опорой на апокалиптическую и историческую мифологии. Практически любой исторический факт, любое политическое событие или решение легко вписывается в заранее известный событийный сюжет. Например, «Протоколы сионских мудрецов», несмотря на свою абсурдность и неподтвержденность никакими фактами, составляют ядро православного фундаментализма уже на протяжении столетия.

Характерны для православного фундаментализма антиинтеллектуализм и сознательная установка на иррациональное, полагают некоторые исследователи; подробный разбор этих характеристик и оценка их

справедливости даны в предыдущем параграфе о фундаментализме в зарубежном православии, а также выше, при анализе статьи архим. Кирилла (Говоруна). Божественный замысел непостижим для разума, и это положение характеризует все православное вероучение, однако фундаментализм часто лишает разум и его вполне законного места, отказывая ему в «гражданских правах» вовсе.

Реактивность православного фундаментализма делает его крайне малоэффективным в производстве новых смыслов, зато его легко мобилизовать для деструктивного действия, для борьбы с критикой, для блокирования модернизации и либерализации, для защиты веры и традиционных ценностей. Таким образом, мировосприятие фундаменталиста дуалистично в том смысле, что, живя в сакрализованном мире и ради сакрального, фундаменталист желает действовать в мире профанном, руководствуясь своим чувством долга.

По мнению фундаменталистов, общество находится в глубоком кризисе нравов, который связан исключительно с разрушением традиционных религиозных моральных норм, с либерализацией. Именно с этой вседозволенностью и должен бороться фундаменталист. Путь преодоления кризиса морали только один: возрождение единственно правильных христианских нравственных ценностей, то есть возврат общества к тому состоянию, в котором оно якобы пребывало до эпохи модерна [48]. Следование фундаменталистов буквальной трактовке Св. Писания действительно нередко трансформируется в отрицание богословия, поскольку в Писании уже есть все необходимое для построения нравственного общества и говорит оно общедоступным языком. Фундаменталисты противопоставляют себя не только либеральному богословию, но иногда и богословию вообще, поскольку следования букве Писания достаточно. Патриотическая риторика фундаменталистов не всегда, но часто имеет ярко выраженный ультранационалистический и даже расистский оттенок. Настоящий патриотизм, по мнению фундаменталистов, сводится к восстановлению

имперской мощи России и непримиримой борьбе с русофобами, к которым фундаменталисты часто относят значительную часть политической элиты, интеллигенцию, евреев, США и других врагов, конкурентов и просто соседей России (правда, тут нельзя не сказать, что в последние годы действительно в мире усилились антироссийские и антирусские настроения вплоть до того, что русскими пытаются заместить вечно гонимых евреев). Для существенной части православных фундаменталистов характерно стремление к восстановлению самодержавной монархии.

Таким образом, практическая направленность программы православных фундаменталистов – это очерчивание линии фронта и борьба, длительная и беспощадная, со всем, что противостоит радикальным требованиям христианизации общества.

Православный фундаментализм, как и большая часть других форм фундаментализма, имеет религиозный характер, но его основу следует искать в социально-психологической и социокультурных сферах.

При столкновении с вызовами модернизации на духовный вызов может быть два ответа: трансформация и отрицание. Костюк пишет: «Само противостояние «православия отрицания» (фундаментализма) и «православия утверждения» (современные формы православия) вытекает из столкновения двух моралей, двух этосов, которые принадлежат, соответственно, архаическому и современному обществам» [128].

Архаическая родовая мораль закрытого общества основана на табу (однако не забудем, что именно с табу началась культура – с запретов каннибализма, инцеста и прочее) и является формой психологической защиты, тогда как индивидуалистическая мораль модерна имеет скорее конвенциональный и в какой-то степени состязательный характер в том смысле, что она открыта для инноваций, дающих преимущества индивиду. Первая реактивна, иррациональна и основана на сакрализации своих базовых запретов, что делает невозможным рефлексию над ее основаниями, зато сами эти основания устойчивы. Вторая же, индивидуальная, личностная мораль,

активна, формируется множеством индивидов в их взаимодействии между собой и имеет в какой-то степени рациональный характер, хотя и ограниченно рациональный (при этом рассудочность и прагматизм склонны вообще элиминировать любые табу морального характера). Родовая мораль использует табу, миф и ритуал, ставя индивида на службу роду. Любые моральные противоречия, моральные дилеммы решаются устранением свободы. Но как может существовать ответственность в отсутствии свободы выбора? Именно поэтому фундаменталисты ищут в норе архаического этоса убежища от общественной системы, требующей от индивида личного выбора и возлагающей на них личную ответственность за этот выбор. С другой стороны, как люди, выросшие в условиях модерна, они чувствуют свою личную ответственность за выбор свой и социума, в котором они живут.

Оба этоса сосуществовали в одних и тех же обществах на протяжении долгого времени, тем не менее их внутренний конфликт невозможно игнорировать. Например, в индивидуалистической морали трудно обосновать единственную верность моногамной семьи, необходимость деторождения и даже супружеской верности; семьи вполне могут и не заводить детей, внебрачные сексуальные связи являются личным делом тех, кто в них вступает, а развод представляет собой вполне разумное разрешение ситуации зашедших в тупик отношений семейной пары. В этом этосе область сексуального рассматривается в первую очередь как источник удовольствия и счастья, залог полноты жизни и вовсе не связана с какими бы то ни было обязательствами по отношению к социальным группам вроде рода, нации или общества в целом. Эти представления находятся в конфликте с жесткими табу родовой морали, особенно когда речь касается сексуальных девиаций, именно поэтому тема гомосексуализма так любима фундаменталистами.

Не следует, однако, думать, что именно конвенционалистская личностная мораль, основанная на индивидуалистском этосе, является единственным верным путем развития общества. Общество все также требует постоянного самовоспроизводства, на которое так или иначе должно быть

перенаправлено от природы свободное сексуальное влечение. Однако фундаментальные основания, на которые опирается фундаментализм, представляют собой глубокий конфликт между архаическим родовым этосом (мифом) и индивидуалистским этосом модерна (логосом). Отсюда понятно, почему фундаменталисты так легко и естественно сближаются со своими, казалось бы, непримиримыми идеологическими врагами, с коммунистами, ультранационалистами, но совершенно не способны к сближению с религиозно родственными себе движениями. Также становится понятной пропасть между фундаментализмом и консерватизмом. Модернизация уже произошла, табу уже разрушены, человек и общество уже необратимо изменились, и мы уже пожинаем плоды этих изменений: как сладкие, вроде увеличения ценности и качества человеческой жизни, пользование правами и свободами, так и горькие, в виде утраты смысла жизни, резкого падения рождаемости, роста количества разводов, одиночества, потребности в помощи психоаналитиков и прочее. Фундаментализм стремится восстановить разрушенные табу, ликвидировать свободу совести, превратить открытое общество в закрытое, купировав глобализацию культуры, экуменизм в религии. Его адепты борются за возвращение личности под власть общественных институтов; правда, вместо рода, необратимость распада которого фундаменталисты, как правило, не оспаривают, субъектом социальных процессов становится нечто большее: государство, нация, христианская община, для мусульман – умма. В любом случае это некая большая социальная структура, метафизически освященная служением божественному провидению. Отсюда склонность фундаментализма к патерналистским режимам, монархии, построенной по образцу семьи. Именно в патернализме фундаменталисты ищут политическую легитимность. Политические категории власти, авторитета, силы обосновываются сакральностью института семьи; таким образом, сакральны и государство, и самодержавная власть. Процветание же – результат политического могущества, а вовсе не наоборот, как это принято в дискурсе модерна.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что в основе православного российского фундаментализма лежит реакция на социальные последствия распространения индивидуалистического этоса (и модерного менталитета в целом), осложненная и усиленная историческими особенностями российской истории – насильственной секуляризацией сначала в XVII столетии, потом в последующее время существования Российской империи, затем на протяжении большей части XX века и формированием общества рессентимента в результате разрушения СССР. В этом плане появление православного фундаментализма есть объективный социальный процесс. Но это не объясняет, почему фундаментализм имеет преимущественно религиозный характер.

Религия привлекает ревнителей архаического этоса как важный источник табу, культа и мифологического мировоззрения. Именно традиция для фундаменталистов важнее, чем поиск личных отношений с Богом. В этом смысле православие находится на выгодных позициях как конфессия, тесно связывающая себя с традицией. В православном фундаментализме поиск путей возвращения и самотранспонирования архаического этоса в будущее приобретает форму защиты религиозной традиции. Получается, что фундаменталисты находят в церкви именно то, что пыталась отбросить модернизация эпохи Просвещения, и игнорируют то, что мыслители эпохи Просвещения и религиозные реформаторы считали в церкви важным. Например, фундаменталисты не делают акцента на личной связи с Богом, на живом мистическом опыте, на творчестве, приближающем человека к Богу. Они поднимают знамя ревнителей веры, охранителей сакральной традиции, защитников церкви, при этом защищают традицию как они ее видят и от внешнего, и от внутреннего врага. Таким образом, в случае победы фундаменталистов внутри церкви она сама становится главным орудием в их руках. Так поступали православные фундаменталисты в начале XX века в своей борьбе с социал-демократами и большевиками (если включать ту эпоху

в историю русского православного фундаментализма), такая же борьба ведется и сегодня.

Необходимо отметить, что православный фундаментализм ни в коем случае не был, не является и не может быть тождественным православной церкви. Церковь позиционирует себя как вечный вселенский институт, которому не страшны вызовы времени. Но влияние фундаменталистов может оказаться достаточно существенным для того, чтобы противопоставить церковь обществу.

Следует подчеркнуть еще раз: фундаментализм – не пережиток архаики, в архаической традиции он не может существовать хоть сколько-нибудь продолжительное время, поскольку нарушает традиционное социальное воспроизводство. Судьба средневековых сект и ересей достаточно убедительно это показывает. Как и любая другая форма фундаментализма, православный фундаментализм является одним из возможных ответов на вызов модернизации. Хотя в политической сфере фундаментализм выглядит неотличимым от консерватизма, он имеет совсем иную природу. Фундаменталисты не участвуют в аналитическом, рациональном дискурсе модерна, вместо этого находя свою нишу в более открытых формах синкретичного постмодернистского мышления. Поэтому для фундаменталистов характерно активное вовлечение в массовые акции вроде многотысячного митинга-шествия против показа в России фильма М. Скорцезе «Последнее искусшение Христа» 9 ноября 1997 года.

Впрочем, влияние фундаменталистов на РПЦ имеет все же ограниченный характер. Уже в начале XXI века были приняты основополагающие документы, доктринально направляющие политику Русской Православной церкви – такие, как «Основные принципы отношения Русской Православной церкви к инославию» (2008 г.) [178], документ, который является, несмотря на все влияние фундаменталистов, умеренно экуменическим, а также «Основы социальной концепции Русской Православной церкви» (2008 г.) [179], где, пусть и с осторожностью, церковь

позиционирует себя открытой к современному обществу. В целом можно заключить, что влияние фундаменталистов на Русскую Православную Церковь и общество имеет весьма незначительный, совершенно не сравнимый с салафитским влиянием на умму масштаб, но, тем не менее, объективные причины будут подпитывать его, и фундаментализм будет существовать как один из возможных ответов на вызовы модерна.

Глава 4
Этнорелигиозный фундаментализм. Другие формы фундаментализма

Феномен фундаментализма не сводится ни к монотеистическим религиям, ни к религиозному опыту вообще, что будет показано в этой главе.

В науках об обществе выделяют два диаметрально противоположных подхода к пониманию фундаментализма [333]: как к выражению (и квинтэсенции) модернизма и как реакции на него, противостоянию ему (в предыдущей главе, впрочем, было продемонстрировано, что это не взаимоисключающие подходы). Согласно второму подходу, фундаментализм – это, вне всякого сомнения, защитная реакция на современность, на индивидуализированное общество и индивидуализацию социально-религиозной идентичности [322]. Согласно первому, как его выразили Лоуренс [308] и Эйзенштадт [277], фундаментализм сам представляет собой проявление современности, являясь прямым последствием модернизации, которое заключается в отторжении модерна. Третья позиция, представленная, например, Кепелем, заключается в том, что фундаментализм противостоит секуляризации и заключается в стремлении вернуть сакральное в общество и религию в публичную общественную сферу.

Термин «фундаментализм» ныне применяется к слишком большому количеству социальных групп и общественно-политических процессов, связанных со стремлением возвратиться к традиции и ресакрализировать секуляризованное. С помощью политической власти и реставрации естественной солидарности общества, которая была размыта релятивизмом, секуляризацией и ослаблением роли религии, фундаменталисты различного толка стремятся создать утопическое общество правды [332]. Общими для фундаменталистов различного толка являются следующие цели: попытка восстановить сакральный порядок, опирающийся на священные тексты,

вовлеченность в общественно-политические процессы, поддержка политики идентичности, во многих случаях стремление сохранить чистоту той или иной веры, а также нетолерантность по отношению к нравственному и религиозному многообразию в обществе. В первую очередь, фундаменталисты считают священные тексты непогрешимыми и используют их для того, чтобы легитимизировать новый социальный порядок, являющийся цельным отражением божественного или вселенского закона, единственным способом сохранить чистоту коллективной идентичности. Отвергая индивидуализм модерна, фундаменталисты возрождают чувство солидарности, которое должно вести общество, основанное на божественном или вселенском законе, к своего рода мистическому братству. Например, когда Иранская революция 1977–1978 годов стремилась низвергнуть диктатуру династии Пехлеви и освободить страну от постколониального влияния, в прицел этого колоссального социально-политического шторма попала и модернизация, которая ассоциировалась с колонизацией, осуществляемой шахским режимом. Аятолла Хомейни пришел к власти, и исламская теология освобождения стала политическим проектом, целью которого было создать исламское государство. В ходе этого централизация власти в государстве усилилась, и традиционная роль шиитского духовенства изменилась. До революции, хотя духовные лица были толкователями священных текстов, они не пытались воплотить в жизнь какой-либо определенный политический проект, но как только они в самом деле захватили власть, аятолла превратил толкование текстов, которые до этого имело богословский характер, в основание политической идеологии. Именно из сферы сакрального власть черпала легитимность своей политики.

Еще одной чертой фундаментализма является стремление его адептов обращаться к мифическому прошлому, описанному в их толковании, к священному тексту как к идеалу и хранилищу секретов социального порядка, языка социальных действий и социологосу общества [333]. Необходимо отметить, что фундаменталисты обращаются не к прошлому как таковому, не

к исторической реальности, а к идеализированному образу прошлого, содержащемуся в священных текстах.

Следующим важным элементом является потребность во враге. Идеологи фундаментализма систематически напоминают последователям, что их выживание, идентичность или территория находится под постоянной угрозой со стороны врага реального или воображаемого. Когда Игаль Амир, иудейский религиозный фанатик, убил израильского премьер-министра Ицхака Рабина в 1995 г., он обосновывал свои действия уверенностью в том, что мир, заключенный с Арафатом, будет означать потерю территорий, которые были частью Земли Обетованной, дарованной самим Богом Его народу.

Еще одна черта фундаментализма представляет собой соединение всех черт, перечисленных выше. Фундаменталисты, в особенности фундаменталистские экстремисты, убеждены, что являются защитниками правды, они уверены, что были избраны Богом или являются орудием чего-то сакрального, чтобы предпринимать решительные действия против своих врагов. Таким образом, их символическое или физическое насилие легитимно и оправдано. Сакральное насилие является логичным следствием миссионерского зова великой миссии, который фундаменталист слышит из области сакрального. Наконец, для фундаменталиста характерно холистическое синкретическое мировосприятие, в котором нет границ между религией, политикой, экономикой, между публичным и частным. Фундаменталист жаждет спасти мир, изменяя общество, и уверен в том, что все аспекты повседневной жизни и социальная система должны быть исправлены, причем идеал он видит в прошлом, в упрощенном и идеализированном его образе, который ассоциируется с чистотой, святостью и социальной гармонией. Фундаментализм, как правило, затрагивает также сферу экономики: так, Ианнакконе (Laurence R. Iannaccone) [300] заключает, что успех фундаменталистских движений связан не только с религией, идеологией, но также и с тем, что они обеспечивают своим сторонникам

определенные общественные и экономические блага. Особенно это заметно в государствах, в которых правительство и экономические системы работают плохо, фундаменталистские организации способны развить хотя бы базовый уровень социальной защиты и социального обеспечения, привлекающий куда больше сторонников, чем их радикализм [295]. Любопытным моментом является то, что в медиапространстве фундаменталисты представляют собой ярко выраженную контркультуру по отношению к космополитичному мультикультурализму глобализованного мира. Они часто выступают против межкультурного и межрелигиозного диалога.

4.1 Сингальский энторелигиозный фундаментализм в Шри-Ланке[1)]

Ультранационалистическое буддийское движение Боду Бала Сена («Буддийская Сила») было основано в 2012 г. в Шри-Ланке двумя монахами через три года после окончания гражданской войны 1983–2009 гг., которая четверть века разрывала на части постколониальное государство. Этот случай особенно интересен, поскольку представляет собой развитие движения с выраженными чертами фундаментализма в современном буддизме в реальном времени [34]. Похожее движение, основанное буддийским монахом Ашином Вератху, также появилось в Мьянме. Ярко выраженной общей чертой этих движений является систематическое проецирование посыла «все, кто не с нами, – враги». Когда-то на Шри-Ланке главными врагами были тамилы, но после разгрома «тамильских тигров» в апреле 2009 г. новым главным врагом стали мусульмане. Ключевые установки Боду Бала Сена можно коротко изложить следующим образом. Во-первых, тхеравадинские тексты, избранные из большого количества буддийских текстов, считаются сакральными и непогрешимыми в качестве источника истории и доктрины сингальского

[1)] Материалы данного параграфа изложены автором в публикации Волобуев, А.В. Религиозный фундаментализм и национализм: конкуренция или симбиоз? Этнорелигиозный фундаментализм в некоторых странах Азии / А.В. Волобуев // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. –2020. – № 3 (35). – С. 45-53. – ISSN 1997-0803.

буддизма. Это мифопоэсис чистой идентичности, которая стала национальной идентичностью. Во-вторых, определенные символы, знаки и ритуалы, восходящие к монашеской традиции, становятся моральным ресурсом для коллективного действия в политической, социальной сфере. В-третьих, все другие религии, тамильская, мусульманская, христианская, считаются потенциальной угрозой, опасным источником, нарушением чистоты и развращением моральных добродетелей буддизма, которые являются основанием общества и легитимируют политическую власть, будучи основой естественной солидарности нации [34].

Соединение всех вышеперечисленных элементов позволяет отнести Боду Бала Сена к фундаменталистским движениям: толкование священного текста исключительно монахами дает возможность легитимизировать идею сингальской национальной идентичности и превращает религиозные положения в политическую идеологию. Непогрешимость священного текста образует фундамент идеологического кода, с помощью которого Боду Бала Сена собирается преобразовать общество и государство. Новое высокообразованное поколение монахов в Шри-Ланке разработало целый репертуар символов и знаков, принадлежащих сингальскому тхеравадинскому буддизму, чтобы снова подтвердить центральную роль монашеских общин в процессе национального строительства и роль традиционных буддийских практик в формировании национальной идентичности. С этой точки зрения лидеры фундаменталистских движений смогли успешно перенести традиционные религиозные ритуалы монашеских общин в область публичной политики. Стратегия коммуникации в таком случае базируется на следующих предпосылках: во-первых, неканонический текст трансформируется в священный, высший абсолютный текст; во-вторых, этот текст рассматривается как одновременно источник и идеальная модель естественной первозданной нравственной солидарности сингальского народа; в-третьих, утверждается моральный и политический авторитет буддийских монахов в качестве хранителей сакральной коллективной памяти и языка, а

также личных и общественных добродетелей. Все это фундаменталистское блюдо щедро приправляется алармизмом: все, что не следует четырем вышеперечисленным пунктам, является врагом [34].

В свете подобного развития событий, а также более ранних примеров движения буддийских общин фундаментализма, Тамбийа разрабатывает теорию фетишизации буддизма [340]. Другие исследователи также описывают трансформацию буддизма из открытой системы верований в закрытую. С исторической точки зрения буддизм – инклюзивная и весьма плюралистичная система верований, в которой возможно свободное движение представлений и практик, ритуалов, образов, знаков и символов. Но впоследствии традиционный статус буддийского монаха в некоторых регионах начал меняться в том же направлении, что и евангельский фундаментализм с его библификацией. Группа монахов стала претендовать на монополию в интерпретации некоторых неканонических текстов, принадлежащих к традиции тхеравады, и разработала религиозную и национальную идеологию, состоящую в идее нравственного, то есть буддийского государства. Таким образом, в постколониальной Шри-Ланке, как и во многих других постколониальных государствах, фундаментализм становится идейным ядром религиозной националистической идеологии. Эти процессы в рассматриваемом тут случае имеют историческую обусловленность и связаны с движением колониального Цейлона и впоследствии постколониальной Шри-Ланки к независимости, который начался в 1948 г. и закончился только в 1972 году. Процесс, приведший к независимости Шри-Ланки, был преимущественно мирным политическим движением, лидеры которого принадлежали к разным культурам и религиям, индуистской, буддийской и христианской, и были объединены идеей независимости наций. Шри-ланкийская Партия свободы, которая была основана в 1951 г., по-прежнему остается одной из крупнейших партий на шри-ланкийской политической арене. Именно с подачи ее лидера Соломона Бандаранаике сингальский язык стал единственным официальным языком, а

буддизм – основой национальной и культурной идентичности. На этой политической базе Шри-Ланка выработала стабильную двухпартийную систему унитарного государства, которая выглядела совершенно жизнеспособной до кризиса 1980 г., когда тамильское меньшинство, исключенное из политического истеблишмента и подвергнутое дискриминации, заключавшейся в отказе признать тамильский вторым официальным языком государства, потребовало политической автономии некоторых провинций, расположенных в северной части острова. Из этого разгорелась длинная, жестокая гражданская война, закончившаяся в 2009 г., когда правительственной армии удалось победить тамильских повстанцев. В 1970 г. буддийские монахи появились на политической сцене Шри-Ланки. Новый класс образованных монахов проповедовал сингальцам систему социальных норм, базирующуюся на религиозных принципах: монахи учили воплощать учение Будды, помогая непосвященным с решением социальных проблем, давая советы в сфере экономического развития в сельской местности и социального обеспечения. Буддийская община монахов сангха исторически действительно была одним из столпов государства на Шри-Ланке примерно с V века до н.э. Монастыри, разбросанные по всему острову (община монахов была в каждой деревне), оказались не только центрами религиозной жизни, в которых монахи медитировали и учились, как это было у католиков и мусульман, но формировали микросоциумы, ячейки общества, очень важные для сельских жителей. Согласно Сеневиратне [344], «связь между монахами и деревней была локальной в доколониальную эпоху, но с развитием колониального управления и его укреплением появилась супралокальная сангха, став возможной благодаря колониальным технологиям, особенно печатным средствам массовой информации. Этот новый масштаб сангхи не сделал ее властью, а лишь пожаловал ей церемониальный и символический статус. Она могла быть только служанкой власти. Это прекрасно понимали прозорливые члены культуры, которые называли сангху инструментом политики (деспалана анаколу)».

В соответствии с сингальской традицией одной из наиболее важных летописей, которые монахи сделали своим важнейшим фундаментальным священным текстом, была Махавамса, или Великая летопись Цейлона. Книга составлялась в несколько этапов с VI-V вв. до н.э., включает 36 глав и рассказывает историю в форме эпической поэмы о царях Шри-Ланки, начиная с первого из них, принца Виджаи (V в. до н.э.) и кончая последним по имени Махасена Анурадхапура (IV в. н.э.). Это не канонический текст, но он стал фундаментальным для буддизма тхеравадинского толка в Шри-Ланке. Книга имеет огромное идеологическое значение для современной буддийской санкхьи, поскольку монахи используют ее для поддержания неразрывной связи между религией, языком и землей. На этой земле, принадлежащей самому Будде, этот священный текст, как полагают, был первым явлением сингальского языка. Остров Шри-Ланка, таким образом, рассматривается как *дхарма дипа* (остров дхармы), а монахи – стражи его сакральных границ и нравственного единства народа и в современной Шри-Ланке, защитники буддизма и национальной идентичности. Любопытно отметить, что мифополитическая реконструкция сакральности сингальского языка искажает реальную историю древней Шри-Ланки, поскольку как минимум трое из королей, описанных в Махавамсе, включая первого из них Виджаи, были тамилами. Новая роль монахов сформировалась в постколониальную эру, будучи результатом модернизации сингальского буддизма, которая началась в колониальную эпоху, когда христианство стало конкурирующей моделью религиозного возрождения местного буддизма. Анагарика Дхармапала (1864–1933) был важным реформатором и ревайвелистом ланкийского буддизма и превратился во всемирно известную фигуру, когда принял участие в конгрессе мировых религий, проходившем в Чикаго в 1983 году. Именно Дхармапала стал локомотивом трансформации традиционных буддийских монахов в социальных работников и опекунов, подобно христианским священникам, которые ведут свою паству [270].

Появление этого нового поколения монахов, активно участвующих в общественной и политической жизни, совпало с началом процесса строительства сингальской нации. Монашеская элита после начала процесса обретения Шри-Ланкой независимости стала поддерживать тех постколониальных политиков, которые проводили политику сингальской исключительности. Далеко не всегда эта линия разделялась сингальским политическим истеблишментом; например, во время правления президента Премадасы (1989–1993 гг.) политика сингальской исключительности рассматривалось правительством как угроза национальному единству. Главным эффектом политики сингальской исключительности был эффект зеркала: не сингальские меньшинства, в частности тамилы и мусульмане, чувствовали себя ущемленными и также начали проводить подобную идеологию в своих закрытых сообществах. В итоге главным социально-политическим последствием появления сингальского фундаментализма стало прекращение относительно свободного производства смыслов и символических систем в социально-религиозной среде.

Адепты Боду Бала Сена укоренили в сингальском обществе представление о том, что сингальский язык является сакральным, а религиозные ритуалы – основой социокода, образующего естественное единство сингальского общества. Поскольку ритуал представляет собой средство коммуникации, сингальские фундаменталисты создали закрытый мир смыслов и символов, составляющий основу коллективной идентичности, которой угрожают враги. В этом случае социокод, основанный на священном тексте и сакральных символах и ритуалах, рассматривает социальные действия как продолжение ритуала [340]. Например, буддийские монахи воздерживаются от употребления говядины скорее из символических соображений чистоты, чем исходя из индуистского табу. Хотя они, как правило, вегетарианцы, это не было обязательным условием для боевиков первых националистических групп, появившихся до Боду Бала Сена. С самого своего основания участники Боду Бала Сена целились в религиозную диету

мусульман, жалуясь не столько на употребление ими говядины, сколько на жестокость, с которой убивали животных. Например, Джонс (R.N.B. Jones) в своей статье «Сингальский буддийский национализм и исламофобия в современной Шри-Ланке» писал, что сторонники Боду Бала Сена считали: убийство мусульманами крупного рогатого скота является свидетельством их жестокости и доказательством того, что они причиняют вред живому [303]. Это, с точки зрения внешних наблюдателей, яркий пример чрезмерного следования социокультурному коду: второстепенное значение, а именно критика жестокого обращения мусульман с животными, прикрепляется к месседжу базового символического кода (обету ахимса – непричинения вреда живому). Политическая компания, запущенная Боду Бала Сена против убийства животных, имела видимый эффект на уровне государства. В ноябре 2015 г. Мервин Силва, бывший ланкийский министр, призвал к запрету на халяльные скотобойни: кровь животных, убитых мусульманами, стала символом заражения ими чистой земли тхарма. Похожий процесс имеет место и по отношению к женскому телу.

Движение Боду Бала Сена очертило сакральные границы нации, используя свой религиозный теодолит, отчищая его от всего нечистого, кажущегося опасным для сингальской идентичности. Подобно телу Будды, территория Шри-Ланки превратилась в землю дхармы. Согласно ланкийской буддийской традиции, когда Будда умер, его тело кремировали, но один его зуб сохранил его последователь Кхема, и реликвия была возвращена в Шри-Ланку в VI веке принцессой, которая скрыла его в своих волосах. Эта реликвия воспринимается как символ живого Будды и одновременно символ священной земли, острова Дхармы, благословленного Буддой.

4.2 Индусский этнорелигиозный фундаментализм

Сама идея индуистского фундаментализма выглядит причудливо и маловероятно: как может фундаменталистская традиция сформироваться в

религии, где существует огромное множество фундаментов? Но фундаментализм – явление не исключительно религиозное, поэтому фундаменталистские течения и движения возникают на мировоззренческой и социально-политической почве, а не ограничиваются строго религиозным полем. Говорить об индуистском фундаментализме было бы в самом деле некорректно; ключевым концептом, вокруг которого формируется рассматриваемый в данном разделе феномен, является индусскость («*хиндутва*») – этнорелигиозная идентичность.

Для рассмотрения индийского фундаментализма уместно будет привлечь казус Айодхья. Этот центр паломничества имеет большую историю и сакральных смысл для индусов: он был столицей древнего государства Чандрагупты II, а согласно религиозным преданиям, именно здесь родился Рама. Название города может быть переведено с санскрита как «непобедимый», что подчеркивает его религиозно-политическую значимость, но именно в нём В 1527 г. могольский падишах Бабур построил одну из самых больших в индийском штате Уттар Прадеш мечеть 1 – мечеть Бабри, хотя это было священное место не только для мусульман, но и для индусов, к тому же в городе и штате меньшинство были мусульманами. Согласно индуистской традиции, холм, на котором была построена мечеть, носил название Рамкот, то есть «крепость Рамы». Когда-то там был храм, посвященный Раме, а также королю Айодхьи и седьмой инкарнация бога Вишну, а также он считался местом, где Рама (полное имя Рамачандра) родился 7 тысяч лет назад. Хотя на это место индуисты не претендовали несколько столетий, начиная с XIX века между индусами и мусульманами стали возникать споры и конфликты по поводу принадлежности холма и мечети. В конце концов, 6 декабря 1992 г. воинственные индуистские националисты снесли мечеть, что вызвало многочисленные беспорядки по всей Индии, и в них не обошлось без смертей.

Снос мечети в 1992 г. проводит символическую границу в современной индийской истории, поскольку он оказался спусковым крючком для возрождения или формирования заново некоторых индуистских культурных и

религиозных движений, корни которых относятся к XIX веку. Политико-религиозная мысль этих разношерстных движений выкристаллизовалась к середине XX века в идеологию индусскости (*хиндутва*) – неологизм, введенный Винаяком Дамодаром Саваркаром, означающий чистую индусскую идентичность. Саваркар рассматривал индуизм как этническую культурную и политическую идентичность и считал Индию местом ее рождения, землей, откуда пошла религия. С исторической точки зрения важно помнить, что несколько социально-религиозных реформистских движений сформировались в XIX веке в колониальной Индии, то есть триггером для формирования национальной идентичности, обернутой в форму рафинированной традиции, стала именно борьба с колониализмом. Среди этих движений одним из наиболее важных по своему социально-политическому и религиозному влиянию оказалось Арья Самадж («Общество ариев»), которое было основано в 1875 г. Даянандой Сарасвати [343]. Проект был оригинальной герменевтической попыткой возродить и обновить индуизм таким образом, чтобы он мог ответить на вызовы времени, в первую очередь на угнетение Индии британскими колониальными властями. Существуют интересные аналогии между этим движением и Великим пробуждением протестантских религиозных ревайвелистов в конце XIX века, а также реформистскими движениями суннитских мусульман, то есть похожие процессы параллельно происходили в ответ на одни и те же вызовы в разных концах света и в разных культурно-исторических обстоятельствах. Движение Арья Самадж предлагало пересмотреть и переопределить фундаментальные основы индуистской веры. В порядке значимости ключевые положения, предлагаемые Арья Самадж, следующие: вера в единого высшего Бога, источник всех знаний, разумного и милосердного, правого и вездесущего, единственное существо, которое достойно поклонения; Веды (писания) являются единственным источником истины и понимания, непогрешимое, неизменное священное слово, которому все арии должны следовать; все поступки человека должны соответствовать космическому закону дхармы и должны, таким

образом, быть вдохновлены принципами любви, справедливости и прямотой; все это достигается стремлением к благоденствию рода человеческого, осведомленностью о невежестве и стремлением это невежество искоренить [301].

Мысль Даянанды склонна трансформировать глубоко политеистический индуизм в монотеистическую систему, транслируя основания веры в упрощенную систему верований, которую можно свести к следующим ключевым положениям: во-первых, вера в единого высшего Бога, во-вторых, восприятие священных текстов, Вед, как непогрешимого источника истины и, в-третьих, использование вышеперечисленного для формирования социальных и моральных норм как символического ресурса для национально-религиозной идентичности. Таким образом, движение Арья Самадж оказалось на перекрестке между двумя влиятельными движениями в индийском обществе конца XIX столетия: с одной стороны, перед ним стояла задача освободиться от британского колониального ярма, с другой стороны, надежда на культурное и духовное спасение, достижимое через возвращение к чистым религиозным корням индуизма, в которые необходимо вдохнуть новую жизнь, влить свежую кровь, была отправной точкой на пути пробуждения. Один из ближайших сподвижников Даянанды воскресил античный ритуал очищения (*шуддхи*), адаптировав его к тому, что мы бы могли назвать практикой возвращения. В самом деле буквально это слово означает и очищение, и возвращение, реконверсию. Его истоки относятся к тому времени, когда в Индии доминировала империя Великих Моголов, и многие индусы были обращены в ислам. С закатом мусульманского правления *шуддхи* был доведен до совершенства, чтобы использоваться для возвращения тех индусов, которые приняли ислам, назад к своей исконной религии. Люди, проходящие через этот ритуал, считались из-за своего перехода в ислам замаранными тяжким грехом, превращавшим их в вероотступников, которых индуистское общество не признавало. Церемония включала в себя омовение ног в водах священной реки Ганг, а затем человек должен выпить ее

очищающую воду. Такая конверсия водой символически очищает душу, испорченную другой религией. Согласно учению Арья Самадж, это означает возвращение потерявшейся души домой, возвращение паствы к своему пастуху.

Контекст, в котором ритуал очищения формируется в рамках национально-религиозного фундаментализма Арья Самадж, можно характеризовать как поток социально-религиозных споров и полемики, которые в каких-то областях имеют обостренный характер, в каких-то менее острый. Но в целом есть основания говорить, что индуистский экстремизм особенно активен в дискредитации и обвинении людей, которые были обращены в ислам или христианство, в том, что они ответственны за потерю индийским народом традиционных ценностей и идентичности. Особенно яростной остроты эта дискредитация достигает в тех областях, где влияние ислама максимально. Эта риторика очень быстро нашла своих политических сторонников в таких движениях, как Раштрия сваямсевак сангх (РСС), основанный в 1925 г. Хеджеваром, а также Всемирный совет индусов, Вишва хинду паришад, образованный в 1964 г. как культурная и религиозная ветвь вышеупомянутой организации. Ритуал *шуддхи* стал частью целой сети коллективной деятельности, направленной на привлечение и консолидацию сторонников индийской народной партии Бхарата Джамата, которая восходила к РСС. Индийская народная партия была основана в 1980 г., и нынешний премьер-министр Индии Нарендра Моди, занимающий пост с 2014 года, является ее сторонником. Деятельность партии характеризуется определенной долей насилия, в том числе и физического, включает в себя настойчивые попытки убедить обращенных в другие религии индийцев вернуться к своей исконной вере, которые, в свою очередь, могут принимать форму нападений на культовые места, как например, в случае с мечетью в Айодхье, акты вандализма по отношению к религиозным школам других конфессий, иные насильственные методы. Например, в сентябре 2006 г. группа индусских экстремистов закидала камнями

католическую школу в столице штата Уттар Прадеш, поскольку они полагали, что индийские девочки насильственно обращались в католичество в нарушение законов штата. Уттар Прадеш является одним из немногих штатов Индии, где обращение в другую веру запрещено, что тоже является ярким примером влияния фундаменталистов. В августе 2008 г. жестокие беспорядки, организованные боевиками Вишва хинду паришад, закончились сожжением католического приюта в штате Ориса после убийства их лидера Самисарасвати. Началось целое политическое сражение с целью расширения области действия закона, запрещающего забой коров, животных, которых индусы традиционно считают священными, а также, в конце концов, были организованы различные мероприятия для обращения обратно в индуизм племенных общин, так называемых далитов (изгоев). Далиты, изгои в индийском кастовом обществе, что совершенно неудивительно, не хотели мириться со своим социальным положением и часто переходили в другие конфессии, в которых все люди были равны перед Богом, а спасение считалось индивидуальным и зависело только от поступков самого человека – то есть в ислам, христианство, буддизм и другое.

Важно помнить, что противоречия вокруг обращения были вызваны не только трениями между различными системами верований, но и постоянными, возникающими все снова и снова политическими и социальными спорами касательно положения угнетенных, далитов, и аборигенов, которые на санскрите называют себя *адивасы*. Причем первых приблизительно 167 млн человек в регионе, в других же только 70 млн человек. Обе социальные группы, даже несмотря на давным-давно отмененную кастовую систему и компенсирующие законы, направленные на то, чтобы помочь далитам и многим другим меньшинствам в Индии, по-прежнему привязаны к кастовой системе, которая выбрасывает их по обе стороны баррикад в обществе.

С XIX века, с распространением католических и протестантских миссионеров в Индии, количество обращенных в христианство также стало расти, не отстают и буддисты. В сентябре 2006 г. в Нагпуре (центральная

Индия) была организована праздничная церемония, посвященная обращению примерно 100 тыс. человек в буддизм, значительную часть их составляли далиты. Буддийское движение далитов, одного из ведущих организаторов церемонии, было основано Бхимрао Рамджи Амбедкаром в 1956 г., который сам был новообращенным в буддизме и являлся пламенным социальным реформатором, выступавшим против общественной дискриминации неприкасаемых. Далиты и *адиваси*, обращенные в христианство, в ходе этой церемонии заново обращались в буддизм. Примечательно, что вновь обращенными, вернувшимися в лоно истинной религии, считались даже те, кто до этого буддистом никогда не был. В ходе ритуала очищения они возвращали себе имя, которое забыли после крещения, совершали ритуальные омовения, после чего им давали новую одежду.

Нелегко провести границу между религией, политикой и экономикой, поскольку в этом конфликте в какой-то степени представлены все три измерения, но одно можно заключить смело: с 1980 г. количество конфликтов в индийском обществе на национально-религиозной почве существенно увеличилось. Именно с этого времени в Индии начались глубокие социально-экономические метаморфозы, резко изменившее социальную стратификацию индийского общества, глубоко укорененную в древней кастовой системе [264]. Наиболее явным знаком этой эволюции было развитие движения далитов, которое бросило вызов культурным и социальным препятствиям, до сих пор мешающим получить 16,2 процентам индийского населения полный доступ ко всем их правам и стать полноценными членами общества. Между ожиданием социальной справедливости и восстановлением экономического развития, с одной стороны, и стремлением оставить индуистскую веру, в которой эти люди родились, в пользу других религий, как правило, есть тесная связь [281].

Анализ конкретных ситуаций, касающихся религиозных обращений на индийском субконтиненте, выявляет интересные стороны феномена фундаментализма, поскольку здесь происходит сражение вдоль

символических границ между системами верований в исторически плюралистическом с религиозной точки зрения обществе. Эта битва проходит не только в области религии. В действительности идеологические предпосылки имеют преимущественно политический характер. Защищая границы религиозных систем и идентичность, ее сторонники укрепляют превосходство одной этносоциальной группы над другими и в то же самое время утверждают свое доминирование над территориями внутри национальных границ. В соответствии с теорией чистоты и опасности, изложенной М. Дуглас (M. Douglas) [274], люди других религий считаются врагами и угрозой культурному единству. Так что обращение и возврат к истокам означает для людей социальных групп не только и не столько поиски личной связи с Богом, сколько изменение социально-политических структур. Защищать религиозную истину и сакральную чистоту означает также поддерживать националистическую идеологию – индусскость (*хиндутву*), которая провозглашает «Индия – только для индусов» и «Индия превыше всего».

Оба случая, описанные выше, – и сингальский, и индусский националистский фундаментализм, – характеризуются массовыми движениями, которые способны бросить вызов модели секулярного общества и подорвать основы светского государства. Фундаменталистские движения противопоставляют себя светскому государству, которое способно нейтрализовать религиозные конфликты и управлять обществом религиозного плюрализма, основанным на свободе совести [258]. Для фундаменталистов же существует только один народ, признающий только одну религию, говорящий на языке, который восходит к сакральным текстам, и живущий на священной земле неприкосновенных символических и территориальных границ. В странах вроде Индии и Шри-Ланки массовые движения мобилизуют символические ресурсы, взятые из религиозного поля, и вкладывают их в политическую сферу. Одним словом, мы являемся свидетелями подъема этнорелигиозного национализма, имеющего форму фундаментализма, и

можно сказать, что это происходит в различных частях света. В этом смысле слова фундаментализм представляет собой пароль для доступа в иной мир, наполненный секретами и символами, доктринами и ритуалами, транслирующими их стратегию социального и политического действия; фундаменталисты не чураются использовать насилие, освященное теми, кто считает, что цель – вера и отечество – оправдывает средства.

Социология религии подтверждает смену парадигмы в развитии религии в мире в конце XX – начале XXI века: старая парадигма секуляризации оказывается под огнем критики, она уже не доминирует в мире, и предлагаются новые [335]. В то же время ученые подвергают сомнению принятый концептуальный аппарат изучения религии, сформировавшийся в XIX–XX столетиях, поскольку он перестает быть адекватным реальности в анализе социальных и культурных изменений, имеющих место в различных уголках мира. Одним из самых интересных эффектов деконструкции концептуального аппарата и методов в философии религии и религиоведении является осознание факта: то, что мы привыкли называть религией, проявляется и заполняет собой совсем другие области общественной жизни. Поэтому для изучения реальных процессов становления и развития фундаментализма следует не ограничивать свой предмет узкой сферой религиозного, но включать сюда всю общественную жизнь во всех ее проявлениях, а также индивидуальное мировоззрение и мировосприятие. Также необходима разработка лучшего набора инструментов для понимания, объяснения и предсказания социальных процессов, в которых профанное все чаще встречается с натиском воскрешенного сакрального, а религиозные смыслы возвращаются в публичное общественно-политическое пространство. Причем процесс происходит как в нижних стратах общества, так и в элитах. Фундаментализм не представляет собой единого целого, это множество, являющееся общественно-политическим выражением религиозного нарратива, который заполнил идейную и ценностную пустоту, оставленную великими идеологиями XIX и XX веков.

4.3 Политический и экономический фундаментализм

Понятие «фундаментализм» в настоящее время нередко используется для определения разнообразных религиозно-политических феноменов и движений на Востоке, например «Широмани Акали Дал» – движение сикхов, провозглашающее единство политики и религии и являющееся, таким образом, и политической партией, и религиозным движением, послевоенные религиозные движения в Японии и так далее. Собственно религиозный фундаментализм, претендуя на переустройство общества и даже мира в глобальном масштабе, при ближайшем рассмотрении, оказывается, неизбежно включает в себя политические и/или экономические элементы и платформы. Поэтому в перспективе нельзя ограничиваться исследованием лишь религиозной составляющей таких движений.

Так, наблюдатели констатируют, что, кроме собственно религиозного, в последнее время распространение получил и политический, и экономический фундаментализм. И основания для употребления термина «фундаментализм» в данном случае имеются. В качестве примера можно назвать «Движение Чаепития» («Tea Party movement») в США, которое сформировалось к 2009 году, но восходит к процессам 1990-х годов. Название движения отсылает к историческому прецеденту, «Бостонскому чаепитию», ставшему одним из ключевых событий в истории Североамериканских колоний. Принцип, положенный в основу действий американских граждан, выкинувших за борт груз чая в Бостоне, был: «нет налогов без представительства». Часто также акроним «TEA» расшифровывается как «Taxed Enough Already!» («хватит уже налогов!»). Движение стало заметной общественной силой как реакция на некоторые меры, предпринятые администрацией Б. Обамы, с целью социальной поддержки малоимущих американцев: не способных погасить кредиты по ипотеке в связи с кризисом на рынке недвижимости, оплачивать медицинскую помощь и другое.

Программными лозунгами протестантов стал призыв к возвращению к фундаментальным ценностям свободного рынка. По мнению «чаепитников», современные экономические кризисы есть следствие забвения этих фундаментальных ценностей и превращения государства в аппарат перераспределения доходов через высокие налоги и высокий уровень государственного регулирования. Они полагают, что государство не должно вмешиваться в экономическое развитие и его субсидировать. Это требование возврата к классическим экономическим теориям, пренебрегающее тем кардинальным обстоятельством, что «свободного рынка» ныне нигде, по сути, не осталось.

Понятие «рыночный фундаментализм» (free market fundamentalism) популяризировал в своей книге «Кризис мирового капитализма: открытое общество в опасности» Дж. Сорос. Он писал: «Именно рыночный фундаментализм превратил мировую капиталистическую систему в непрочную и недолговечную» [349]. Негативные коннотации вообще сопровождают термин «фундаментализм» и в данной области. При этом само существование феномена уже признано научным сообществом.

Понятие «рыночный фундаментализм» впоследствии стало использоваться и в других сферах, таких как политика и экономика, для отражения экономических взглядов, опирающихся на теорию классической политической экономии Адама Смита. Классическая теория поддерживает концепцию экономического либерализма и направлена на обеспечение свободы конкуренции для участников рынка. Представители данной школы поддерживали идею невмешательства государства в экономику и использование рыночного механизма как главного регулятора экономических отношений. Государство отвечает за создание правовой основы экономической деятельности, но не участвует в ее развитии. Экономические изменения должны опираться на принцип «невидимой руки рынка», согласно которому происходит эффективное распределение ресурсов, уравновешивающее спрос и предложение. Приверженцы идеи свободного

рынка убеждены, что все проблемы экономического характера могут быть решены только в случае полного отсутствия государственного регулирования экономики.

Концепция рыночного фундаментализма во многом опирается на идеи неолиберализма, который берет свое начало от экономического либерализма и либерализма в целом [234]. По мнению сторонников либерализма, человек от рождения свободен и равен по своим естественным правам любому иному человеку. Благодаря своему собственному разуму он сам может распоряжаться своей свободой, действовать в своих интересах и принимать взвешенные решения. Тот же принцип должен действовать и в обществе, где государство осуществляет политическую власть только при согласии тех, кем оно управляет. Более того, свобода человека подразумевает свободу его действий в том числе и в хозяйственной деятельности, в связи с чем государственное вмешательство в экономику необходимо минимизировать.

В дальнейшем идеи либерализма претерпели ряд изменений и трансформировались в неолиберализм в связи с быстро меняющейся политической и экономической ситуацией. Неолиберализм в экономической теории – это современная система упорядочивания социальных отношений, которая все больше проникает в современные общественные и частные институты и жизни людей. В этой модели управления государство остается второстепенным участником общественных отношений, а гражданское общество в свою очередь осуществляет основные функции для создания единого сплоченного общества.

Один из приверженцев неолиберализма Фридрих Хайек в своей книге «Дорога к рабству» подчеркивает, что усиление регулирования экономики приведет к ограничению свобод человека и в дальнейшем может обернуться установлением более жестких политических режимов, таких как тоталитаризм. По мнению Фр. Хайека, в основе всех свобод человека лежит экономическая свобода. Только когда человек действует в своих интересах и действует согласно правилам, принятым в обществе, а государство не

осуществляет тотальный контроль экономической деятельности, можно говорить о существовании экономической свободы. Таким образом, любое государство нуждается в свободном рынке, неограниченной конкуренции и развитии частного сектора. При этом в случае негативных проявлений свободного рынка государство может частично регулировать экономику для устранения существующих проблем.

В то же время американский экономист-кейнсианец Джозеф Стиглиц уточняет, что понятия «рыночный фундаментализм» и «неолиберализм» не являются тождественными [351]. Одни страны, следующие политике неолиберализма, смогли достигнуть развития экономики. Другие страны, которые опирались на идеи неолиберализма и вместе с тем рыночного фундаментализма, потерпели неудачу. Дж. Стиглиц отмечает, что наиболее успешным регионом мира была Восточная Азия, пережившая экономического чудо [351]. Это касается не только Японии, а всего региона в целом. Экономическая политика ряда стран азиатского региона была направлена на установление баланса между саморегулируемым рынком и действиями правительства, которое во время экономического развития играло важную роль.

Рассматривая рыночный фундаментализм с исторической точки зрения, можно отметить, что на протяжении четверти века преобладающей экономической политикой Запада был рыночный фундаментализм в виде тэтчеризма в Великобритании и рейганомики в США. Дж. Стиглиц называл эту идеологию религией, потому что она не была основана на экономической науке или исторических свидетельствах. Рыночный фундаментализм, как уже уточнялось, ссылался на некоторые идеи в экономике, в частности на принцип «невидимой руки рынка» Адама Смита, который является аргументом в пользу того, что фирмы, преследующие собственные интересы и максимизирующие прибыль, будут вести к общественному благополучию. Дж. Стиглиц также отмечает, что существует распространенное предположение, сам Адам Смит хорошо осознавал ограниченность этого

аргумента и, фактически, четко предупреждал об опасностях свободного рынка [352].

Примечание – тэтчеризм – политика консервативного правительства Великобритании под руководством Маргарет Тэтчер.

Экономическая политика Маргарет Тэтчер, премьер-министра Великобритании в 1979–1990 гг., была основана на теории монетаризма, согласно которой вмешательство государства в экономику должно ограничиваться контролем над денежным обращением, любые другие действия не будут приводить к положительным последствиям. Приоритет отдавался контролю над инфляцией, а не над безработицей. Несмотря на оживление экономики, тэтчеризм привел к росту безработицы и уровня бедности, а также большим социальным потерям для британского населения. Политика Рональда Рейгана, 40-го президента США в 1981–1989 годах, называлась supply-side economics (экономика предложения) и в первую очередь сводилась к снижению налогов, тем самым стимулируя инвестиции и обеспечивая рост деловой активности. Несмотря на положительные стороны экономической политики Р. Рейгана, из-за дефицита бюджета США в дальнейшем пришлось сделать внутренние и внешние займы, что привело к резкому росту национального долга.

Кит Харт в своей статье предполагает, что несмотря на закат тэтчеризма и рейганомики, идеи рыночного фундаментализма продолжают существовать в Великобритании и США по сей день. С 1945 года мировая экономика была построена вокруг развивающихся государств, приверженных расширению покупательной способности рабочих, развитию общественной инфраструктуры и сферы услуг, контролю движения капитала и сокращению экономического неравенства. Самый большой бум в мировой экономической истории длился до 1970-х годов. Он охватил индустриальный Запад, советский блок и новые независимые страны. Его противники, в основном частный капитал, организовали неолиберальную контрреволюцию во имя рынка и «твердой валюты». Этот режим просуществовал до сих пор, несмотря на

финансовый кризис 2008 года, что привело к довольно высокому уровню экономического неравенства.

По прогнозам ООН, в 2100 году доля населения Азии и Африки составит приблизительно по 40%, а остальные – 20%. При этом Европа будет составлять всего 6%. Западный мир может потерять свое мировое господство, поэтому на сегодняшний день существует ряд предпосылок для радикальных изменений в сфере экономической политики, подобные тем, которые положили начало неолиберальной контрреволюции в конце 1970-х годов. К. Харт полагает, что реакция на политику Дональда Трампа, направленную на превосходство белой расы, наряду с неожиданными выборами во Франции и Великобритании, приведут к окончательному отказу от идей рыночного фундаментализма в условиях современных реалий. Возврат к государственному вмешательству сейчас более вероятен, чем когда-либо за последние четыре десятилетия.

Джонатан Хопкин рассматривает в своей статье феномен Брексита как негативное последствие рыночного фундаментализма [296]. Как уже упоминалось, политика М. Тэтчер основывалась на идеях свободного рынка и отсутствии государственного регулирования в ценообразовании, способных привести к экономическому процветанию и укреплению потребительского видения свободы личности. Ускорение европейской экономической интеграции за счет либерализации рынка произошло в разгар радикального сдвига в британской экономике от государственного вмешательства к экономической системе, гораздо более ориентированной на свободный рынок. В результате Великобритания в гораздо большей степени, чем другие европейские государства-члены, подверглась влиянию рыночного фундаментализма.

Дерегулирование рынка труда в пользу временной работы и смягчения правил увольнения, а также различные законодательные акты, ограничивающие права профсоюзов, создали более конкурентный рынок труда, на котором возможности рабочих становились все более индивидуализированными. Открытие единого рынка труда посредством

различных мер, способствующих свободе передвижения, потенциально подвергло британских рабочих конкурентному давлению. По причине отсутствия социальной защиты работающего населения показатели абсолютной и относительной бедности и неравенства в заработной плате резко возросли. Великобритания стала гораздо более неравноправным обществом, и это не имело ничего общего с изменениями на европейском уровне.

Даже до финансового кризиса 2008 года почти три десятилетия экономической политики, основанной на идеях рыночного фундаментализма, в Соединенном Королевстве привели к неравномерным моделям роста доходов и доли рабочей силы с низкой квалификацией или низкой заработной платой. Поскольку средства к существованию граждан Великобритании зависели от свободно функционирующего рынка, большинству людей приходилось решать проблемы экономической незащищенности индивидуально. В таком экономическом состоянии страна не была готова перенести финансовый кризис без плачевных последствий в виде снижения средней реальной заработной платы и менее охотного предоставления кредитов банковским сектором.

Немецкий профессора Штефан Пюрингер и Вальтер Этч называют рыночный фундаментализм наравне с правым популизмом одними из главных угроз демократии в XXI веке. По их мнению, обе модели основаны на схожих образах, разделяющих мир только на две уравновешенные части. Правый популизм показывает, что общество разделено на две группы, воюющие друг с другом. Точно так же неолиберализм показывает только две возможных экономических системы, где главенствующее положение занимает либо рынок, либо государство. Шт. Пюрингер и В. Этч называют рыночным фундаментализмом «концептуальную дихотомию рынка и нерынка» и подвергают критике сторонников данной концепции [336].

Помимо научных трудов Фр. Хайека, они кратко описывают работу «Критика интервенционизма» Людвига фон Мизеса, где рассматривается только два возможных пути: правительство либо воздерживается от

ограниченного вмешательства в рыночные силы, либо берет на себя полный контроль над производством и распределением. Причем последний из двух вариантов описывается отрицательными терминами, такими как «хаос», «полицейское регулирование» и «запрет». Немецкие профессора видят в этом подходе проблему многозначности самого термина «рынок». С одной стороны, он служит институтом, которому приписываются реальные «силы», «механизмы» или «законы», или нормой экономической политики. А с другой стороны, рынок – выдумка, которая еще никогда не применялась в полной мере [336]. Поскольку одновременное существование свободного рынка и государственного регулирования воспринимаются как крайне конфликтное состояние, рыночный фундаментализм агрессивно продвигает идеи поддержки свободного рынка, что не соответствует принципам демократии. В качестве примера приводится режим военной диктатуры Аугусто Пиночета, президента Чили в период с 1974 г. по 1989 г., где установление свободного рыночного порядка было применено без существования политических свобод. Таким образом, рыночный фундаментализм создает потенциальную возможность для антидемократической и / или правой популистской политики.

Рыночный фундаментализм как концепция, отражающая экономическую политику страны, неизбежно влияет на все сферы экономики; это влияние может оказаться как положительным, так и отрицательным. А.И. Костяев и Г.Н. Никонова считают, что политика рыночного фундаментализма не применима в условиях сельского хозяйства из-за особенностей отрасли: земля не может находиться вне сферы государственных интересов, существует сезонность производства, требующая заемных средств, а также сельское хозяйство не обладает достаточно высокой конкурентоспособностью. Резкий переход к рыночному саморегулированию в 1990-е годы в России привел к таким негативным последствиям, как снижение объемов производства и импорту продуктов питания.

Сфера сельского хозяйства не может самостоятельно функционировать без государственного регулирования. Как и в случае с экономическим чудом в нескольких странах Восточной Азии, государство должно способствовать развитию аграрной сферы путем введения соответствующий правил, а не опираться на идеальные представления о саморегулирующемся рынке.

Рассмотрим еще один пример. При свободном рынке государство не принимает участия в экологическом регулировании. В то же время для более успешного урожая многие фермеры используют азотные удобрения, которые приводят к загрязнению атмосферы и снижают плодородность почвы. Фермеры, стремящиеся к принятию рациональных решений, не тратят собственные средства на защиту окружающей среды и полагают, что экономические процессы не допустят излишнего использования удобрений [297]. Они опираются на концепцию рыночного фундаментализма, согласно которой ценовые механизмы будут решать экологические проблемы, так как ориентированный на прибыль характер сельскохозяйственной деятельности обеспечивает наилучшие возможные результаты, даже если обеспокоенность экологической ситуацией не является целью фермеров. Однако такая государственная мера, как повышение цен на удобрения, может оказаться более эффективным способом для сокращения использования азотных удобрений.

Что касается частного страхования, эта сфера также является подходящим институтом для изучения основных положений рыночного фундаментализма. С одной стороны, наличие огромного аппарата надзора в страховой отрасли указывает на то, что рынок недостаточно фундаментален, так как государство устанавливает стандарты и контролируют торговую практику в области страхования. В то же время отрасль частного страхования создает рыночный товар для обеспечения государственной безопасности, которая все чаще зависит от дополнительных расходов, например, через частную охрану, частное медицинское страхование и частные пенсии.

В страховых отношениях допускается мошенничество и другие потери из-за существования риска недобросовестности. Если такой риск неизбежен, то центральным политическим вопросом становится следующий: на кого следует возложить ответственность за условия, от которых страдают люди – государства, частные страховые компании или отдельные лица? Ответ, основанный на идеях рыночного фундаментализма, несложно предположить. Так как человек сам несет за себя ответственность, страхование необходимо для тех рисков, которые отдельный человек уже создал сам для себя и в будущем хотел бы избежать. Столкнувшись с наиболее трудноразрешимыми проблемами риска, государство неизбежно будет испытывать периодические кризисы легитимации, которые только повысят спрос на решение проблем без государственного вмешательства [280].

В конце концов, концепция рыночного фундаментализма не может корректно функционировать, пока человек не усвоит основные правила образования в интересах устойчивого развития. Это означает, что он становится активным приверженцем мировоззрения, основанного на росте, рыночном фундаментализме и антропоцентризме [316]. Необходимо всегда находиться внутри общества и получать образование в соответствии с нормами и потребностями этого общества. Образование в интересах устойчивого развития укрепляет взгляд на мир, направленный на совершенствование человеческих знаний, роста и обучения.

Проведем более глубокий анализ. Основные положения, лежащие в основе мировосприятия рыночных фундаменталистов, можно свести к следующим тезисам.

Во-первых, «свободный рынок является локусом человеческого совершенства» [311]. Он должен быть единственным регулятором любых экономических отношений (а для радикальных фундаменталистов и социальных, и политических). Ни один эксперт, учреждения или орган госуправления не может сравниться с объективным рыночным механизмом по эффективности и скорости принятия решений.

Во-вторых, частная собственная и управление всегда эффективнее государственной собственности и управления.

В-третьих, снижение налогов, сборов и пошлин ведёт к более эффективной экономике, поскольку частные собственники всегда тратят деньги более эффективно, чем государство.

В-четвёртых, любые регуляторные меры («red tape»), аттестации, лицензирование и проверки всегда приводят к снижению эффективности, поскольку создают дополнительные административные издержки там, где их могло бы не быть, а в худшем случае форсируют переход от свободного рынка к олигополии или даже монополии, губительной для экономического роста.

В-пятых, любые субсидии, протекционистские меры и господдержка приводят к негативным результатам для всех экономических агентов: это оборачивается вредом для субсидируемого бизнеса или человека, поскольку он не может далее обходится без господдержки и оказывается полностью зависим от своего патрона; это является вредом для государства, поскольку оно тратит деньги на субсидии; наконец, это вредно для потребителей товара или услуги, поскольку они оплачивают субсидии как своими налогами, так и, зачастую, ценами, в которые заложены бюрократические издержки, неизбежные в случае господдержки и субсидирования.

В текстах радикальных фундаменталистов мы можем встретить ещё несколько положений.

В-шестых, никакие этические кодексы, регуляции и комитеты не нужны. Объективный свободный рынок сам будет поощрять тех экономических агентов, которые способны предложить товары и услуги с наилучшим соотношением цена/качество. Именно клиенты будут определять, каковы критерии этичности или неэтичности и какие фирмы ведут себя этично или неэтично по отношению к клиентам. Первые заработают положительную репутацию, используя её как актив для продвижения на рынке, а последние будут испытывать проблемы с бизнесом из-за низкого уровня доверия клиентов и буду выдавлены с рынка.

В-седьмых, конкуренция является оптимальным инструментом снижения издержек и заработных плат. Чем более конкурентен рынок, тем эффективнее многочисленные специалисты занимают все ниши на рынке, тем ниже издержки и зарплаты. Последнее фундаменталисты почитают за благо.

Как и любая другая форма фундаментализма, рыночный фундаментализм был реакцией на кризисы, именно поэтому взлёт популярности идей рыночного фундаментализма приходится на время после финансовых кризисов 1987 и 2008 годов. Одним из политических последствий этих идей была разработка и частичное внедрение в государственное управление многих стран мира (например, Великобритании, США и России) концепции нового государственного управления («New Public Management»).

Ключевые положения радикальной реформы системы государственного управления можно свести к следующим пунктам [275]. Большие, неспособные реагировать на изменения иерархические системы бюрократического управления необходимо заменить сетью небольших с большей скоростью реакции и системой отрицательных обратных связей. Важным фактором, по мнению фундаменталистов, является свойство традиционных забюрократизированных иерархических систем управления абсорбировать все попытки их реформировать и эффективно отстаивать свои собственные интересы вместо интересов государства. Далее, новое государственное управление требует разделить поставщиков услуг и их покупателей, а также допустить частные компании к оказанию максимально широкого спектра услуг. Это усилит конкуренцию и повысит эффективность государственного управления, делая услуги лучше, доступнее и вымывая не пользующиеся спросом. Хрестоматийным примером реализации подобной стратегии являются частные тюрьмы в США, которые выигрывают тендеры на содержание заключённых. Также важным является сменить систему стимулирования работников. По мнению рыночных фундаменталистов, классические иерархические бюрократические государственные структуры демотивируют работников становиться эффективнее, поскольку мотивация

носит почти исключительно негативный характер, так как работники не имеют положительных стимулов, а опасность совершить промашку подстёгивает к перекладыванию ответственности и подавляет инициативу. Вместо этого рыночные фундаменталисты предлагали ввести стандартную для финансового менеджмента систему личной ответственности и поощрений за невыполнение или выполнений ключевых показателей эффективности. Система показателей KPI (Key performance indicators) вводится для каждой должности. Необходимым для KPI является измеримость успешности той или иной деятельности в количественных показателях. Если какая-то деятельность не поддаётся количественному измерению (например, «музыкальность»), она не попадает в список критериев оценки и естественным образом вымывается из работы государственной структуры. Эффективные сотрудники поощряются и награждаются лично, неэффективные не проходят конкурсные процедуры. Система коллективной ответственности, делающая бюрократические иерархические системы костными и неспособными к изменениям, разрушается новым государственным управлением по замыслу сторонников этой идеи.

Новое государственное управление является ярким, но не единственным практическим применением рыночного фундаментализма. Дж. Стиглиц называл эту идеологию религией, потому что она не была основана на экономической науке или исторических свидетельствах: «с исторической точки зрения, именно рыночный фундаментализм был превалирующей религией Запада на протяжении четверти века» [351]. Например, рыночный фундаментализм абсолютизировал модель «невидимой руки рынка» Адама Смита, который является аргументом в пользу того, что фирмы, преследующие собственные интересы и максимизирующие прибыль, будут вести к общественному благополучию. Дж. Стиглиц отмечает, что существует распространенное предположение, что сам Адам Смит хорошо осознавал ограниченность этого аргумента и, фактически, чётко предупреждал об опасностях свободного рынка.

Следует ещё раз подчеркнуть, что трактовка фундаментализма как экстремальной формы традиционализма в корне неверна и прямо противоречит его сути. «Фундаментализм – далеко не синоним термина “традиционализм”, это скорее один из возможных путей обновления традиции, сочетающий в себе переработанные, идеалистически представленные элементы традиции и инновации – в той степени, в которой они необходимы для установления идеала. Фундаментализм родствен Традиции, но он не исчерпывается ею, а всегда является ответом мифологизированной Традиции на вызов со стороны Современности», – утверждает А.И. Яковлев [246].

С одной стороны, фундаментализм – форма мировоззрения, поэтому он не ограничивается только религией, а может проявлять себя в разных сферах жизни социума, и, в частности, в политике. Поэтому фрагментированное изучение отдельных его форм имеет значение, однако не может дать панорамного видения картины данного феномена. Для его адекватного понимания следует изучать фундаментализм как форму мировоззрения в целом. С другой стороны, фундаментализм зиждется на буквальном прочтений сакрализованных текстов и догматизации идеологем, поэтому, сакрализуя, например, фрагменты политэкономического текста, фундаменталист, по сути, превращает его в набор догматов, вымарывая присущий любому научному или околонаучного тексту скептицизм, делая невозможным критический диалог, таким образом, придавая учению черты религиозности.

Глава 5
Религиозный фундаментализм и постглобализация

5.1 Постглобализация как контекст религиозного фундаментализма[1)]

Развитие и перспективы религиозного фундаментализма невозможно раскрыть без его контекста: глобализации и современной её стадии – постглобализации [44].

Теоретики неолиберальной теории глобализации и постиндустриального общества предсказывали утопические результаты процесса глобализации: так, Д. Белл говорил о «конце ограниченности благ», другие – о создании единого общества всеобщего благоденствия, где все основные потребности каждого человека будут удовлетворены, а сам человек избавлен от тяжелой монотонной физической работы и сможет реализовать свою многообразную творческую природу. В процессе унификации глобализованного мира пространственные, государственные, этнокультурные и религиозные границы, разделяющие людей, стираются или становятся прозрачнее, а система ценностей трансформируется в консьюмеристскую и гедонистическую, формирующую общество высокого потребления [47].

Практика же показывает, что процесс глобализации приводит к качественному улучшению жизни преимущественно в уже развитых и благополучных государствах и регионах. Даже авторы, которых трудно заподозрить в симпатиях к левым, соглашаются с оценкой: богатые становятся богаче, а бедные – беднее; глобализация принесла выгоду транснациональным корпорациям, которые из экономических превращаются в политические во всемирном масштабе, зато стала адом для трудящихся и природы [267]. В

[1)] Основные положения данного параграфа изложены автором в рецензируемой научной статье Волобуев, А.В. Постглобализация и грани фундаментализма /А.В. Волобуев // Век глобализации. – 2021.– № 3 (39). – С. 33-44. – ISSN 1994-9065.

глобальном масштабе мир трансформируется из колониального в неоколониальный. «Глобальный неоколониализм – это система неравноправных экономических и политических отношений, навязанных западными странами всему остальному миру, основанная на их военной мощи и деятельности монополистического капитала, международных финансовых организаций и ТНК» [79]. Сформировалась глобальная система разделения труда, где бывшие метрополии занимают нишу финансово-экономических центров, контролируя мировую финансово-политическую систему, тогда как другие регионы оказываются аграрно-сырьевыми придатками. Государства, загнанные глобальной системой разделения труда в подобное положение, теряют значительную часть своего суверенитета, лишаются возможности проводить самостоятельную протекционистскую политику, консервируясь в состоянии доиндустриального или раннеиндустриального общества. «Страны, менее развитые в области науки и технологий, получают свое место, которое очень трудно изменить <…>. Транснациональный рынок, декларируя всеобщую конкурентность, заинтересован в сохранении его специализированности и ограничении возможности изменения его конфигурации» [164].

Одним из мозговых центров проекта глобализации был и остаётся Римский клуб. В 1974 году американский математик Михайло Месарович, член Римского клуба, опубликовал программный доклад «человечество на перепутье», в котором автор критикует концепцию неограниченного экономического роста, предлагая в качестве альтернативы «органическую теорию», своеобразно обосновывающую систему глобального разделения труда, в которой каждый регион имеет специализацию подобно специализации клеток в организме, которую автор называет «глобальной экономической системой» [321].

Становление подобной глобальной экономической системы привело к противоречивым результатам: с одной стороны, уровень бедности в мире кратно снизился [299]. С другой стороны, неравномерность в развитии между

постиндустриальными обществами, концентрирующих финансово-политическую мощь, «мировыми фабриками», а также сырьевыми придатками продолжает накапливаться, а неравномерность в доходах между финансово-политической элитой и основном массой населения – стремительно расти при отсутствии конструктивной стратегии купирования этого процесса.

Система ценностей общества высокого потребления, причем ценностей именно западного модерного и постмодерного типа, агрессивно вытесняет традиционные системы ценностей, в обещаниях всеобщего благоденствия и потребительского рая недостатка нет, но из-за усугубления проблемы неравномерности развития, а также и внутренних проблем развитых стран, этот «рай» все больше отдаляется от большинства людей и уже превратился в «ад» для многих. Таким образом, нарастающий разрыв между гедонистическим консьюмеристским идеалом и беспросветной действительностью оказывается плодородной почвой для появления идеологий, открыто противостоящих вестернизации [47].

С другой стороны, глобализация угрожает культурной и религиозной самобытности, идентичности, многие рассматривают ее как препятствие для сохранения своей культурной, национальной и религиозной традиции. Потеря причастности к этнокультурной или этноконфессиональной общности в стремительно теряющем свои границы мире приводит человека в различные группы по интересам, в том числе в религиозные общины, где проповедуется идея исключительности адептов данной религиозной группы и пренебрежительное, а порой и враждебное отношение к «чужим»: потребность в тождестве со «своими» никто не отменял, она является неискоренимой потребностью человека как социального существа, что бы при этом ни вещал постмодерн [121].

Таким образом, процесс глобализации, подразумевающий культурную унификацию и секуляризацию, имманентно содержит в себе основу для социального и личного протеста. Социальные и этноконфессиональные

группы, маргинализированные глобализированным миром, ищут свою идентичность в возврате к ценностям и идеалам прошлого, то есть в фундаменталистских идеологиях. Поскольку до глобализации основным источником и транслятором идеалов и ценностей оказывалась религия, то наиболее распространенной формой антиглобалистских фундаменталистских идеологий оказывается религиозный фундаментализм.

Термин «постглобализация», появившийся в начале XXI века [70], постепенно закрепляется как в академических публикациях, так и в публицистике для характеристики дезинтеграции глобальной финансово-политической системы и эрозии глобалисткого проекта, но термин так и не получил устойчивого положительного содержания.

Некоторые исследователи возлагают значительные надежды на постглобализацию как преодоление кризисных тенденций: «Формирование многополярного постглобализационного мира создает перспективы для выхода из глобального кризиса, порожденного неолиберальной системой транснационального корпоративного капитализма. Новая постглобализационная парадигма предполагает отказ от глобализации как теоретического конструкта, задающего механизмы практической деятельности» [200, с. 161]. С этим трудно согласиться, поскольку эта позиция похожа на «отказ от тушения дома позволит остановить распространение пожара, поскольку дом уже сгорит». Проводя исторические аналогии, можно сказать, что кризис феодализма не был преодолён отказом от насильственного объединения на основе религиозной идеологии (например, Контрреформации), а формированием устойчиво развивающегося капитализма, буржуазного общества с национализмом в качестве идеологической основы. Переход к постглобалистской модели означает скорее то, что процесс глобализации либо находится «на паузе», требуя новых сил и технологий, либо пределы глобализации на данном историческом этапе достигнуты, а для дальнейшего движения вперёд истории нужен

принципиально новый драйвер. Но мозаика контрнарративов не может служить полновесной заменой нарративу.

В целом можно характеризовать контуры постглобалисткого мира как «новый мировой беспорядок», и в этом беспорядке множество «серых зон», в которых так буйно произрастают различные фундаментализмы, а хаотичность и многочисленные дисбалансы глобальной финансово-политической системы будут генерировать в общественном сознании переменный ток ситуативной тревожности, которая служит прекрасной социально-психологической опорой фундаментализма. Отдельным вопросом является роль государства в новом мировом беспорядке. Многие теоретики глобализации считали, что государствам придётся уступить часть своего суверенитета, как это и произошло, например, с ЕС. «Резко снизилась роль национальных государств в принятии политических и геополитических решений. Чаще всего они осуществляются вне публичного обсуждения в интересах крупных транснациональных корпораций», но скептики утверждают, что «национальные государства никуда не делись, а правила либерализации рынков принимаются национальными правительствами, которые все еще в полной мере контролируют экономическую деятельность» [146, с.99].

Означает ли переход к постглобализации отказ от глобалистского нарратива вообще? На это есть три «нет». Во-первых, «нет», потому что сам термин «постглобализм» по своей конструкции имплицитно предполагает преодоление или новую форму проекта глобализации, от которого он отталкивается. Во-вторых, «нет», так как в силу своей негативной природы постглобализация расширяет своего рода «серую зону» и не может развернуть течение «объективных естественно-исторических процессов вспять» [238]. В-третьих, нет, потому что глобалисты предлагают варианты модификации и адаптации проекта глобализации, такие как, например, развитие концепции глокализации Роберстона. Постглобализация – скорее очередная форма глобализации, и даже «чёрные лебеди» вроде пандемии COVID-19 не в силах

расцепить взаимно переплетённую комплексную паутину глобальных экономических, политических и культурных связей.

Новый мировой беспорядок представляет перспективы для становления, развития и даже доминирования фундаментализма в определённых условиях и стратах.

Самым влиятельным проявлением фундаментализма на современной геополитической арене можно, без сомнения, назвать исламский фундаментализм, ставший официальной идеологией многих политических движений и даже государств (первым из них был Иран). Исламский фундаментализм, особенно его салафитская форма – идеологическая основа подавляющего большинства современных исламистских течений и организаций. Салафизм, по сути, – тоталитарная политическая идеология теократического государства. Салафиты самого различного толка исходят из убежденности в том, что исламский мир находится в состоянии упадка, вызванного отходом от традиционных ценностей и этики ислама, отказом от исламской этико-правовой системы – исламского шариата. Фундаменталисты требуют возвращения к законам, нормам и ценностям ислама, строя, таким образом, социально справедливое государство. При этом они зачастую тяготеют к своеобразному панисламизму, так как исламское государство должно объединять в себе разрозненные национальные образования исламского мира или даже всю мусульманскую общину – умму, или даже весь мир. Таким образом, борясь с глобализацией, фундаменталисты часто исходят именно из глобализационных моделей развития.

В целом в исламском фундаментализме можно выделять пеструю палитру различных течений и учений разнообразного толка и степени агрессивности. Наверно, самым влиятельным радикальным и экстремистским фундаменталистским течением в исламе можно назвать ваххабизм, ядром идеологии которого является очищение ислама от всех новшеств и наслоений, т.е. ваххабизм представляет собой фундаментализм в чистом виде. Яркая черта ваххабизма – крайняя нетерпимость к представителям иных конфессий,

атеистам и даже тем мусульманам, которые не исповедуют «чистый» (с точки зрения ваххабитов) ислам, например к представителям многочисленных суфийских течений. При этом единственной приемлемой формой власти ваххабиты считают власть, строго следующую законам шариата в трактовке традиционного ханбалитского мазхаба. Агрессивная ригористическая риторика и нетерпимость стали причиной объявления ваххабитских учений экстремистскими и запрета их во многих странах (в частности, в России). Впрочем, для некоторых «нефтяных» монархий ваххабизм является, по сути, государственной идеологией (Саудовская Аравия) и во многом определяет их агрессивную внешнюю политику.

Крайние формы исламского фундаментализма представляют серьезную опасность для современных государств и глобализованного общества. Паразитируя на чувстве социальной несправедливости, салафитские идеологии вместо ускорения экономического развития предлагают агрессивное эгалитарное решение вопросов социального неравенства, коррупции и беззакония в рамках системы, сформированной в Средневековье, но совершенно не учитывающей стремительное изменение мира. Таким образом, многие исламские фундаменталистские течения имеют преимущественно разрушительную, антигосударственную направленность, поэтому зачастую оказываются плодотворной идеей для формирования террористических организаций (Аль-Каида, Братья-мусульмане (обе признаны террористическими и запрещены в России)). Особенно опасными фундаменталистские течения становятся тогда, когда они превращаются в идеологию открытой вооруженной борьбы с западными ценностями в целом. В качестве яркого примера можно привести Боко харам (*букв.* «западное образование запрещено»; с 2015 г. – «Западноафриканская провинция Исламского государства»), нигерийскую террористическую организацию, объявившую войну вестернизации вообще под лозунгом установления норм исламского шариата. Боевики этой организации во многом ответственны за непрекращающийся хаос на севере Нигерии, которая в значительной степени

находится под контролем группировки. Под лозунгами борьбы со всем западным боевики устраивали огромное количество терактов необычайной жестокости. В частности, 14 апреля 2014 г. они похитили 276 школьниц, насильно выдав их замуж. Таким образом, радикально настроенные фундаменталисты перекладывают ответственность за все социальные и экономические проблемы на абстрактный «Запад», борются с западным во всех его проявлениях, не разбирая средств, и способствуют еще большему усугублению проблем, на почве которых исламский фундаментализм и развивается. Иными словами, в своей разрушительной силе фундаментализм становится самовоспроизводящейся системой.

Если рассматривать потенциал идеологии исламского фундаментализма с точки зрения государственного строительства, то станет очевидно: фундаментализм является весьма эффективной идеологической основой государств с сугубо экспортноориентированной экономикой. Именно фундаменталистские идеологии оказались основой так называемых нефтяных монархий. Здесь проявляется эффективность исламской религиозно-правовой системы (*арабск.* фикх) в справедливом перераспределении благ. Поскольку в «нефтяных монархиях» эти самые «блага» бьют прямо из-под земли и не требуют значительных усилий для своего производства, то задача построения устойчивого и справедливого общества, по сути, и сводится к задаче перераспределения благ. А эту задачу государство, построенное в соответствии с принципами исламского фундаментализма, в состоянии решить. Но ориентированные на прошлое фундаменталистские течения не содержат в себе потенциала развития. Поэтому динамика экономического роста фундаменталистских государств полностью зависит от роста доходов, связанных с добычей полезных ископаемых. Лишь Исламская Республика Иран демонстрирует устойчивый экономический рост в размере 1,5–2,5% ВВП в год, не сводимый лишь к росту доходов от экспорта сырья. Эта проблема отчетливо осознается политическими элитами многих фундаменталистских государств, которые стремятся предпринять различные

шаги для ее решения, развивая другие отрасли экономики. Но ригористская фундаменталистская установка, внедренная в массовое сознание, препятствует активному вовлечению в процесс экономических реформ масс коренного населения.

Поскольку фундаментализм основывается на осуждении социальной несправедливости, коррупции и беззакония как к неотъемлемых черт модернизации и глобализации, эта идеология оказывается выражением социального протеста масс. Однако фундаменталистские течения не сводятся к экстремистским идеологиям и организациям, а вплетаются в исламское религиозное сознание. Подобные идеи в значительной степени трансформировали ислам в целом и пустили глубокие корни в массовом сознании многих мусульман. В частности, справедливо утверждение, что неприятие нововведений в исламе (*бида*) характерно для сознания современного мусульманина вне зависимости от направления или мазхаба, которые он исповедует.

Поэтому фактор исламского фундаментализма требует взвешенной и продуманной государственной политики в области религии и взаимодействия с религиозными организациями. В частности, важным является вопрос, насколько фундаменталистские идеи совместимы с либеральными ценностями. Требование подчинения воле большинства, фундаментальное для либеральной демократии, прямо противоречит идеологии исламского фундаментализма: «за Бога не голосуют, Богу подчиняются» [306]. Но отсутствие в фундаменталистских идеологиях сколько-нибудь продуктивной социально-экономической программы, выходящей за пределы перераспределения благ, делает возможной интеграцию либеральных ценностей даже в сознание религиозного человека, так как эта лакуна исламской идеологией не заполнена. Таким образом, взвешенная религиозная политика, направленная на поддержку умеренных и дискредитацию экстремистских течений исламского фундаментализма, позволяет направить социальный протест маргинализированных масс населения в традиционное

религиозное русло, купировав вместе с тем опасные экстремистские тенденции, особенно поддержку радикальных салафитских течений из-за рубежа.

Фундаменталистские настроения, как показано выше, свойственны и современному православию, в том числе российскому. Центр тяжести последней системы идей находится в принципиальном отстаивании концепции «особого пути» страны, высшего и превосходящего все пути развития других стран, то есть православный фундаментализм возвращает к социально-мессианским концепциям монаха Филофея и Данилевского и эмоционально резонирует с идеей величия России. Подобно другим формам фундаментализма, православный фундаментализм стремится играть существенную роль во внутренней и внешней политике государства. Политологические концепции заимствуются и вплетаются в ткань фундаменталистского мировоззрения.

Помимо социально-экономических предпосылок фундаментализма можно также выделить его социально-психологические предпосылки. Процесс глобализации размывает границы субъективного пространства, предоставляя субъективно безграничные возможности, но вместе с тем разрушая чувство защищенности, источником которого была идентичность, замкнутая в пространстве общины, этноса, нации или религиозной группы. В эпоху чрезвычайно стремительных перемен, направление которых непонятно человеку, а разрушение традиционных аксиологических систем приводит к катастрофе его ценностную систему координат, значительная часть людей стремится к восстановлению идентичности как своеобразной «зоны комфорта». Таким образом, социально-психологический процесс обращения в фундаментализм любого рода схож с образованием субкультуры. Но так как фундаментализм отсылает к вполне реально сформированной в прошлом мейнстримной культуре, то процесс не замыкается на небольшом сообществе контркультурной направленности, а стремится стать мейнстримом локальной культурной идентичности. Человек получает

возможность идентифицировать себя через служение абстрактным целям, определенным фундаменталистской системой ценностей, социализируется через идентичность и тем самым избавляется от положения «белки в колесе», обрекающего человека на вечную неудовлетворенность. Необходимо отметить, что фундаменталистская психология выключает себя из культурного диалога. Это означает, что фундаментализм играет две противоречащих друг другу роли: культуры и контркультуры. Данное противоречие разрешается просто: фундаментализм выступает контркультурой для глобализованной унифицированной культуры, но при этом стремится стать локальным и/или даже глобальным мейнстримом. Например, православный фундаментализм обособляет «православный мир», противопоставляя его остальному миру.

Фундаментализм в целом является реакцией на протекающие в обществе модерна процессы, но рост его значимости и радикализации сегодня непосредственно связан с глобализацией и вестернизацией мира: как социокультурный феномен, современный фундаментализм оказывается их обратной стороной. Его контекст – секуляризация как освобождение человека и общества от духовной монополии духовенства и религиозных догм, упадок религиозных институтов, размывание традиционных систем ценностей и утрата этикой доминирующего положения в социализации человека. Религия в глобализированной культуре теряет свою институциональную замкнутость и переходит скорее в область личных переживаний. Фундаментализм же возвращает ей утраченную роль социального и политического института. И, конечно, на смену релятивизму, конвенциональности в отношениях означающего и означаемого, столь характерным чертам модерна и особенно постмодерна, тут идет попытка вернуться к их тесному единству, если не тождеству, к онтологизации собственных представлений.

Таким образом, религиозный фундаментализм имеет социально-политические и социально-психологические корни. Социальной опорой фундаментализма являются преимущественно те массы людей,

которые оказываются на низшей ступени «пищевой цепочки» общества высокого потребления, формируемого процессом глобализации; однако, как показывают явления последних лет, к ним все чаще присоединяются представители интеллектуального истеблишмента. Так или иначе фундаментализм концентрирует в себе энергию социального протеста. Социально-психологической основой фундаментализма является возвращение личности и страте границ идентичности, недосягаемых для унифицированной, макдонализированной глобальной культуры, особенно ее консьюмеристской системы ценностей и специфической эстетики. Геополитической опорой фундаментализма становится стремление найти концептуальную альтернативу однополярному миру, сложившемуся после окончания холодной войны, хотя бы на региональном уровне. Таким образом, эти идеологии и практики оказываются обратной стороной процесса глобализации и имманентно присущими глобализованному миру. А это означает, что фундаменталистские течения будут трансформироваться вместе с глобализованным миром, понимание мира никогда не будет адекватным без непрерывного исследования фундаментализма, и адекватные исследования религиозного фундаментализма невозможны вне контекста глобализации. Текущий этап постглобализации предоаствляет фундаментализму ещё больше возможностей для прорастания.

5.2 Социально-философские основания становления и развития фундаментализма как социального феномена

Современные общественно-политические события приковывают внимание широких масс людей к феномену религиозного фундаментализма преимущественно в негативном контексте. В самом деле, СМИ регулярно сообщают о различных террористических актах, совершенных исламскими фундаменталистскими группировками, публицистика говорит об опасности фундаментализма разного рода. Но и в академических источниках зачастую

можно видеть такую же позицию. Так, британский социолог Энтони Гидденс (Anthony Giddens), профессор Лондонской школы экономики и политических наук, характеризует фундаменталиста «как человека, который в принципе отказывается вступать в диалог, кто считает свой образ жизни совершенным и достойным, а чужой – сравнительно низшим и недостойным» [73], и комментирует: «Это очень опасно: чем больше нам приходится жить в мире, где необходимо уживаться с людьми, которые на нас непохожи, тем опаснее становится этот принцип» [73]. Эту позицию саркастически высвечивает В.К. Шохин. «Если следовать витгештейновскому слогану о том, что значение слова равнозначно его употреблению… то слово «фундаментализм» будет обозначать лишь «все самое плохое, что только есть на свете как мешающее развитию современного мира и его цивилизации» [242].

Как правило, появление и эволюция какой-либо идеологии в скором времени приводит к возникновению своего антагониста. Идеи прогресса, модернизации, рациональной интерпретации и оценки всех явлений в мире, осовременивания всех сторон жизни формировали идеологию модерна в Европе, начиная с XV–XVI вв., не обойдя стороной и стремление к модернизации религии. Ключевыми посылами последней было желание очистить религии от суеверий, выделив в них «рациональное» зерно, в первую очередь этику. Следует отметить, что религиозная модернизация не ограничилась христианским миром: исламские религиозные реформаторы начали оказывать существенное влияние на современное им общество уже в XIX веке. Противоположная тенденция, заключающаяся в противостоянии любым изменениям в религиозной жизни общества и возврату к его гипотетическому «исходному» состоянию, оформляется практически параллельно процессам модернизации.

Есть основания подчеркнуть еще раз: религиозный фундаментализм нельзя отождествлять с традиционализмом. Если традиционализм связан со стремлением сохранить то, что имеется, то фундаментализм основан на тоске по уже утраченному и стремлении к обновлению через возвращение «к

истокам». Вспомним о принципах протестантского фундаментализма в США. П.С. Гуревич приводит слова одного из идеологов этого движения: «Фундаменталист верит, что Библия была в прямом смысле слова вдохновлена Святым Духом и поэтому она непогрешима. Фундаменталисты верят в божественность Иисуса Христа. Они с готовностью признают его девственное положение, безгрешную жизнь, смерть во искупление. Фундаменталист верит в евангелизм и в ученичество через посредство местной церкви как должное осуществление великой миссии нашего Господа» [84].

Во-вторых, фундаменталисты были склонны к ригористичному, «черно-белому» восприятию мира, считая себя участниками борьбы добра со злом в совершенно буквальном смысле этого слова или, например, разделяя точку зрения, что ход истории предсказан в библейских пророчествах.

В-третьих, фундаменталистов отличал весьма агрессивный, воинственный настрой по отношению к любым проявлениям модернизации религии (как богословия, так и общественной жизни) и склонность демонизировать своих оппонентов. Себя же они считали «истинными христианами библейской веры».

Необходимо отметить, что антимодернистский настрой американских евангелических церквей оказал существенное влияние на всю протестантскую часть американского общества (то есть почти на все общество): «В США очень фундаменталистское общество, похожее по градусу религиозного фанатизма на Иран. Например, процентов семьдесят пять населения США, думаю, попросту верят в дьявола», – резюмирует Ноам Хомский.

Таким образом, христианский религиозный фундаментализм появился в США как реакция на модернизацию богословия и религиозной жизни со стороны членов евангелических церквей, причем это не было просто подъемом традиционализма, фундаментализм формировал свою собственную парадигму и систему самоидентификации.

Следующей вехой в развитии фундаментализма можно назвать его выход на геополитическую арену в качестве официальной идеологии крупного

государства – это произошло после исламской революции в Иране в 1978 году. И здесь виден новый виток развития фундаментализма, превратившегося из мировоззренческой позиции по вопросу толкования священных текстов в мощную политическую идеологию. С конца 1970-х годов фундаментализм стали активно исследовать не только религиоведы: внимание политологов всего мира также приковано к этому явлению.

Именно исламский фундаментализм, как правило, находится в центре внимания обыденного сознания и научного знания, когда речь идет о фундаментализме вообще. Следует отметить, что хотя так или иначе всякий радикализирующийся фундаментализм становится политической идеологией, все же удельный вес политических доктрин и притязаний в его разных формах бывает различным. Так, он несколько меньше в фундаментализме американских евангелических церквей и больше в исламском фундаментализме.

Концептуальное оформление термин «религиозный фундаментализм» получил примерно через столетие после своего появления. Одна из известных моделей религиозного фундаментализма была предложена теологом М. Марти и историком С. Эпплби, которые понимали фундаментализм как противостояние модернизации, секуляризации и рационализации, желающее «заменить существующие структуры всесторонней системой, исходящей из религиозных принципов и охватывающей закон, государство, общество, экономику, культуру» [319].

Что касается ислама, то в самой структуре этой номократической системы в целом мы видим «семя» фундаментализма, готовое «прорасти» при обильном его «поливе» потоком перемен. Существенная часть *факихов* (исламских религиозно-правовых деятелей, термин можно приблизительно перевести как «богослов») интерпретирует религиозное обновление как очищение от поздних наслоений и заблуждений и возвращение к чистым истокам ислама. Весьма распространено представление о том, что ключ к решению многих актуальных проблем современности лежит в изучении

Корана и Сунны, а причина проблем, неудач и беззакония – в появлении большого числа новшеств *бида* – новшеств, нововведений в жизни, заблуждений в знании, решений, которых не было в Коране и Сунне. Негативная оценка нововведений, как правило, интерпретируется как касающаяся лишь религиозной доктрины, и для обоснования этой оценки используют хадисы, оставляющие широкое поле для толкований, так что сам по себе широко известный текст закладывает своеобразный фундамент фундаментализма. Для многих идеологов ислама, столкнувшихся с вызовом модернизации, был велик соблазн использовать такие тексты, чтобы отвергнуть модернизацию и вестернизацию как вредное для общества нововведение, «выписав» «больному» переменами мусульманскому обществу фундаменталистский «рецепт» – вперед, в прошлое!

В отечественной истории можно также вспомнить похожий процесс, происходивший раньше – во времена раскола, который в данной работе назван протофеноменом православного фундаментализма. Современное российское православие также обладает определенными чертами фундаментализма, которые были проанализированы в этой работе выше. Это и антиэкуменизм, и крайний этатизм; определенные околоцерковные круги противопоставляют российскую государственную идентичность абстрактной модели «греховного» Запада, имеет место и установка на противопоставление себя либеральной социально-политической политической модели глобализованного общества, в особенности рыночной экономике с ее социальной несправедливостью [207].

Фундаментализм – это всегда возврат к «корням». Будучи глубоко государственническим, православный фундаментализм подталкивает православное сообщество к активной позиции в политической жизни. Религиозный фундаментализм содержит в себе мощный социально-политический компонент. Особенный акцент все фундаменталисты, как правило, делают на необходимости проявления активной гражданской позиции членами своего движения: практически все

представители американских евангелических церквей, называвшие и называющие себя фундаменталистами, считали неприемлемым оказываться в стороне от общественной деятельности. Сам этот активизм, конечно, восходит к принципам эпохи модерна.

Религиозный фундаментализм, появившийся как единое явление, с 1979 г. можно условно разделить на богословский и политический: евангелический относится к первому типу, тогда как, скажем, салафизм – ко второму. Однако адепты того и другого, в отличие от традиционалистов, не просто стремятся сохранить старый уклад жизни, они создают и проповедуют свой идеал, который помещают в прошлое, создавая, таким образом, своего рода «ложное воспоминание» об идеализированном прошлом. Затем фундаменталисты стремятся распространить его на современное им общество посредством пропаганды в СМИ. Именно поэтому фундаментализм склонен к превращению в политическую идеологию.

Иногда в публицистике можно встретить характеристику фундаментализма как «быстрорастворимой» традиции (по аналогии с быстрорастворимым кофе). Возможно, нечто подобное имеет место в упрощенной идеологии определенных популистских политических течений, но в целом по отношению к феномену фундаментализма это необоснованное преувеличение.

Фундаментализм также не является прямой антитезой модерну, наоборот, фундаменталисты заимствуют у современности те средства, которые считают необходимыми для достижения своих целей. Нет никакого противоречия в использовании фундаменталистами рационального мышления, СМИ и современных технологий, как нет противоречия в стремлении к обретению материального богатства и власти ради идеальной цели. «Таким образом, религиозный фундаментализм и религиозный модернизм – это амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане» [77, с. 95].

Г. Кюнг, писал, что «идолы Нового времени (наука, технология и промышленность) в значительной степени дискредитировали себя, и потому во имя человечности человека и ради жизни на земле их необходимо подчинить моральной ответственности и поставить под нравственный контроль», а «великий бог модерна, носящий имя «прогресс», подвергся разоблачению как ложное божество, и теперь все слышнее становится призыв к истинному Богу, причем не только в рамках христианства…» [141].

Не следует также отождествлять религиозный фундаментализм, с одной стороны, и религиозный экстремизм и терроризм, с другой. Так, среди исламских фундаменталистских организаций можно выделить немало проповедующих мирную политику и благотворительных. Это, например, как указывают исследователи, Организация исламского сотрудничества (ОИС), которая выступает против расизма и колониализма, РАИС (Российская ассоциация исламского согласия), а также многочисленные благотворительные организации [241].

Помимо социально-экономических предпосылок фундаментализма, выделяются его социально-психологические предпосылки, которые описаны выше.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы. Во-первых, религиозный фундаментализм является не синонимом традиционализма, а политической или религиозно-политической идеологией, агрессивной реакцией на модернизацию и рационализацию религиозной жизни и общества. В современном неравновесном обществе религиозный фундаментализм являет собой альтернативу в виде модернистского отказа от модернизации, в которой идеал относится в идиллическое прошлое.

Во-вторых, социально-психологической опорой фундаментализма является реакция затерянного в огромном глобализованном мире сознания на открытый меняющийся мир, где доминирует открытая конкуренция, риски чрезвычайно велики, а вся ответственность за принятие решения (и просто удачное или неудачное стечения обстоятельств) не демпфируется общиной

или традиционными ценностями, а целиком и полностью ложится на плечи человека. Фундаментализм в целом является реакцией на протекающие в современном обществе процессы глобализации и секуляризации.

Значителен и культурный компонент фундаментализма. «Итак, культурная природа фундаментализма – в сопротивлении нарастающей сложности жизни и ее обновлению. С этой точки зрения не исключено, что фундаменталистские тенденции культуры постоянно инспирируются другой крайностью. Не будь в культуре неизбывной, отчаянной погони за инновациями, не проступал бы фундаментализм в его навязчиво директивных формах. В той же мере модернизм черпает свои силы в противостоянии всякой ортодоксии, охранительству, социальной статике» [84].

В-третьих, отношения фундаментализма к науке в целом и научно-техническому прогрессу в частности оказываются на удивление гибкими. С одной стороны, фундаментализм открыто противостоит сциентизму и многим фундаментальным научным теориям, таким как теория эволюции, но, с другой стороны, спокойно принимает иные достижения научно-технического прогресса.

В-четвертых, фундаментализм не просто претендует на «возвращение к истокам» в религиозной традиции, он является возвращением в домодерновое, синкретическое мышление, где различные аспекты общественной жизни – политика и религия, частная и общественная жизнь, вера и разум, – зачастую не имели четкого разделения, а тип мышления был мифологическим, который у современного человека уходит на задворки сознания или вовсе в бессознательное. Поэтому фундаменталист не видит себя вне общественно-политической жизни, и в этом активизме ясно видна его модернистская позиция, он зачастую считает необходимым перестройку общества во всех его проявлениях в соответствии с идеалом своей традиции. Еще один элемент синкретического мышления связан с антитезой «сакральное – профанное». Модернизация последовательно лишила сакральности практически все сферы жизни, попытавшись, правда, взамен утвердить права и свободы человека в

качестве сакральных, но успешность этой замены вызывает большие сомнения. Фундаменталист зачастую воспринимает десакрализацию как осквернение и требует вернуть сакральному его статус, заодно относя в область сакрального и все остальное. «Основная линия противостояния между влиянием западного модерна и исламским антимодернизмом пролегает по оси «секуляризации (профанизации) – ресакрализации социума» [237, с. 47].

Фундаментализм в современном глобализованном мире является не анахронизмом, а наоборот, одной из форм приспособления общества к стремительно меняющимся условиям общественной жизни. Вероятно, он всегда будет оборотной стороной глобализации.

5.3 Перспективы развития религиозного фундаментализма

Какое место занимал фундаментализм в глобализированном мире и какое место эти многочисленные фундаменталистские течения и движения будут занимать в постглобалистскую эпоху? Фундаментализм в глобализированном мире оказывался как бы обратной стороной процесса глобализации, аккумулируя в себе социально-политический, социально-психологический и даже экзистенциальный протест, основанную на резком неприятии и отторжении перемен. В постглобалистскую эпоху «серая зона» становится больше. Причём эта зона постоянно существует в каждой конкретной социально-политической системе из-за столкновения нескольких противоположно направленных тенденций: центростремительных глобалистских и центробежных тенденций, основанных на местной идентичности.

Например, произошедшая в ходе серии поддерживавшихся западными политическими институтами революций в арабском мире, получивших название «арабская весна» революция в Египте 2011 года, в ходе которой был свергнут президент Хосни Мубаррак, находившийся у власти 30 лет, привела вовсе не к демократизации и вестернизации страны, как это предполагал тот

же Фукуяма в статье «Будущее истории. Может ли либеральное общество пережить упадок среднего класса?» [222]. В ходе неё образовался вакуум власти, который позволил прийти к власти исламистской организации «Братья-мусульмане». Таким образом, исламским фундаменталистам удалось канализировать социально-политический протест и недовольство трудностями модернизации под лозунгом «ислам – вот решение!». Но в дальнейшем фундаменталисты, ставшие партией власти, должны были восстановить экономику и политическую систему страны и новый президент М.Мурси, политическую программу «Возрождение», направленную на развитие Египта на основе исламских принципов как их понимали «Братья-мусульмане». Те пункты программы, которые были связаны с аккумуляций социально-политического протеста, часто вступали в противоречие с интересами экономического развития страны, например изменение законодательства, включавшее в себя, запрет на спиртные напитки, ударило по развитой туристической отрасли страны. Выйдя из «серой зоны», фундаменталисты столкнулись с такими вызовами, на которые они не могли ответить в силу недостатков социально-экономического конструктива в своей программе, что закончилось уже в 2013 году военным переворотом и возвращением страны к дореволюционной политической системе. Война с исламскими фундаменталистами на Синае с переменным успехом продолжается до сих пор. Такие «политические качели» представляют, на наш взгляд, достаточно типичный сценарий для фундаменталистов на политической арене постглобализации. Дезагрегация и дезинтеграция, пусть и ограниченная, глобального порядка, будет оставлять всё больше «серых зон» на границе глобальных и локальных сил, но, в силу принципиальных недостатков конструктивной части их программ, будут достаточно быстро проигрывать политическую борьбу.

Текущие события, например войны Израиля и ХАМАС (на момент написания этих строк боевые действия между Израилем и другими его соседями всё ещё носят спорадический характер), демонстрируют

справедливость наших выводов. Сектор Газа является почти что лабораторно чистым примером пролиферации фундаментализма в близких к идеальным условиям стремительной урбанизации (Сектор Газа – один из самых урбанизированных регионов в мире), высокой рождаемости при высочайшей безработице и высокой доле молодого населения и при наличии экзистенциального внешнего врага. И всё-таки политическую борьбу на данный момент выиграло более светское движение ХАМАС, а не, скажем, Аль-Каида, представители которой считают ХАМАС недостаточно исламистким (хотя внешние факторы сыграли в этом существенную роль). Именно такой сценарий и представляется нам базовым для развития фундаментализма, когда вышеописанные социально-политические, социально-психологические факторы падают на почву сакрального текста и формируются фундаменталистские идеологемы, фундаментализм будет прорастать. Такая ситуация складывается во многих странах Ближнего Востока, на Шри-Ланке, в Мьянме. Своеобразная фундаменталистская эсхатология имеет потенциал вытеснения глобалистских проектов для тех групп людей, которые оказались в аутсайдерах этого процесса и не воспринимают возможность выхода из этой ситуации. В странах «первого мира», например, в США, где наблюдается значительное снижение религиозности среди молодого населения, религиозный фундаментализм, вероятно, будет занимать маргинальную нишу.

Следует отметить, что слово «фундаментализм» нередко используется в средствах массовой информации, публицистике и неакадемической литературе как пейоративный ярлык [64], а вовсе не в своём настоящем значении. Это вносит неразбериху как в понимание широкими массами людей и принимающими решения государственными органами реальных общественных явлений и процессов, так и добавляет не всегда заслуженной негативной эмоциональной окраски деятельности тех духовных лидеров, которые стремятся к конструктивному обновлению религиозных практик. Более того, негативные ассоциации с обскурантизмом и

нецивилизованностью, которые вызывает у широкой публики фундаменталистский ярлык, позволяют журналистам и публицистам навешивать его на общественные явления и движения, далеко выходящие за рамки реального значения термина. Примерами являются расширение объёма понятия «фундаментализм» на совокупность гендерных идеологий, называемых «мужской фундаментализм» или характеристика патриарха Кирилла как фундаменталиста для его дискредитации [64]. На наш взгляд, такое использование понятия «фундаментализм» направлено исключительно на очернение предмета полемики и является бессодержательным, некорректным и необоснованным.

В отечественных государственно-конфессиональных отношениях за фундаментализмом останется статус антагониста, подпитывающего конструирование так называемых «традиционных религий». Идеи о росте фундаменталистких настроений в Русской Православной Церкви представляются необоснованными и возникают в силу политической конъюктуры.

События в Дагестане в июне 2024 года позволяют сделать вывод о негативных тенденциях в распространении фундаментализма на территории нашей страны. На наш взгляд, стойкую ассоциацию между фундаментализмом и обскурантизмом подпитывают высказывания и действия таких общественных и политический деятелей, как депутат Государственной Думы Адам Делимханов, резко высказавшийся против запрета никабов и хиджабов в школах Владимирской области приказом Министерства образования и молодёжной политики данной области, а также ещё более резкое высказывание Депутата Госдумы Бийсултана Хамзаева в адрес владимирских чиновников, принявших этот приказ (не будем его приводить в силу непечатности). Периодические высказывания официальных лиц и духовных деятелей Чеченской Республики против преподавания эволюции также

вызывают стойкую ассоциацию со скандально известным «обезьяньим процессом» столетней давности в США.

Религиозный фундаментализм видоизменяется и эволюционирует в новые формы, приспосабливаясь к условиям постглобализации и прорастая сквозь постсекулярное общества. Принципиальная незаврешённость проекта модерна оставляет фундаментализму эту возможность интеграции и пролиферации. Так, некоторые исследователи говорят о «фундаментализме постмодерна», что выглядит как оксюморон, так как характерная для постмодерна деконструкция не оставляет никаких «основ», а также о фундаментализме «третьей волны» [78], новом витке развития феномена религиозного фундаментализма, включающего в себя идеи крайнего субъективизма и критицизма, в некоторых случаях претендующего на замену не религиии, а национальной идентичности наднациональной и разрывая связь с религиозной традицией и её богословской основой.

Новые формы фундаментализма не заменяют старые полностью, а сосуществуют с ними, иногда пересекаясь, например, в политической повестке, а иногда занимая разные ниши и существуя параллельно. Так, например, боевики-расисты из военизированной организации «Завет, Меч и Рука Господня» произросли из баптиской конгрегации, использовали ссылки на фундаменталистские для легитимизации своей христианско-арийской идентичности, но были крайне далеки от вероучения американских фундаменталистов.

Стоит подчеркнуть, что несмотря на негативный медийный образ фундаментализма, который мы не раз упоминали в представленном исследовании, фундаментализм не всегда является угрозой общественному порядку и государственному устройству, а фундаменталисты не всегда продвигают деструктивную идеологию. Как мы показываем в совместной публикации с Ореховской Н.А, Косаренко Н.Н., Захаровой В.Л., Шестак В.А., Сушковой Ю.Н. [329], фундаменталисты поднимают важные и острые вопросы обновления религии, связанные с их верованиями проблемы личной

и общественной жизни, а также широкий круг доктринальных и идеологических проблем, вызванных стремительной модернизацией, секуляризацией и либерализацией религии и социума. Религиозные фундаменталисты придают этим проблемам религиозную форму, а решения облекают в форму обновления религии, возврата к истокам. Так, в конце 1990-х – начале 2000-х салафиты на Северном Кавказе и Ближнем Востоке критиковали сложившиеся местные религиозные обычаи почитания могил святых и известных суфиев, дорогостоящие церемонии похорон, продажу религиозной аттрибутики, считая это проявлением многобожия (ширк). То есть, почитая умершего суфия, верующий как бы придаёт Аллаху сотоварищей (что запрещено), впадая в ширк. Мусульманин, по их мнению, не должен этого делать, этого не было во времена Мухаммада и праведных предков, это нововведение (бида), и от него ислам нужно отчистить, вернувшись к незамутнённой новшествами форме. В данном случае салафиты поднимали вполне реальную и насущную проблему коммерциализации религии, которая и в самом деле принимает уродливые формы в обществе высокого потребления, перетянув на себя внимание определённых групп людей. В то же самое время и в тех же регионах салафиты зарабатывали себе политические очки на теме коррумпированности и неэффективности местных органов власти и силовиков, противопоставляя впавшим в *куфр* светским бюрократиям, где каждый чиновник заботится только о себе, истинный, чистый исламский закон. Точно так же эксплуатировали тему клановости: тормозящему общество и государство партикуляризму кланов противопоставляли единую исламскую общину *умму*, где не так важно, к какому тейпу ты принадлежишь, аварец ты или лезгин, таджик или пуштун, - каждый является членом огромной и сильной мусульманской общины. И пока активность фундаменталистов не выходит за пределы первого и второго уровней интенсивности, которые представлены в Главе 2, параграфе 1 данной диссртации: то есть табу, императивы, требования и ограничения накладываются фундаменталистом только на членов собственной общины и

без элементов принуждения, фундаментализм способен купировать негативные тенденции в развитии общества. Для задач государственной политики в области религии и государственно-конфессиональных отношений представляется чрезвычайно важным уметь отделять конструктивный фундаментализм от деструктивного, так как в случае подавления вышеописанных стремлений со стороны государственного аппарата принуждения без решения поднятых фундаменталистами проблем, последние обостряются, а из фундаменталистов с высокой вероятностью выделяется небольшая пассионарная группа, постепенно превращаясь в маргинальную, а в некоторых случаях даже экстремистскую. Фундаментализм сам по себе не равен ни обскурантизму, ни, тем более, экстремизму. Неизбывная погоня за новшествами всегда оставит фундаменталисту свою нишу.

Заключение

По итогам диссертационного исследования можно сделать следующие выводы. Фундаментализм не является специфическим типом религиозности, а представляет собой более широкий феномен, чем религия. В диссертации обоснованно доказывается существование и эволюция нерелигиозных форм фундаментализма. Фундаменталистское мировосприятие с необходимостью проявляет себя как на индивидуально-психическом, так и на социально-психологическом уровне, представляя собой единый комплекс установок мировосприятия, так или иначе затрагивающий все сферы жизни человека. Фундаменталистские движения формируются как защитная реакция на последствия секуляризации, модернизации и либерализации, которые воспринимаются сторонниками фундаментализма как процессы разложения и обесценивания искони свойственных человеку ценностей.

Фундаменталист не является эскапистом, а, наоборот, стремится деятельно изменить окружающий мир, заменить существующую социально-политическую ситуацию в окружающем его обществе новым порядком, основанным на строгом следовании сакральным принципам. Фундаменталист проводит границу «свой – чужой» по линии «сакральное –профанное».

Религиозный фундаментализм является не синонимом традиционализма, а политической идеологией, реакцией разной степени агрессивности на модернизацию и рационализацию религиозной жизни и общества. Суть этой реакции заключается в том, что в современном обществе турбулентности и открытого будущего религиозный фундаментализм представляет упрощенную альтернативу в виде модернистского по своему характеру отказа от модернизации, видя идеал в идеализированном прошлом. Вместо распутывания сложного клубка социально-экономических проблем фундаментализм выдвигает идею возврата к предыдущему состоянию общества, когда этих проблем попросту не существовало. С другой стороны,

в качестве своеобразного зеркала исчерпавшей себя эпохи модерна фундаментализм сегодня демонстрирует слабые места модерна и постмодерна, провалы принципов Нового времени и необходимость новой парадигмы мышления и поисков новых путей мирового развития вообще. Пожалуй, единственное, в чем фундаментализм совпадает с постмодерном – это принцип «все уже сказано». Только если постмодерн тем самым хоронит возможности новаций и цивилизации остается только играть цитатами, то фундаментализм в качестве дальнейшего пути социального развития предлагает вечное прекрасное прошлое.

Фундаментализм в целом формировался как реакция модернистского типа на протекавшие в обществе модерна процессы глобализации, вестернизации и секуляризации. Как современный социокультурный феномен, он оказывается обратной стороной этих процессов. Переход от ускоренной глобализации к постглобализации с её «новым мировым беспорядком», постмодернистским приматом чувств над разумом и концом всех метанарртивов, а, значит и калейдоскопической сменой повестки, предоставляет для уже сформировавшегося фундаментализма значительную «серую зону». В постглобалистскую эпоху «серая зона» становится больше и притягивает всё более разнообразных духовных, политических и социокультурных акторов: например, бок о бок могут оказаться бюрократическая машина национального государства, столкнувшаяся с невиданным до селе вызовом демографического упадка, выходом из которого видится возврат к «традиционной» патерналистской модели отношения государство-семья (хотя на самом деле речь идёт об обществе периода индустриализации), проповедник, взывающий к возврату к традиционным семейным ценностям и клеймящий бездуховное консьюмеристское общество, а также классический музыкант, тоскующий об упадке и забвении высокого искусства и обескураженный коммерциализированностью и пустотой шоу-бизнеса. Причём эта зона постоянно существует в каждой конкретной социально-политической системе из-за столкновения нескольких

противоположно направленных тенденций: центростремительных глобалистских и центробежных тенденций, основанных на местной идентичности.

Отношение фундаментализма к науке в целом и научно-техническому прогрессу, в частности, являются избирательными. С одной стороны, фундаментализм открыто противостоит сциентизму и многим фундаментальным научным теориям, таким как синтетическая теория эволюции, но, с другой стороны, справедливо критикуя культ рациональности в ущерб прочим типам мышления и формам восприятия мира, спокойно принимает иные достижения научно-технического прогресса. Такая избирательность фундаменталиста, как правило, иррациональна и продиктована чувствами бессознательной принадлежности к своей группе и отторжения других, когда «другие» видятся угрозой бессознательным границам «нас». Например, теория эволюции, устанавливающая происхождение человека от животного в течение миллионов лет бросает вызов фундаментальному положению о буквальном толковании Библии, в частности, книги Бытия с её качественным различием между сотворением животных и человека, предоставляя конкурирующий с библейским нарратив и формирующий неприемлемый для фундаменталиста метанарратив биологической эволюции как саморепликации единиц генетической информации. Хотелось бы подчеркнуть: само по себе противоречие для фундаменталистского мировосприятия не является принципиальной проблемой в силу синкретичности фундаментализма: ведь для многих верующих выходом из вышеприведённой ситуации является формула «бог создал эволюцию…» с различными вариациями. Именно формирование конкурирующих нарративов и, в особенности, метанарратива, обессмысливающего борьбу за Царствие Божие, вызывает у фундаменталистов категорическое отторжение. Этим объясняется избирательность фундаменталистов по отношению к научно-техническому прогрессу.

Фундаментализм не просто претендует на «возвращение к истокам» в религиозной традиции, он является возвращением в домодерновое, синкретическое мышление человека модерна. В то же время фундаменталист ангажирован общественно-политической жизнью и зачастую считает необходимым радикальную перестройку общества. Как известно, в одну реку нельзя войти дважды. Поэтому такое «возвращение к истокам» не является возвращением в точном смысле слова – это альтернатива, на необходимость которой указывает само существование феномена фундаментализма. Невозможно вернуть социум к мифу, отказавшись от логоса, – да чисто мифологического мышления без логоса никогда и не существовало. Невозможно и сделать миф, как прежде, доминирующей формой осмысления мира – человечество уже не вернется к «вещному» пониманию пространства и времени, к трактовке времени исключительно как повторения, а существования – как чего-то повторяющегося, а не уникального, к тождеству означающего и означаемого. Перспектива, на которую указывает изучение фундаментализма, иная: сближение означающего и означаемого, разорванных модернистским представлением об их чисто конвенциональной и релятивной связи; синтез представлений о временной повторяемости и времени как «стреле», «вещного» представления пространства и времени и ньютоновского «пустого» пространства, а также эйнштейновского пространства-времени и т.д. Иными словами, фундаментализм как симптом вольно или невольно указывает перспективы будущего развития, поскольку представления о пространстве, времени, существовании, власти и прочее – базовые для любой исторической эпохи.

Ключевой элемент синкретичного мышления фундаменталиста связан с антитезой «сакральное – профанное». Модернизация последовательно лишила сакральности практически все сферы жизни, попытавшись, правда, взамен утвердить права и свободы человека в качестве сакральных, но успешность этой замены вызывает большие сомнения. Фундаменталист зачастую воспринимает десакрализацию как осквернение и требует вернуть

сакральному его статус. На самом деле речь идет о новом открытия бытия как такового – напомним, что XX век вообще отказался от онтологии, заявляя, что осмысленными вопросами являются только эпистемологические; вопрос же о том, каков мир «на самом деле», был сочтен бессмысленным. Существование феномена фундаментализма указывает по меньшей мере на неокончательность такого отказа. Сущностной чертой религиозного фундаментализма является онтологизация сакрального.

Внутренней психологической основой фундаменталистского мировоззрения является центрирование сознания на чистоте и единообразии. Тоска по целостности и отказ от частичности в представлениях о мире, от расчленения объекта в анализе без последующего синтеза, с одной стороны, привела в ряде случаев к новым подходам в науке и практике (например, в медицине активно развивается холистический подход, все большую роль играют междисциплинарные комплексные исследования); с другой стороны, из такой гиперцентрированности могут проистекать нетерпимость к отличиям и латентное насилие. Существует имманентная связь между фундаменталистским мировоззрением и бессознательными фантазиями нарциссических образов единства, целостности и равенства. Однако если пытаться делать позитивные выводы, становится очевидно, что существование феномена фундаментализма вообще указывает на ущербность, или, лучше сказать, ограниченность и исчерпанность рассмотрения мира в нововременных категориях объекта и субъекта. Так, с развитием глобализации ряд азиатских государств сделали мощный рывок вперед, а европейцы стали осознавать, что, к примеру, китайский менталитет, вообще обходясь без разделения на объект и субъект, способен создать, однако, очень эффективный менеджмент.

Наиболее распространенной формой существования фундаментализма является религиозный фундаментализм, который особенно активно развивается на почве монотеистических религий. Евангелический фундаментализм и исламский фундаментализм – наиболее яркие проявления

этого феномена на данный момент. Факторами, повышающими вероятность формирования фундаменталистских движений в рамках той или иной традиции, являются наличие сакрального текста, который может стать непогрешимым источником знаний, регламентирующим общественную жизнь, наличие института, стремящегося установить монополию на истолкование этого текста и генерацию смыслов. Фундаментализм, будучи социальным, а не сугубо религиозным явлением, может эволюционировать не только на основе религии, но и на основе любой идеологии. Важный фактор его возникновения и радикализации – наличие угрозы идентичности определенной социальной группы. Фундаменталисты, в особенности фундаменталистские экстремисты, убеждены, что являются защитниками правды, они уверены, что были избраны Богом или являются орудием чего-то сакрального, чтобы предпринимать решительные действия против своих врагов. Таким образом, их символическое или физическое насилие легитимно и оправдано. Сакральное насилие является, с одной стороны, естественным ответом на насилие, осуществляемое всей культурой модерна; с другой – логичным последствием зова великой миссии, который фундаменталист слышит из области сакрального. Этим сакральным необязательно должно быть нечто сверхъестественное, ведь это может быть, например, такая абстракция, как «невидимая рука рынка».

Фундаментализм в современном глобализованном мире является одной из форм адаптации человека к претерпевающим метаморфозы условиям общественной жизни, а больших групп людей – к вызовам будущего. Фундаментализм имманентно присущ современному постглобализированному обществу.

Список литературы

1. Адорно, Т. Исследование тоталитарной личности / Т. Адорно ; перевод с английского М.Н. Попова, М. Кондратенко. – Москва : Астрель, – 2012. – 473 с. – ISBN 978-5-271-40948-6.

2. Айзенштадт, С. Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики / С. Айзенштадт // Человек. – 1994. – № 6. – С. 33-44. – ISSN отсутствует.

3. Ал-Афгани, Джамал ад-дин. Ответ материалистам / Джамал ад-дин Ал-Афгани ; под общей редакцией Д.В. Мухетдинова. – Московский исламский институт; Санкт-Петербургский государственный университет. – Серия: «Возрождение и обновление». – Москва : ИД «Медина», 2021. – 72 с. – ISBN 978-5-9756-0208-4.

4. Ал-Фарид, И. Арабская поэзия средних веков / И. ал-Фарид // – Москва : Художественная литература, 1975. – 768 с. – ISBN отсутствует.

5. Алиева, З.М. Проблема коммуникативного поведения человека в творчестве Мухаммеда Икбала / З.М. Алиева // Практика коммуникативного поведения в социально-гуманитарных исследованиях : материалы II Международной научно-практической конференции. – Пенза, Сургут, Витебск. – 2011. – С. 88-91. – ISBN 978-5-91990-047-4. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://sociosphera.com/files/conference/2011/k-43-12-11.pdf (дата обращения: 03.10 .2024).

6. Ан-Навави, И.М.-д-д.А.З.бинШ. 40 хадисов / И.М.-д-д.А.З.бинШ. Ан-Навави. – Москва : УММА, 2023. – 94 с. – ISBN 9789933678036.

7. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества / Б. Андерсон. – Москва : Канон-пресс-Ц, 2001. – 288 с. – ISBN 5-93354-017-3.

8. Арабская поэзия средних веков. – Москва : Художественная литература, 1975. – 767 с. – ISBN отсутствует.

9. Армстронг, К. Битва за Бога. История фундаментализма / К. Армстронг ; перевод с английского М. Десятова – Москва : Альпина нон-фикшн, 2013. – 502 с. – ISBN 978-5-91671-148-6.

10. Армстронг, К. Поля крови. Религия и история насилия / К. Армстронг. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2016. – 538 с. – ISBN 978-5-9614-4082-9.

11. Бадиуззаман, С.Н. Месневи Нурие: из собрания «Рисале-и Нур» / С.Н. Бадиуззаман. – ISBN отсутствует. – Текст : электронный. – URL: https://play.google.com/books/reader?id=wvr9DQAAQBAJ&pg=GBS.PT83.w.0.3.4_128&hl=ru. (дата обращения: 03.09.2023).

12. Батай, Ж. Теория религии. Литература и зло / Ж. Батай. – Минск : Современный литератор, 2000. – 352 с. – ISBN 985-456-677-2.

13. Бенин, В.Л. Труды по конфессиональной и светской этике : хрестоматия. – 3-е издание / В.Л. Бенин. – Москва : Флинта, 2021. – 312 с. – ISBN 978-5-9765-2772-0.

14. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев. – ISBN отсутствует. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.vehi.net/berdyaev/rabstvo/011.html (дата обращения: 23.07.2024).

15. Бережной, С.Е. Исламский фундаментализм на Юге России: Политологический анализ : специальность 23.00.02 «Политические институты, процессы и технологии» : диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук / Бережной Сергей Евгеньевич ; Ростовский Государственный Университет. – Ростов, 2004. – 168 с. – Библиогр.: с. 151-167.

16. Блендлер, Г. Мартин Лютер. Теология и революция / Г. Блендлер. – Москва : Университетская книга, 2000. – 366 с. – ISBN 5-323-00013-9.

17. Боа, К. Лабиринты веры / К. Боа, П. Литтл. – Москва : Крон-пресс, 1992. – 292 с. – ISBN отсутствует.

18. Богатова, Э. Понятие «мунафик» в Коране // Ислам: религия, культура, язык / Э. Богатова. – Москва : «Гуманитарий», Академия гуманитарных исследований, 2001. – С. 43-57. – ISBN отсутствует.

19. Болотов, В.В. Лекции по истории древней церкви : в 4-х томах / В.В. Болотов / Yakov.works : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://yakov.works/spravki/1_history_bio/19_1890/1853_Bolotov.htm (дата обращения: 22.09.2023).

20. Бьюкенен, П.Дж. Смерть запада / П.Дж. Бьюкенен ; перевод с английского А. Башкирова. – Москва : АСТ, 2003. – 444 с. – ISBN 5-17-017537-X.

21. Ваххабизм: правда и вымысел. – Москва : БАДР, 2002. – 32 с. – ISBN отсутствует.

22. Вебер, М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 656 с. – ISBN 978-5-98712-801-5.

23. Велькер, М. Христианство и плюрализм / М. Велькер ; перевод с немецкого Д. Бумажнова, А. Петрова. – Москва : Республика, 2001. – 207 с. –ISBN 5-250-01813-0.

24. Верховский, А. Православие в русском национал-радикальном движении / А. Верховский / Panorama.ru : сайт. – ISBN отсутствует. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.panorama.ru/gazeta/p48prav.html (дата обращения: 04.01.2023).

25. Видясова, М.Ф. Ливия. Куда идет страна 140 племен? / М.Ф. Видясова. – Москва : «Садра», 2019. – 208 с. – ISBN 978-5-907041-06-6.

26. Владыка Лефевр и дух Ассизи / Mos.fsspx.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://mos.fsspx.ru/vladyka-lefevr-i-duh-assizi (дата обращения: 11.07.2024).

27. Волобуев, А.В. Атеизм в цифровую эпоху / А.В. Волобуев, Е.С. Кузина // Общество: философия, история, культура. – 2024. – № 10. – С. 55-61. – ISSN 2221-2787.

28. Волобуев, А.В. Философия суфизма: становление и развитие / А.В. Волобуев // Философия, наука, культура. Выпуск 8 : сборник статей слушателей и соискателей кафедры философии ИППК МГУ. – Москва : Издательство МГУ, 2006. – С. 50-69. – 242 с.– ISBN 5-211-04821-0. – 500 экз

29. Волобуев, А.В. Проблема фундаментализма в зарубежном православии: обзор / А.В. Волобуев, А.М.Яковлева // Религиоведение. – 2019. – № 2. – С. 23-35. – ISSN 2072-8662.

30. Волобуев, А.В. Русский православный фундаментализм: социально-философские аспекты / А.В. Волобуев // Гуманитарный вестник. – 2019. – № 2. – С. 1-13. – ISSN 2306-8477. – Текст : электронный. – DOI 10.18698/2306-8477-2019-2-594. – URL: https://hmbul.bmstu.ru/articles/594/594.pdf (дата обращения: 10.11.2024).

31. Волобуев, А.В. Человек фундаменталистского мировосприятия: социально-психологический и коммуникативный аспект / А.В. Волобуев // Автомобиль. Дорога. Инфраструктура. – 2019. – № 2 (20). – 29 с. – ISSN 2409-7217. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.adi-madi.ru/madi/article/view/777/pdf_466 (дата обращения: 06.11.2024).

32. Волобуев, А.В. Американский фундаментализм: история и современность / А.В. Волобуев // Автомобиль. Дорога. Инфраструктура. – 2018. – № 2 (16). – С. 30-42. – ISSN 2409-7217. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.adi-madi.ru/madi/article/view/590/pdf_370 (дата обращения: 06.11.2024).

33. Волобуев, А.В. Идеологическая основа исламского фундаментализма / А.В. Волобуев // Гуманитарный вестник. – 2018. – № 10 (72). – ISSN 2306-8477. – Текст : электронный. – DOI 10.18698/2306-8477-2018-10-565. – URL: http://hmbul.ru/catalog/hum/phil/565.html (дата обращения: 06.11.2024).

34. Волобуев, А.В. Индусский этнорелигиозный фундаментализм / А.В. Волобуев // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. – 2023. – № 2 (46). – С. 59-67. – ISSN 2078-9238.

35. Волобуев, А.В. Исламский фатализм: истоки / А.В. Волобуев // Актуальные проблемы философии и политологии : сборник научных трудов. – Москва : МАДИ, 2010. – С.14-23. – ISBN 978-5-7962-0073-5.

36. Волобуев, А.В. Исламский фатализм: стереотип или мировоззренческая установка? / А.В. Волобуев // Философия хозяйства. Альманах центра общественных наук и экономического факультета МГУ. – 2009. – № 6 (66). – С. 214-220. – DOI отсутствует. – ISSN 2073-6118.

37. Волобуев, А.В. Концепт Совершенного человека в антропологии суфизма: краткий обзор / А.В. Волобуев // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2011. – № 1 (39). – С. 91-94. – DOI отсутствует. – ISSN 1997-0803.

38. Волобуев, А.В. Концепт человека в антропологии ислама : монография / А.В. Волобуев ; под редакцией А.В. Волобуева. – Москва : ВГНА, 2010. – 96 с. – 1000 экз. – ISBN отсутствует.

39. Волобуев, А.В. Концепт человека в антропологии ислама: специальность 09.00.13 «Философская антропология, философия культуры» : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Волобуев Алексей Викторович ; Московский государсвенный университет имени М.В. Ломоносова. – Москва, 2012. – 103 с. – Библиогр.: с. 98-103.

40. Волобуев, А.В. Культурная политика России: актуальные аспекты (Раздел 3. Ислам политический и ислам культурный: анализ последствий исламизации на постсоветском пространстве) : монография / А.В. Волобуев // под редакцией А.Н. Чумакова. – Москва : Проспект, 2015. – С. 168–171. – 1000 экз. – ISBN 978-5-392-20615-5.

41. Волобуев, А.В. О концепции греха в исламе / А.В. Волобуев // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2011. – № 2. – С. 18-21. – DOI отсутствует. – ISSN 1997-0803.

42. Волобуев, А.В. О концепциях лицемерия и неблагодарности в этике ислама / А.В. Волобуев // Вестник МГПУ. – 2014. – № 4 (12). – С. 44-48. – DOI отсутствует. – ISSN 2078-9238.

43. Волобуев, А.В. Политическая, экономическая и религиозная грани фундаментализма : монография / А.В. Волобуев ; под редакцией А.В. Волобуева. – Москва : Прометей, 2020. – 230 с. – 1000 экз. – ISBN 978-5-00172-037-9.

44. Волобуев, А.В. Постглобализация и грани фундаментализма / А.В. Волобуев // Век глобализации. – 2021. – № 3 (39). – С. 33-44. – ISSN 1994-9065.

45. Волобуев, А.В. Проблемы методологии исследования религиозного опыта / А.В. Волобуев // Методология в науке и образовании : материалы Всероссийской конференции университетов и академических институтов РАН. – Москва : Издательство МГТУ имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет), 2017. – С. 49-53. – ISBN 978-5-7038-4769-5.

46. Волобуев, А.В. Религиозная и политическая грани фундаментализма / А.В. Волобуев // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: «Философские науки». – 2018. – № 1 (25). – С. 106-113. – ISSN 2078-9238.

47. Волобуев, А.В. Религиозный фундаментализм в глобализованном мире / А.В. Волобуев // Век глобализации. – 2017. – № 1 (21). – С. 56-62. – ISSN 1994-9065.

48. Волобуев, А.В. Религиозный фундаментализм в глобализованном мире : монография / А.В. Волобуев ; под редакцией А.В. Волобуева. – Москва : Прометей, 2019. – 370 с. – 1000 экз. – ISBN 978-5-907100-92-3.

49. Волобуев, А.В. Религиозный фундаментализм и национализм: конкуренция или симбиоз? Этнорелигиозный фундаментализм в некоторых странах Азии / А.В. Волобуев // Вестник Московского городского

педагогического университета. Серия «Философские науки» – 2020. – № 3 (35). – С. 45-53. – ISSN 1997-0803.

50. Волобуев, А.В. Религиозный фундаментализм как мировоззрение в культуре современного глобализованного мира / А.В. Волобуев // Философия и политология: история и современность : сборник научных трудов МАДИ ; под редакцией М.Г. Штракса. – Москва : МАДИ, 2017, С. 4–14. – ISSN отсутствует.

51. Волобуев, А.В. Рыночный фундаментализм и реванш национализма. / А.В. Волобуев // Автомобиль. Дорога. Инфраструктура. – 2020. – № 2 (24). – С. 21. – ISSN 2409-7217. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.adi-madi.ru/madi/article/view/913/pdf_525 (дата обращения: 06.11.2024).

52. Волобуев, А.В. Свобода и судьба в классической мусульманской этике / А.В. Волобуев // Меняющиеся ценности в современном мире : сборник научных трудов ; под редакцией А.Н. Чумакова, Т.М. Махаматова. – Москва : Вузовский учебник, ИНФРА-М, 2016. – С. 126–130. – ISBN 978-5-9558-0505-4.

53. Волобуев, А.В. Совершенный человек в суфийской антропологии: краткий обзор / А.В. Волобуев // Актуальные проблемы философии и политологии : сборник научных трудов. – Москва : МАДИ, 2011. – С. 14-24. – DOI отсутствует. – ISBN отсутствует.

54. Волобуев, А.В. Становление и развитие евангелического фундаментализма в США / А.В. Волобуев // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2018. – № 1 (81). – С. 82-88. – ISSN 1997-0803.

55. Волобуев, А.В. Становление и развитие религиозного фундаментализма: социально-философские аспекты / А.В. Волобуев // Гуманитарный вестник. – 2017. – № 11 (49). – С. 34-40. – ISSN 2306-8477. – Текст : электронный. – DOI 10.18698/2306-8477-2016-11-395. – URL: http://hmbul.ru/catalog/hum/socio/395.html (дата обращения: 06.11.2024).

56. Волобуев, А.В. Суфизм и модернизация в исламском мире / А.В. Волобуев // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2016. – № 4 (72). – С. 29-38. – ISSN 1997-0803.

57. Волобуев, А.В. Суфийский след в творчестве Джебрана Халиля Джебрана / А.В. Волобуев // Текст, контекст, интертекст : сборник научных статей по материалам Международной научной конференции. – Том III: Зарубежная филология. Философия. История. Часть 2 ; под редакцией И.А. Бирич, М.Н. Николаевой. – Москва : МГПУ, 2014. – С. 89–96. – ISBN 978-5-243-00352-0.

58. Волобуев, А.В. Суфийское обновление ислама / А.В. Волобуев // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: «Философские науки». – 2016. – № 4 (20). – С. 56-61. – ISSN 2078-9238.

59. Волобуев, А.В. Феномен фундаментализма: социально-философский анализ / А.В. Волобуев // Общество: философия, история, культура. – 2018. – № 8 (52). – С. 13-17. – ISSN 2221-2787.

60. Волобуев, А.В. Философские аспекты религиозного фундаментализма / А.В. Волобуев // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2018. – № 3 (83). – С. 18-26. – ISSN 1997-0803.

61. Волобуев, А.В. Фундаменталистские течения современности / Философские контуры цифрового мира : коллективная монография : под редакцией А.Д. Иоселиани [и др.]. – Москва : КНОРУС, 2021. – 372 с. – 1000 экз. – ISBN 978-5-406-09036-7.

62. Волобуев, А.В. Фундаментализм в религии, науке и политике: краткий обзор / А.В. Волобуев // Гуманитарный вестник. – 2017. – № 5 (55). – С. 6-18. – ISSN 2306-8477. – Текст электронный. – DOI 10.18698/2306-8477-2017-5-439. – URL: http://hmbul.ru/catalog/hum/phil/439.html (дата обращения: 21.10.2024).

63. Волобуев, А.В. Фундаментализм и вызовы постглобализма : монография / А.В. Волобуев ; под редакцией А.В. Волобуева. – Москва : Прометей, 2021. – 148 с. – 1000 экз. – ISBN 978-5-00172-205-2.

64. Волобуев, А.В. Фундаментализм: научный термин или пейоративный ярлык? О некоторых аспектах неакадемического применения термина / А.В. Волобуев // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. – 2024. – № 3 (14). Том 14. – С. 92-98. – DOI 10.26794/2226-7867-2024-14-3-92-98. – ISSN 2226-7867.

65. Волобуев, А.В. Человек фундаменталистского мировосприятия: социально-психологический и коммуникативный аспект / А.В. Волобуев. // Автомобиль. Дорога. Инфраструктура. – 2019. – № 2 (20). – С. 29. – ISSN 2409-7217.

66. Волобуев, А.В. Исламский фундаментализм как фактор формирования идентичности современных мусульман / А.В. Волобуев, Е.С. Кузина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 4 (78). – С. 51–54. – ISSN 1997-292X.

67. Выбор судьбы: Проблемы современной России глазами русских архиереев ; составитель К. Душенов. – Санкт-Петербург : Царское дело, 1996. – 342 с. – ISBN 5-7624-0014-X.

68. Гаджиев, Р.Г. Ваххабизм: особенности его проявления на Северном Кавказе / Р.Г. Гаджиев. – Махачкала : Дагестанское книжное издательство, 2002. – 255 с. – ISBN 5-297-01323-2.

69. Гайнутдин, Р. Поклонение Богу – через служение людям : к 30-летию наставничества и духовного служения / Р. Гайнутдит ; под общей редакцией Д. Мухетдинова. – Москва : ИД «Медина», 2018. – 352 с. – ISBN 978-5-9756-0161-2.

70. Галинская, И.Л. Глобализация и постглобализация (обзор) / И.Л. Галинская // Культурология. – 2006. – № 4 (39). – С. 73-76. – ISSN 2073-5588.

71. Гвардини, Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини / Krotov.info : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://krotov.info/libr_min/04_g/va/rdini.htm (дата обращения: 22.01.2024).

72. Генис, А. Тень страшного суда: фундаментализм на стыке эпох / А. Генис // Новое время, 1996. – № 1/2. – С. 43–47. – ISSN отсутствует.

73. Гидденс, Э. Что завтра: фундаментализм или солидарность / Э. Гидденс // Отечественные записки. – 2003. – № 1. – ISSN отсутствует. – Текст : электронный. – DOI отсутствует.– URL: https://strana-oz.ru/node/6441 (дата обращения: 27.07.2024).

74. Гинзбург, В.Л. Международное гуманистическое движение и «манифест-2000» / В. Л. Гинзбург, В.А. Кувакин // О науке, о себе и о других. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – ISBN 5-94052-030-8. – URL: http://www.humanism.ru/documents/79-modern.html (дата обращения: 03.09.2024).

75. Глава Англиканской церкви согласен на законы шариата / Rbc.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.rbc.ru/politics/08/02/2008/5703cb0a9a79470eaf7691cb (дата обращения: 01.10.2024).

76. Глебова, Т.Н. Психологический портрет религиозности в Америке / Т.Н. Глебова / Fapsyrou-ru.1gb.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://fapsyrou-ru.1gb.ru/sience/stati_conference/psihologicheskiy_portret_religioznosti_574/ (дата обращения: 01.10.2024).

77. Головушкин, Д.А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? / Д.А. Головушкин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I. Богословие. Философия, 2015. – Выпуск 1 (57). – С. 87-97. – ISSN отсутствует.

78. Головушкин, Д.А. От посттрадиционного фундаментализма к фундаментализму без ортодоксии: к проблеме «третьей волны» религиозного

фундаментализма в современном мире / Д.А. Головушкин // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2021. – № 93. – С. 77–90. – ISSN 1991-640X.

79. Горелов, А.А. От мировой колониальной системы до глобального неоколониализма / А.А. Горелов // Век глобализации. – 2014. – № 2 (14). – ISSN отсутствует. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.intelros.ru/readroom/vek-globalizacii/glob2-2014/25179-ot-mirovoy-kolonialnoy-sistemy-do-globalnogo-neokolonializma.html (дата обращения: 01.07.2024).

80. Горичева, Т.М. Православие и модернизм / Т.М. Горичева. – Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1991. – 64 с. – ISBN 5-288-01170-2.

81. Губман, Б. Однополярность и фундаментализм – две опасности на пути создания культуры мира / Б. Губман // Миропорядок после балканского кризиса: новые реальности меняющегося мира. – Москва : Добросвет, 2000. – С. 232-240. – ISBN 9-78579130-053-9.

82. Гудим-Левкович, Г. Религиозная ситуация и конфессиональная политика на Русском Севере (на примере Архангельской области) / Г. Гудим-Левкович. – Москва / Sova-center.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.sova-center.ru/religion/publications/state-confessional/2004/03/d1890/ (дата обращения: 17.01.2024).

83. Гуревич П.С. Культурология : учебное пособие для вузов / П.С. Гуревич. – Москва : Проект, 2003. – 336 с. – Текст : электронный. – ISBN 978-5-8297-0048 5. – URL: http://library.lgaki.info:404/71%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20%20Культурология/Гуревич%20Культорология.PDF (дата обращения: 22.08.2024).

84. Гуревич, П.С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации / П.С. Гуревич // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 154-162. – ISSN отсутствует.

85. Гусева, Ю.Н. Пытаясь понять и вообразить ислам… (образ ислама в сознании российских элит 1880-х – 1920-х) : монография / Ю.Н Гусева, О.Н. Сенюткина, В.С. Христофоров. – Москва : Медина, – 2021. – 460 с. – 5000 экз. – ISBN 978-5-9756-0224-4.

86. Данные исследования Фонда «Общественное мнение» о численности верующих в России 20.04.2004 / Информационно-аналитический центр «Сова» (признан иноагентом), проект «Религия в светском обществе» / Sova-center.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2004/04/d2167/ (дата обращения: 23.09.2024).

87. Движение «Общение и освобождение» / Ru.clonline.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://ru.clonline.org/ (дата обращения: 30.09.2024).

88. Декларация «Об отношении Церкви к нехристианским религиям. Nostra Aetate» / Agnuz.info : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page10.htm (дата обращения: 30.09.2024).

89. Джанаби, М.М. Политическая идея современного исламоцентризма (Философско-культурологический анализ) / М.М. Джанаби // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 40-94. – ISBN 978-5-9710-2138-4.

90. Джебран, Дж.Х. Пророк / Дж.Х. Джебран ; перевод с английского И.А. Зотикова. – Москва : Радуга, 1989. – 136 с. – ISBN 5-05-002601-6. – Текст : электронный. – URL: https://www.libfox.ru/75437-khalil-gibran-prorok.html (дата обращения: 30.09.2024).

91. Джефферсон, Т. Автобиография. Заметки о штате Виргиния / Т. Джефферсон. – Санкт-Петербург : Наука. Ленинградское отделение, 1990. – 314 с. – ISBN 5-02-027300-7.

92. Джон, Д. «Христианский фундаментализм. Сделано в Америке» / Д. Джон ; перевод с английского И. Языковой / Word4you.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.word4you.ru/publications/19866/ (дата обращения: 22.09.2024).

93. Документы II Ватиканского Собора / перевод с латинского А. Коваль. – Москва : Paoline, 2004. – 710 с. – ISBN 5-900086-32-1.

94. Долгов, Б.В. Генезис исламистского движения в общественно-исторической динамике Алжира, Туниса и арабо-мусульманской диаспоры Франции в 1970–2015-е годы : специальность 07.00.03 «Всеобщая история (Новое и новейшее время)» : диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук / Долгов Борис Васильевич ; Институт востоковедения РАН. – Москва, 2017. – 606 с. – Библиогр.: с. 583-606.

95. Душенов, К. Нет худа без добра, или о пользе еврейского фашизма / К. Душенов // Русь православная. – 2005. – № 3–4. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://credo.press/50207/ (дата обращения: 05.01.2024).

96. Европа, в которую мы можем верить / перевод с английского Д. Лапа / Pravoslavie.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.pravoslavie.ru/108410.html (дата обращения: 11.09.2024).

97. Жирар, Р. Насилие и священное / Р. Жирар ; перевод с французского Г. Дашевского. – Москва : Новое литературное обозрение, 2000. – 215 с. – ISBN 978-5-86793-792-8.

98. Житие протопопа Аввакума. Опыт перевода на современный русский язык. – Санкт-Петербург : Пушкинский Дом, 2010 / Spektorov.narod.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://spektorov.narod.ru/slav/avvakum.pdf (дата обращения: 01.10.2024).

99. Заболотная, Г.М. Фундаментализм: природа и проявления в современном обществе / Г.М. Заболотная, В.Ш. Якупов // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. – 2016. – № 2. Том 2. – С. 44-58. – DOI 10.21684/2411-7897-2016-2-2-44-58. – ISSN 2411-7897.

100. Зайченко, А. Сила и слабость современного российского протестантизма / А. Зайченко / Religare.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.religare.ru/2_14379.html (дата обращения: 30.09.2024).

101. Запись заключения, сделанного Хулианом Карроном на международной встрече студентов из «Общения и освобождения». – 2018. – Милан / Ru.clonline.org : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. URL: https://ru.clonline.org/cm-files/2018/04/20/%D0%BC%D0%B5%D0%B6%D0%B4%D1%83%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B0%D1%8F-%D0%B2%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B5%D1%87%D0%B0.pdf (дата обращения: 30.09.2024).

102. Заявление архиепископа Марселя Лефевра от 21 ноября 1974 / Fsspx-fsipd.lv : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://fsspx-fsipd.lv/ru/fsspx/marcellus-franciscus-lefebvre/160-21-1974 (дата обращения: 01.03.2024).

103. Земляной, С. Теория абсолютности. Современный фундаментализм – что это такое? / С. Земляной // Политический журнал. – 2005. – № 20. – Centrasia.org : сайт. – Текст : электронный.– DOI отсутствует. – URL: https://centrasia.org/newsA.php?st=1118608020 (дата обращения: 30.09.2024).

104. Иваненко, С. Протестанты в современной России: проблемы типологии, определения их численности и обретения авторитетными протестантскими объединениями статуса социального партнера государственных / С. Иваненко / Sova-center.ru : сайт. – Текст : электронный.

– DOI отсутствует. – URL: https://www.sova-center.ru/religion/publications/secularism-limits/2005/01/d3385/ (дата обращения: 25.06.2024).

105. Иванов, В.И. Переписка из двух углов. / В.И. Иванов, М.О. Гершензон / Az.lib.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://az.lib.ru/i/iwanow_w_i/text_0150.shtml (дата обращения: 25.06.2024).

106. Игнатенко, А.А. Ислам и политика : сборник статей / А.А. Игнатенко. – Москва : Новое издательство, 2004. – 256 с. – ISBN 5-98379-018-8.

107. Игнатенко, А.А. Боевики, пришедшие из прошлого: исламский религиозно-политический экстремизм в арабских странах / А.А. Игнатенко // Атеистические чтения. Выпуск. 17. – Москва : Политиздат. – 1988, С. 48–65. – ISSN отсутствует.

108. Игнатенко, А.А. Расколотая умма в ожидании Судного дня / А.А. Игнатенко / Magazines.gorky.media : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://magazines.gorky.media/oz/2003/5/raskolotaya-umma-v-ozhidanii-sudnogo-dnya.html (дата обращения: 22.07.2024).

109. Исаев, С.А. Теология смерти: Очерки протестантского модернизма / С.А. Исаев. – Москва : Политиздат, 1991. – 236 с. – ISBN 5-250-01240-X.

110. История этических учений : учебное пособие / под редакией А.А. Гусейнова. – Москва : Гардарики, 2003. – 911 с. – ISBN 5-8297-0167-7.– Текст : электронный. – URL: http://textarchive.ru/c-2206550-pall.html (дата обращения: 11.06.2024).

111. Какие религии россиянам «близки по духу» / Sova-center.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2003/06/d566/ (дата обращения: 12.06.2024).

112. Кальвин, Ж. Наставление в христианской вере / Ж. Кальвин ; перевод с французского А.Д. Бакулова. – Москва : Издательство Российского Государственного Гуманитарного университета, 1997. – 1702 с. – ISBN 978-5-7454-1274-5.

113. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант. – ISBN отсутствует. – Текст : электронный. – URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/kant_pr/01.php (дата обращения: 29.10.2024).

114. Кант, И. Сочинение в 6 томах. Том 4. Часть 1 / И. Кант. – Москва : Мысль, 1965. – 544 с. – ISBN отсутствует.

115. Каптерев, Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов: время патриаршества Иосифа / Н.Ф. Каптерев / Azbyka.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kapterev/patriarh-nikon-i-ego-protivniki-v-dele-ispravlenija-tserkovnyh-obrjadov-vremja-patriarshestva-iosifa/ (дата обращения: 05.01.2024).

116. Каррон, Х. Живет то, что живет в настоящем! 29 сентября 2018 г. / Х. Каррон / Ru.clonline.org : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://ru.clonline.org/detail.asp?c=5&p=0&id=1184 (дата обращения: 14.12.2018).

117. Касевич, Е.В. Государство в исламской концепции миропорядка / Е.В. Касевич, Г.В. Станкевич / Cyberleninka.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://cyberleninka.ru/article/v/gosudarstvo-v-islamskoy-kontseptsii miroporyadka (дата обращения: 01.11.2024).

118. Керимов, Г.М. Государство и власть в Исламе / Г.М. Керимов / Turkportal.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://turkportal.ru/religiousarticle/5-gosudarstvo-v-islame.html (дата обращения: 30.05.2024).

119. Кильдяшова, Т.А. Социально-философские аспекты концептуализации религиозности в современном фундаментализме:

методологический и региональный контекст : специальность 09.00.11 «Социальная философия» : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Кильдяшова Татьяна Александровна ; Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова. – Архангельск, 2005. – 170 с. – Библиогр.: с. 158–170.

120. Кнабе, Г.С. Диалектика повседневности / Г.С. Кнабе / Gumer.info : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/Knabe_DialPovs.php (дата обращения: 26.10.2023).

121. Кнабе, Г.С. Жажда тождества: Культурно-антропологическая идентификация. Вчера, Сегодня. Завтра / Г.С. Кнабе / Ivgi.rsuh.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://ivgi.rsuh.ru/binary/614214_34.1290975274.94221.pdf (дата обращения: 26.10.2023).

122. Кнабе, Г.С. Знак. Истина. Круг (Ю.М. Лотман и проблема постмодерна) / Г.С. Кнабе // Ruthenia.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.ruthenia.ru/lotman/txt/knabe95.html (дата обращения: 28.10.2024).

123. Кнабе, Г.С. Местоимения постмодерна и обязанность понимать / Г.С. Кнабе // Избранные труды. Теория и история культуры. – Москва : Летний сад : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. – С. 89-108. – ISBN отсутствует.

124. Кнабе, Г.С. Эти пятьдесят лет / Г.С. Кнабе / Magazines.russ.ru. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://magazines.russ.ru/voplit/2007/2/kn9.html (дата обращения: 27.10.2023).

125. Коран / перевод с арабского И.Ю. Крачковского – Москва : Эсмо, 2024. – 576 с. – ISBN 978-5-04-200475-9.

126. Коровиков, А.В. Исламский экстремизм в арабских странах / А.В. Коровиков. – Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 170 с. – ISBN 5-02-017307-X.

127. Косолапова, Е.А. Коммуникация как путь понимания (на материале философской герменевтики Х.-Г. Гадамера) / Е.А. Косолапова // Автомобиль. Дорога. Инфраструктура. – 2017. – № 1 (11). – Текст : электронный. – ISSN 2409-7217. – DOI отсутствует. – URL: https://www.adi-madi.ru/madi/article/view/354/pdf_238 (дата обращения: 05.01.2024).

128. Костюк, К.К. Православный фундаментализм / К.К. Костюк // gumer.info : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/ortodox/Article/kost_prfund.php (дата обращения: 04.12.2024).

129. Кошко, М.В. Появление и развитие протестантского фундаментализма в США / М.В. Кошко // Cyberleninka.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/poyavlenie-i-razvitie-protestantskogo-fundamentalizma-v-ssha (дата обращения: 01.01.2024).

130. Красильщиков, В.А. Модернизация в России / В.А. Красильщиков // Вопросы философии. – 1993. – № 7. – С. 40-56. – ISSN отсутствует.

131. Краткий философский словарь ; под редакцией М. Розенталя и П. Юдина ; 3-е издание, переработанное и дополненное. – Москва : Госполитиздат, 1952. – 614 с. – ISBN отсутствует.

132. Кудряшова, И.В. Исламский фундаментализм как тип политического сознания : специальность 23.00.04 «Политические проблемы международных систем и глобального развития» диссертация на соискание ученой степени кандидата политологических наук / Кудряшова Ирина Владимировна ; МГИМО МИД РФ. – Москва, 1999. – 164 с. – Библиогр. : с. 158-164.

133. Кудряшова, И.В. Как изучать взаимодействие религии и политики? / И.В. Кудряшова // Политическая наука. – 2013. – № 2. – С. 9-24. – ISSN 1998-1775.

134. Кудряшова, И.В. Фундаментализм в пространстве современного мира / И.В. Кудряшова // Полис. Политические исследования. – 2002. – № 1. – С. 66–77. – ISSN 1998-1775.

135. Кудряшова, И.В. Фундаментализм и «фундаментализмы» / И.В. Кудряшова // Политическая наука. – 2013. – № 4. – С. 92-105. – ISSN отсутствует.

136. Кузина, Е.С. Адаптация постнеклассического образования к реалиям обыденного знания / Е.С. Кузина : материалы Всероссийской конференции университетов и академических институтов РАН. Методология в науке и образовании. – 2017 г. – Москва : Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет), 2017. – С. 188–191. – ISBN 978-5-7038-4769-5.

137. Кузина, Е.С. Историческая судьба неолиберальной теории глобализации / Е.С. Кузина : сборник научных трудов по материалам IV Международного форума Финансового университета и XII Фестиваля науки «Что день грядущий нам готовит?». – Казань : Отечество, 2018. – С. 54-60. – 274 с. – ISBN 978-5-9222-1209-0.

138. Кузина, Е.С. Проблема личности и свободы в философии Э.В. Ильенкова / Е.С. Кузина // Трансформация ценностной парадигмы в русской философии: опыт российско-словацкого осмысления. – Казань : Печать-Сервис-XXI век, 2018. – 210 с. – ISBN 978-5-91838-119-9.

139. Кутб, С. Будущее принадлежит исламу / С. Кутб. – Москва : ТОО Сантлада, 1993. – 104 с. – ISBN отсутствует.

140. Кутб, С. Под сенью Корана / С. Кутб. – Москва : УММА, – 2003. – 544 с. – ISBN 5-94824-012-6.

141. Кюнг, Г. Великие христианские мыслители / Г. Кюнг. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 442 с. – ISBN 5-89329-229-4.

142. Ланда, Р.Г. Политический ислам в странах Северной Африки / Р.Г. Ланда, А.Д. Саватеев // Исламские радикальные движения на

политической карте современного мира: страны Северной и Северо-Восточной Африки. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – 424 с. – ISBN 978-5-9710-2138-4.

143. Левада, Ю.А. Социальная природа религии / Ю.А. Левада // Lib.uni-dubna.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://lib.uni-dubna.ru/search/files/soc_levada_pr_rel/~soc_levada_pr_rel.htm (дата обращения: 06.01.2024).

144. Левин, З.И. Фундаментализм: Статьи / З.И. Левин. – Москва : Крафт+, 2003. – 189 с. – ISBN 9785936750519.

145. Левин, З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения / З.И. Левин. – Москва : Институт востоковедения РАН, Крафт+, 2003 / Litresp.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%9B/levin-z-i/hraniteli-slova-i-blyustiteli-duha-otkroveniya (дата обращения: 29.09.2024). –

146. Левицкий, В.С. От универсального модерна к плюрализму глобализации / В.С. Левицкий // Век глобализации. – 2020. – № 4 (36). – С. 97-111. – ISNN отсутствует.

147. Легойда, В. Гражданская религия: pro et contra / В. Легойда / Religare.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.religare.ru/2_1555.html (дата обращения: 06.01.2024).

148. Лидер «Мужского государства» получил срок за ненависть к женщинам / lenta.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://lenta.ru/news/2018/12/21/men_state/ (дата обращения: 21.12.2024).

149. Лосев, А.Ф. Обратная сторона титанизма / А.Ф. Лосев // Эстетика Возрождения. Глава четвертая. Gumer.info : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Losev_EstetVozr/_05.php (дата обращения: 23.09.2024).

150. Лункин, Р.Н. Протестантизм и глобализация на просторах Евразии / Р.Н. Лункин // Религия и глобализация на просторах Евразии. – Москва : Московский Центр Карнеги. – 2009. – С. 91-125. – ISBN отсутствует.

151. Лютер, М. 95 тезисов / М. Лютер. – Санкт-Петербург : Роза мира, 2002. – 720 с. – ISBN 5-85574-074-9.

152. Лютер, М. Избранные произведения / М. Лютер. – Санкт-Петербург : Андреев и согласие, 1997. – 432 с. – ISBN 5-85574-074-9.

153. Пиотровский, М.Б. Ислам и судьба / М.Б. Пиотровский // Понятие судьбы в контексте разных культур. Москва : Наука, 1994. – С. 92-97. – ISBN 5-02-011574-6.

154. Максимов, Г. Принцип «согласия отцов» и современные нападки на него / Г. Максимов / Pravoslavie.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.pravoslavie.ru/95879.html (дата обращения: 27.09.2024).

155. Малашенко, А.В. Исламское возрождение: увиденное, но не оцененное / А.В. Малашенко // Азия и Африка сегодня. – 1995. – № 9. – С. 28–36. – DOI отсутствует. – ISSN отсутствует.

156. Малашенко, А.В. Из прошлого в прошлое? Фундаментализм ислама и православия: о политических общественных движения / А.В. Малашенко // Свободная мысль. – 1993. – № 14. – С. 69–83. – ISSN отсутствует.

157. Малашенко, А.В. Исламизм как долгосрочный фактор глобальной политики / А.В. Малашенко // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 95-123. – ISBN отсутствует.

158. Мамардашвили, М. Мысль в культуре / М. Мамардашвили // Filosof.historic.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/z0001103/st014.shtml (дата обращения: 16.09.2024).

159. Марин Ле Пен отправили на психиатрическое обследование / Rbc.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.rbc.ru/politics/20/09/2018/5ba37bbe9a794703f3c76ee1 (дата обращения: 22.09.2024).

160. Материалы пресс-конференции «Конфликтная ситуация вокруг акции «Сила перемен» / Arh-eparhia.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.arh-eparhia.ru/news/184/7271/ (дата обращения: 06.01.2024).

161. Махаматов, Т.М. Запад и Восток в аспекте формирования глобальной цивилизации / Т.М. Махаматов, Т.Т. Махаматов // Век глобализации. – 2020. – № 1 (33). – С. 83–92 – ISSN 1994-9065.

162. Махаматов, Т.М. Конфликт Запада и Востока как фактор неоглобализации / Т.М. Махаматов // Век глобализации. – 2022. – № 4 (44). – С. 63 -72. – ISSN 1994-9065.

163. Мейстер, В. Религиозная идеология: судьбы и перспективы / В. Мейстер / Scepsis.net : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://scepsis.net/library/id_83.html (дата обращения: 06.10.2024).

164. Миронов, В.В. Глобализация и угрозы унификации / В.В. Миронов // Век глобализации. – 2012. – № 1(9). – ISSN отсутствует. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.intelros.ru/readroom/vek-globalizacii/-1-9-2012/14389-globalizaciya-i-ugrozy-unifikacii.html (дата обращения: 03.01.2024).

165. Мирский, Г.И. Исламский фундаментализм, сунниты и шииты / Г.И. Мирский / Cyberleninka.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI 10.20542/0131-2227-2008-9-3-15. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/islamskiy-fundamentalizm-sunnity-i-shiity/viewer (дата обращения: 01.10.2024).

166. Мирский, Г.И. Политический ислам и западное общество / Г.И. Мирский // Полис. – 2002. – № 1. – С. 78-86. – ISSN 1026-9487.

167. Митрохин, Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки) / Л.Н. Митрохин. – Санкт-Петербург : Издательство

Русского христианского гуманитарного института, 1997. – 476 с. – ISBN-5-88812-037-5.

168. Мусульманская Священная история: От Адама до Иисуса ; составитель и переводчик Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова. – Москва : Ладомир, 1996. – 392 с. – ISBN 5-86218-251-9.

169. Мухетдинов, Д. Современные исламские мыслители / Д. Мухетдинов // Московский исламский институт; Санкт-Петербургский государственный университет. – Серия «Возрождение и обновление». – Москва : «Медина», 2021. – 452 с. – ISBN 978-5-9756-0206-0.

170. Мчедлова, М.М. Религия и дебаты об идентичности: политические контексты современности / М.М. Мчедлова // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований. – Санкт-Петербург : АНО Центр этнорелигиозных исследований. – 2016. – № 2(2). – С. 66-78. – ISBN 978-5-9756-0206-0.

171. Мюллер, Д.Т. Христианская догматика / Д.Т. Мюллер ; перевод с английского К. Комарова. – Минск : Лютеранское наследие, 1998. – 766 с. – ISBN 1-890863-74-2.

172. Наумкин, В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов / Perspektivy.info : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.perspektivy.info/book/islamskij_radikalizm_v_zerkale_novyh_koncepcij_2010-04-29.htm (дата обращения: 03.10.2023).

173. Нехамкин, В.А. Государство и православная церковь в России: циклы взаимодействия / В.А. Нехамкин // European Social Science Journal (Европейский журнал социальных наук). – 2014. – № 8 (2). – С. 579-587. – DOI 10.18698/2306–8477-2020-5-688. – ISSN отсутствует.

174. Новая учебная Женевская Библия: Богословские статьи / Egorfine.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://egorfine.com/ru/useful/geneva-bible-articles/antinomianizm.html (дата обращения: 12.01.2024).

175. Новая философская энциклопедия : в 4 томах. – Институт философии Российской академии наук. – Москва: Мысль, 2000. – 721 с. – ISBN 5-244-00961-3.

176. Нуртазина, Н.Д. Идеал человека и духовного лидера в суфизме / Н.Д. Нуртазина // Articlekz.com : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://articlekz.com/article/7202 (дата обращения: 09.01.2024).

177. Общероссийская политическая общественная организация «Союз Христианское Возрождение» / Cxb.chat : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://cxb.chat.ru/ (дата обращения: 02.10.2024).

178. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию / Patriarchia.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840 (дата обращения: 04.10.2024).

179. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви / Patriarchia.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html (дата обращения: 04.10.2024).

180. Панченко, А. Самозванец / А. Панченко // Magazines.russ : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://magazines.russ.ru/zvezda/2005/12/pan9.html (дата обращения: 03.10.2024).

181. Патриархальная некрофильская цивилизация побеждает. Интервью с Татьяной Горичевой / Gorky.media : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://gorky.media/context/patriarhalnaya-nekrofilskaya-tsivilizatsiya-pobezhdaet/ (дата обращения: 12.10.2024).

182. Позиция Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных / Patriarchia.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2775107.html (дата обращения: 05.10.2024).

183. Православие и современность: Философско-социологический анализ : научное издание / Б.А. Лобовик, А.Н. Колодный, Н.В. Филоненко [и др.]. – Киев : Наукова думка, 1988. – 333 с. – ISBN 5-12-000035-5.

184. Принц Саудовской Аравии встретился с евангельскими лидерами США / Report.az : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://report.az/ru/drugie-strany/smi-naslednyj-princ-saudovskoj-aravii-vstretilsya-s-evrejskimi-liderami-ssha/ (дата обращения: 01.10.2024).

185. Психология человека в исламе. Часть 3 / Mirznanii.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://mirznanii.com/a/319140-3/psikhologiya-cheloveka-v-islame-3 (дата обращения: 01.10.2024).

186. Пустовойт, М. Католики помогли Бушу выиграть выборы / М. Пустовойт // НГ-религии. – 2004. – № 21. – С. 1. – ISSN отсутствует.

187. Разъяснение председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества относительно позиции Церкви по вопросу использования новых документов и технологий идентификации граждан / Patriarchia.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/1212769.html (дата обращения: 05.10.2024).

188. Рамаданова, А. Сотворение Хаввы (Евы) / А. Рамаданова / Vhijabe.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://vhijabe.ru/history/sotvorenie-havvy-evy/ (дата обращения: 01.01.2024).

189. Рафаил Берестов, иеросхимонах. Открытое обращение к архипастырям и пастырям Русской Православной церкви / иеросхимонах Рафаил Берестов // 3rm.info : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://3rm.info/religion/3743-otkrytoe-obrashhenie-afonskogo-starca-rafaila.html (дата обращения: 03.10.2024).

190. Ревуненкова, Н.В. Протестантизм / Н.В. Ревуненкова. – Санкт - Петербург : Питер, 2007. – 224 с. – ISBN 978-5-469-01656-4.

191. Резолюция по вопросу «Экуменическое движение и православная церковь» / Dishupravoslaviem.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://dishupravoslaviem.ru/rezolyuciya-po-voprosu-ekumenicheskoe-dvizhenie-i-pravoslavnaya-cerkov/ (дата обращения: 06.01.2024).

192. Розен, Д. Национализм и религиозный фундаментализм в современном секулярном обществе / Д. Розен / Jcrelations.net : сайт. – Текст :

электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.jcrelations.net/ru/stati/stati/nacionalizm-i-religioznyi fundamentalizm-v-sovremennom-sekuljarnom-obshchestve.html (дата обращения: 06.01.2024).

193. Рормозер, Г. Кризис либерализма / Г. Рормозер // Gumer.info : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/rorm/01.php (дата обращения: 01.08.2024).

194. Святая месса. Проповедь отца Хулиана Каррона / It.clonline.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://it.clonline.org/cm-files/2018/10/10/gia-2018-a4-rus.pdf (дата обращения: 01.08.2024).

195. Семенко, В. Консервативная реакция или конец света? О тенденциях развития современного антихристианского либерализма / В. Семенко // Rusk.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://rusk.ru/st.php?idar=103011 (дата обращения: 01.08.2024).

196. Семенова, О.А. Концепция государства в исламском фундаментализме : вторая половина XX – начало XXI вв. : специальность 23.00.01 «Теория политики, история и метология политической науки» : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук / Семенова Ольга Александровна ; Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. – Москва, 2007. – 169 с. – Библиогр.: с. 158-169.

197. Серафим (Соболев), архиепископ. Русская идеология. / архиепископ Серафим (Соболев) // – Санкт-Петербург : Свято-Владимирский Русский Православный информационный центр в Новой Коренной пустыни; Община Казанской церкви Воскресенского Новодевичьего монастыря; Литературный вестник, 1994. – С. 148. – ISSN отсутствует.

198. Синелина, Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения / Ю.Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2001. – № 7 (1). – С. 39–44. – ISSN отсутствует.

199. Синодальная богословская комиссия о проблеме ИНН / Pravoslavie.ru. – Текст : электронный. – URL: http://www.pravoslavie.ru/sobytia/sbk-inn/index.htm (дата обращения: 01.09.2024).

200. Скородумова, О.Б. Постглобализация как новая модель формирования многополярного мира / О.Б. Скородумова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 4 (66). Часть 1. – С. 158-162. – ISSN 1997-292X.

201. Смирнов, А.В. «Благо» и «зло» в исламской традиции и философии (к постановке вопроса) / А.В. Смирнов // Избранные тексты. Этическая мысль. Выпуск 8. – Москва : ИФРАН. – 2007. – С. 154-193. – ISBN 978-5-9540-0088-7.

202. Смирнов, А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби) / А.В. Смирнов. – Москва : Наука (Восточная литература). – 1993. – ISBN 5-02-017669-9. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://smirnov.iph.ras.ru/win/publictn/velsh/ch1.htm (дата обращения: 01.01.2024).

203. Смирнов, А.В. Мусульманская этика как система / А.В. Смирнов // Этическая мысль. Выпуск 6. – Москва : ИФ РАН, 2005. – ISSN отсутствует. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/em/em6/3.pdf (дата обращения: 01.09.2024).

204. Советский простой человек. Опыт социального портрета на рубеже 90-х. – Москва : Мировой океан, 1993. – 303 с. – ISBN 5-7585-0005-4.

205. Социальная позиция протестантских церквей / Cef.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.cef.ru/documents/docitem/article/1379387 (дата обращения: 06.01.2024).

206. Социальные идеи христианства в XX веке : сборник обзоров. – Москва : ИНИОН, 1989. – 114 с. – ISBN отсутствует.

207. Степанова, Е.А. Фундаментализм и мания идентичности / Е.А. Степанова // Научный ежегодник института философии и права Уральского отделения РАН. – 2008. – Выпуск 8. – С. 94-116. – ISSN 1818-0566. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/2008/7.pdf (дата обращения: 03.01.2024).

208. Степанянц, М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.) / М.Т. Степанянц. – Москва : Наука, 1982. –248 с.

209. Степанянц, М.Т. Исламский мистицизм / М.Т. Степанянц. – Москва : Канон+; Реабилитация, 2009. – 272 с. – ISBN 978-5-88373-149-X.

210. Степанянц, М.Т. Философские аспекты суфизма / М.Т. Степанянц. – Москва : Наука, 1987. – 192 с. – ISBN отсутствует.

211. Теологический энциклопедический словарь / под редакцией У. Элвелла. – Москва : Духовное возрождение, 2003. – 1488 с. – ISBN 5-87727-030-3 / E-reading.club : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.e-reading.club/book.php?book=1023441 (дата обращения: 06.01.2024).

212. Тиби, Б. Является ли ислам политической религией? / Б. Тиби // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 6 (26). – С. 41-49. – ISSN отсутствует. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://magazines.gorky.media/nz/2002/6/yavlyaetsya-li-islam-politicheskoj-religiej.html (дата обращения: 06.01.2024).

213. Тримингэм, Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Дж.С. Тримингэм. – Москва : Наука, 1989. – 328 с. – ISBN отсутствует.

214. Тувинов, А. Многоликий фундаментализм / А. Тувинов // Ng.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL : http://www.ng.ru/ng_religii/2001-09-26/3_fanatics.html (дата обращения: 06.01.2024).

215. Тульчинский, Г. Самозванство, массовая культура и новая антропология: перспективы постчеловечности / Г. Тульчинский // Hpsy.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://hpsy.ru/public/x3151.htm (дата обращения: 03.08.2024).

216. Уайхфорд, И. Как пугают православным фундаментализмом / И. Уайхфорд // Yurijmaximov.wixsite.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://yurijmaximov.wixsite.com/pravoslavie/--1-c15s9 (дата обращения: 27.08.2024).

217. Уляхин, В.Н. Фундаментализм в православии: теория и практика / В.Н. Уляхин // Фундаментализм. – Москва : Институт востоковедения РАН, Крафт+, 2003. – С. 127-164. – ISBN отсутствует.

218. Успенский, Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен / Б.А. Успенский // Ec-dejavu.ru : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://ec-dejavu.ru/i/Impostor.html (дата обращения: 03.08.2024).

219. Федоров, В. Православная миссиология на пороге третьего тысячелетия / В. Федоров // Православная миссия сегодня. – Санкт-Петербург : Апостольский город, 1999. – С. 326-391. Azbyka.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://azbyka.ru/pravoslavnaya-missiologiya-na-poroge-tretego-tysyacheletiya (дата обращения: 06.09.2024).

220. Фирсов, С.А. Русская церковь накануне перемен. (конец 1890-х –1918 гг.) / С. А. Фирсов. – Москва : Духовная библиотека, 2002. – 623 с. – ISBN 5-94270-015-X.

221. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм ; перевод с немецкого Э.М. Телятниковой. – Москва : АСТ, 2023. – 736 с. – ISBN 978-5-17-103239-5.

222. Фукуяма, Ф. Будущее истории. Может ли либеральное общество пережить упадок среднего класса? / Ф. Фукуяма // Globalaffairs.ru – 2012. – № – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://globalaffairs.ru/articles/budushhee-istorii/ (дата обращения: 05.09.2024).

223. Фукуяма, Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма – Politnauka.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.politnauka.org/library/dem/fukuyama-endofhistory.php (дата обращения: 01.01.2024).

224. Фундаментализм и XX век. Круглый стол клуба «Свободное слово» // Литературная газета, 1994. – 16 февраля. – С. 11.

225. Фундаментализм. – Москва : Институт востоковедения РАН, Крафт+, 2003. – 264 с. – ISBN 5-89282-214-1 (ИВ РАН); ISBN 5-93675-051-5 (Крафт+).

226. Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон ; перевод с английского А. Башкирова. – Москва : АСТ, 2008. – 640 с. – ISBN 978-5-17-024800-1.

227. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – Москва : АСТ, 2023. – 640 с. – ISBN 978-5-17-096332-4.

228. Хатами, С.М. Ислам, диалог и гражданское общество / С.М. Хатами. – Москва : РОССПЭН, 2001. – 237 с. – ISBN 5-8243-0230-8.

229. Хафиз. Лирика. / Хафиз. – Москва : Государственное издательство художественной литературы, 1956. – 135 с. – ISBN отсутствует.

230. Хачит, Ф.И. Вопросы государства и права в идеологии исламского фундаментализма / Ф.И. Хачит // Правоведение. – 2000. – № 1. – С. 20-27. – ISSN отсутствует.

231. Хёйзинга, Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры / Й. Хёйзинга ; перевод с голландтского Д.В. Сильвестрова. – Москва : Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с. – ISBN 5-89493-010-3.

232. Хишам, М.М.А. Теоретические основы и практическая деятельность исламского фундаментализма в Египте : специальность 07.00.03 «Всеобщая история (новая и новейшая история)» : диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Хишам Мохсен Мохаммад Ассаккаф ; Российский университет дружбы народов. – Москва, 1996. – 132 с. – Библиогр.: с. 121-132.

233. Хомейни, Р. Религиозное и политическое завещание / Р. Хомейни. – Москва : Палея, 1999. – 103 с. – ISBN 5-86020-297-0.

234. Челищев, В.И. Либерализм – неолиберализм – рыночный фундаментализм: от концепции свободы к тоталитарной догме / В.И. Челищев // Вестник Московского университета. – Социология и политология. Серия 18. – 2015. – № 4. – С. 27-46. – ISSN 0201-7385.

235. Чистяков, Г. Страх Божий. Что это значит / Г. Чистяков / Azbyka.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL : https://azbyka.ru/strax-bozhij-chto-eto-znachit (дата обращения: 28.09.2024).

236. Чистякова, О.В. Общество и религия в постсекулярную эпоху: теоретические подходы и эмпирическое взаимодействие / О.В. Чистякова // Вестник российского университета дружбы народов. Серия: философия. – 2016. – № 2. – С. 43-51. – ISSN 2313-2302.

237. Чудинов, С.И. Антимодернистская ориентация в идеологических системах современной исламской мысли: от онтологизации этничности до ресакрализации государственности / С.И. Чудинов // Ислам в современном мире. Исламоведение. – 2015. – № 2 (24). Том 6. – С. 38-49. – ISSN 2411-0302.

238. Чумаков, А.Н. Глобалистика в контексте современности : испытание пандемией / А.Н. Чумаков // Век глобализации. – 2020. – № 3 (35). – С. 3-14. – ISSN 2411-0302.

239. Чумаков, А.Н. О глобализации с объективной точки зрения / А.Н. Чумаков // Век глобализации. – 2014. – № 2 (14). – С. 39-51. – ISSN 2411-0302.

240. Шаргунов, А. Православная монархия и новый мировой порядок / А. Шаргунов // Moral.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL : http://moral.ru/Monarch.htm (дата обращения: 04.01.2024).

241. Шегаев, И.С. Религиозный фундаментализм: определение понятия и история его происхождения / И.С. Шегаев // Альманах современной науки и образования, 2014. – № 1 (80). – С. 133-136. – ISSN 1993-5552.

242. Шохин, В.К. Эпистемологический и религиозный фундаментализм в перспективе интеркультурности / В.К. Шохин // Философия религии: аналитические исследования. – 2020. – № 1. Том 4. – С. 5-26. – ISSN отсутствует.

243. Шукуров, Ш.М. Совершенный человек. Теология и философия образа / Ш.М. Шукуров. – Москва : Инситут Востоковедения, 1997. – 448 с. – ISBN 5-85677-127-3.

244. Эрнст, К.В. Суфизм / К.В. Эрнст ; перевод с английского А. Горькавого. – Москва : ФАИР-Пресс, 2002. – 320 с. – ISBN 5-8183-0373-X.

245. Эскрива, Х.М. Путь / Х.М. Эскрива // libknig.ru : сайт. – ISBN отсутствует. – Текст : электронный. – URL: https://libking.ru/books/religion-/religion-esoterics/132222-hose-mariya-eskriva-put.html (дата обращения: 02.01.2024).

246. Яковлев, А.И. Религиозный фактор в мировой политике в эпоху глобализации: от секуляризации к фундаментализму / А. И. Яковлев // Вестник Московского университета. Серия 25. Международные отношения и мировая политика. – 2013. – № 4. – С. 4-38. – ISSN 2076-7404.

247. Яковлева, А.М. Возрождение Европы? / А.М. Яковлева // Pravoslavie.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.pravoslavie.ru/108065.html (дата обращения: 10.10.2024).

248. Яковлева, А.М. Клиповое чтение: текст как изображение-симулякр / А.М. Яковлева // Культура в современном мире. – 2014. – № 2. – Cyberleninka.ru : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/klipovoe-chtenie-tekst-kak-izobrazhenie-simulyakr/viewer (дата обращения: 10.09.2024).

249. Яковлева, А.М. Мифологические корни фольклорного мышления: пространство, время, существование / А.М. Яковлева // Вестник МГУ. – Серия 7. Философия. – 1981. – № 6. – С. 56-65. – ISSN отсутствует.

250. Яковлева, А.М. Фундаментализм и модернизм в русском православии сегодня / А.М. Яковлева // Ec-dejavu.ru : сайт. – Текст :

электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://ec-dejavu.ru/o/Orthodoxy-3.html (дата обращения: 02.08.2024).

Источники на иностранных языках

251. A Europe We Can Believe In / Thetrueeurope.eu : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/ (дата обращения: 02.10.2024).

252. Almond, P. Fundamentalism, Christianity and religion / P. Almond Armidale, N.S.W. : University of New England, 2002. – 16 p. – ISBN 1863897887.

253. An International Conference on «Orthodoxy and Fundamentalism», May 10-12, 2018 / Acadimia.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://acadimia.org/en/news-announcements/announcement/569-an-international-conference-on-orthodoxy-and-fundamentalism-may-10-12-2018-belgrade-serbia (дата обращения: 02.10.2024).

254. Anderson, B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism / B. Anderson. – London : Verso, 2006. – 240 p. – ISBN 978-1 -84467-086-4.

255. Anzieu, D. The Group and the Unconscious / D. Anzieu. – London : Routledge, 2016. – 298 p. – ISBN 9781315754659.

256. Bellah, R.N. Varieties of Civil Religion / R.N. Bellah, P.E. Hammond // editor Robert Bellah and Philipp Hammond. – San Francisco : Harper and Row, 1980. – 208 p. – ISBN 978-0060607692.

257. Bendkower, J. Psychoanalyse zwischen Politik und Religion / J. Bendkower. – Frankfurt / München : Campus Verlag, 1991. – 301 p. – ISBN 3593345420.

258. Beyer, P. Religious Pluralization and Intimations of a Post-Westphalian Condition in a Global Society / P. Beyer // Annual Review of the Sociology of Religion. – 2011. – Volume. 2. – P. 3-29. – ISBN 978-90-04-21641-9.

259. Bidstrup, S. Why the «fundamentalist» approach to religion must be wrong / S. Bidstrup // Bidstrup.com : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.bidstrup.com/religion.htm (дата обращения: 09.01.2023).

260. Bion, W.R. Experiences in Groups and other Papers / W.R. Bion. – London : Routledge, 2003. – 199 p. – ISBN 9780203359075.

261. Block, F.L. The Power of Market Fundamentalism. Karl Polanyi's Critique / F.L. Block, M.R. Somers. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 2014. – 312 p. – ISBN 9780674970885.

262. Boone, K.C. The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism / K.C. Boone. – Albany : SUNY Press, 1989. – 254 p. – ISBN 9780887068959.

263. Boum, A.P. Historical Dictionary of Morocco / A.P. Boum, K. Thomas. – Rowman & Littlefield, 2016. – 998 p. – ISBN 1442262974.

264. Brass, P.R. The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India / P.R. Brass. – Seattle : University of Washington Press, 2005. – 448 p. – ISBN 0295985062.

265. Burgat, F. Face to Face with Political Islam / F. Burgat. – New York : I.B. Taurus, 2003. – 288 p. – ISBN 1860642136.

266. Butler, A. University of Missouri-Kansas City / A. Butler // Law2.umkc.edu : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://law2.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/scopes/tennstat.htm (дата обращения: 14.09.2024).

267. Charity cannot lead you to dampen your faith / Opusdei.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://opusdei.org/en/dailytext/charity-is-the-salt-of-the-apostolate/ (дата обращения: 02.01.2024).

268. Collins, M. The Pros and Cons Of Globalization / M. Collins // Forbes.com : сайт. – Текст : электронный – URL: https://www.forbes.com/sites/mikecollins/2015/05/06/the-pros-and-cons-of-globalization/#209bd142ccce (дата обращения: 02.01.2024).

269. Cyprian, Agiokyprianites, archimandrite. Orthodoxy and Fundamentalism. The Fundamentalism of the Orthodox Ecumenists / Agiokyprianites, Cyprian archimandrite // Orthodoxinfo.com : сайт. – Текст : электронный – URL: http://orthodoxinfo.com/ecumenism/fundamentalism.aspx (дата обращения: 02.10.2024).

270. De Silva, C.R. The Plurality of Buddhist Fundamentalism / C.R. de Silva // T.J. Bartholomeusz, C.R. de Silva. Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka. – New York : State University of New York Press, 1988. – P. 57-73. – ISBN отсутствует.

271. Demacopoulos, G. E. Orthodox Fundamentalism / G.E. Demacopoulos // Ocl.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://ocl.org/orthodox-fundamentalism/ (дата обращения: 02.10.2024).

272. Dilagir, H.S. Shiromani Akali Dala (1920–2000) / H.S. Dilagir. – Sikh University Centre, 2000. – 575 p. – ISBN отсутствует.

273. Dollar, G.A. History of Fundamentalism in America / G.A. Dollar. – Greenville, SC : Bob Jones University Press, 1973. – 433 p. – ISBN отсутствует.

274. Douglas, M. Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo / M. Douglas. – Oxford: Oxford University Press, 1966 / Monoskop.org : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://monoskop.org/images/7/7d/Douglas_Mary_Purity_and_Danger_An_Analysis_of_Concepts_of_Pollution_and_Taboo_2001.pdf (дата обращения: 02.10.2024).

275. Dunleavy, P. “New Public Management is Dead–Long Live Digital-Era Governance” / P. Dunleavy, H. Margetts, S. Bastow, J. Tinkler. – Journal of Public Administration Research and Theory. – 2005. – № 16. – P. 467-494. – ISSN отсутствует.

276. Durnbaugh, D.F. The Believers' Church : The History and Character of Radical Protestantism / D.F. Durnbaugh. – New York : Macmillan Co, 1968. – 315 p. – ISBN отсутствует.

277. Eisenstadt, S.N. Fundamentalism, Sectarianism and Revolution : The Jacobin Dimension of Modernity / S.N. Eisenstadt. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – 280 p. – ISBN отсутствует.

278. Elst, K. The Saffron Swastika: The Notion of «Hindu Fascism» / K. Elst. – New Delhi : The Voice of India, 2001. – 1007 p. – ISBN-8185990697.

279. Encyclopedia of fundamentalism / Brenda E. Brasher, editor. – New York : Routledge, 2001. – 576 p. – ISBN 9780415922449.

280. Ericson R. The moral hazards of neo-liberalism : lessons from the private insurance industry / R. Ericson, D. Barry, A. Doyle // Economy and Society. – 2000. – Issue 4. Volume 29. – P. 532–558. – ISSN 1469-5766.

281. Fernandes, W. Caste and Conversion Movement in India: Religion and Human Rights / W. Fernandes. – New Delhi : Indian Social Institute, 1981. – 38 p. – ISBN отсутствует.

282. Freud, S. Group Psychology and the Analysis of the Ego. Revised / S. Freud. – New York: W.W. Norton & Company, 1990. – 144 p. – ISBN 0393007707.

283. Fundamentalisms observed. – Chicago : University of Chicago Press, 1991. – 457 p. – ISBN отсутствует.

284. Funke, D. Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus / D. Funke // Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. – Freiburg, 1991. – 83-93 p. – ISBN отсутствует.

285. Furniss, N.J. The Fundamentalist Controversy: 1918-1931 / N.J. Furniss. – Hamden, CT : Archon Books, 1963. – 199 p. – ISBN отсутствует.

286. Gabriel. On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 1). On the Holy Fathers and Holy Tradition / Gabriel // Rememberingsion.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.rememberingsion.com/2018/07/16/allegations-orthodox-fundamentalism-holy-fathers-holy-tradition/ (дата обращения: 02.09.2024).

287. Gabriel. On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 2). The Church and Modernity / Gabriel // Rememberingsion.com : сайт. – Текст :

электронный. – URL: https://www.rememberingsion.com/2018/07/20/allegations-orthodox-fundamentalism-church-modernity/ (дата обращения: 02.09.2024).

288. Gabriel, hieromonk. On Allegations of Orthodox Fundamentalism (Part 3). Tradition, Fundamentalism, and Modernity / hieromonk, Gabriel // Rememberingsion.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.rememberingsion.com/2018/07/22/allegations-orthodox-fundamentalism-tradition-modernity/ (дата обращения: 15.09.2024).

289. Goodstein, L. More religion, but not the old kind / L. Goodstein // Kenyon.edu : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www2.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/Misc/More-religion.htm (дата обращения: 15.09.2024).

290. Guissani, L. La coszienza religiosa nell'uomo modern / L. Guissani. – Milan : Jaca Book, 1985. – 80 p. – ISBN отсутствует.

291. Hadden, J. Prime Time Preachers: The Rising Power of Televangelism / J. Hadden, Ch. Swann. – Adison-Wesley, 1981. – 217 p. – ISBN 0201038854.

292. Hatzidakis, E. What is Orthodox Fundamentalism? / E. Hatzidakis // Orthodoxwitness.org : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://orthodoxwitness.org/what-is-orthodox-fundamentalism/ (дата обращения: 15.09.2024).

293. Haynes, J. Religion / Politics in the Developing World // J. Haynes. – New York : Oxford university press, 2008. – 552 p. – ISBN 9781315841700.

294. Haynes, J. Religion, Fundamentalism and Ethnicity: A Global Perspective / J. Haynes. – Geneva : UNRISD, 1995. – 35 p. // Files.ethz.ch : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.files.ethz.ch/isn/28966/dp65.pdf (дата обращения: 15.09.2024).

295. Heilman, S. The Rebbe. The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson / S. Heilman, M. Friedman. – Princeton : Princeton University Press, 2010. – 368 p. – ISBN 0691154422.

296. Hopkin, J. When Polanyi met Farage: Market fundamentalism, economic nationalism, and Britain's exit from the European Union / J. Hopkin // The British Journal of Politics and International Relations. – 2017. – Issue 3. Volume 19. – P. 465-478. – ISSN отсутствует.

297. Houser, M. How farmers "repair" the industrial agricultural system / M. Houser, R. Gunderson, D. Stuart, R. Denny // The Agriculture, Food & Human Values Society (AFHVS). – 2020. – № 4. Volume 37. – P. 983-997. – ISSN 978-3-031-18560-1.

298. Hovorun, C. Orthodox Fundamentalism: From Religion to Politics / C. Hovorun / Wheeljournal.com : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://www.wheeljournal.com/blog/2016/1/15/cyril-hovorun-orthodox-fundamentalism-from-religion-to-politics (дата обращения: 28.09.2024).

299. How do we know the history of extreme poverty? / Ourworldindata.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://ourworldindata.org/extreme-history-methods (дата обращения: 04.09.2024).

300. Iannaccone, L.R. Toward an Economic Theory of Fundamentalism / L.R. Iannaccone // Journal of Institutional and Theoretical Economics. – 1997. – № 1. Volume 153. – P. 100-116. – ISSN 0932-4569.

301. Jaffrelot, C.H. Nationalism. A Reader / C.H. Jaffrelot. – Princeton : Princeton University Press, 2007. – 424 p. – ISBN 0691130981.

302. Jeremy, Fr. Orthodox Fundamentalism / Fr. Jeremy // Ourworldindata.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://www.orthodoxroad.com/orthodox-fundamentalism (дата обращения: 28.09.2024).

303. Jones, R.N.B. Sinhala Buddhist Nationalism and Islamophobia in Contemporary Sri Lanka / R.N.B. Jones. – Honors Theses, 2015. – 151p. – ISBN отсутствует.

304. Kimball, R. Barzun on the West / R. Kimball // New Criterion. June 18. – 2000, № 10. – Текст : электронный. – URL:

https://www.newcriterion.com/issues/2000/6/barzun-on-the-west (дата обращения 28.09.2024).

305. Kippenberg, H.G. Gewalt als Gottesdienst : Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung / H. G. Kippenberg. – München : C.H. Beck, 2008. – 272 p. – ISBN 3406494668.

306. Kramer, M. Where Islam and democracy part ways / M. Kramer // Democracy in the Middle East: Defining the Challenge. – Washington: A Washington Institute Monograph, 1993. – P. 34. – DOI отсутствует. – Текст : электронный. – URL: https://www.washingtoninstitute.org/media/3627 (дата обращения: 03.10.2024). – ISBN отсутствует.

307. Kreeger, L. The Large Group : Dynamics and Therapy / L. Kreeger. – London: Constable, 1975. – 344 p. – ISBN отсутствует.

308. Lawrence, B.B. Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age / B.B. Lawrence. – San Francisco : Harper & Row, 1989. – 306 p. – ISBN отсутствует.

309. Laythe, B. Predicting Prejudice from Religious Fundamentalism and Right-Wing Authoritarianism: a Multiple-Regression Approach / B. Laythe, D.G. Finkel, L.A. Kirkpatrick // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2001. – № 1. Volume 40. – P. 1–10. – DOI:10.1111/0021-8294.00033. – ISSN отсутствует.

310. Laythe, B. Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: a Two-Component Model / B. Laythe, D.G. Finkel, R.G. Bringle, L.A. Kirkpatrick // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2002. – № 4. Volume 41. – P. 623–635. – DOI 10.1111/1468-5906.00142. – ISSN отсутствует.

311. Leicht, K.T. «Market fundamentalism, cultural fragmentation, post-modern skepticism, and the future of professional work» / K.T. Leicht // Journal of Professions and Organization. – 2016. – № 3. – P. 103-117. – DOI 10.1093/jpo/jov006. – ISSN отсутствует.

312. Leyden, J. On the Rosheniah Sect, and its Founder Bayezi'd Ansari / J. Leyden // Asiatic Researches, 1812. – Volume 11. – ISSN отсутствует. – Текст

: электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://archive.org/stream/dli.bengal.10689.4194/10689.4194_djvu.txt (дата обращения: 09.10.2024).

313. Lightner, R.P. Neoevangelicalism Today / R.P. Lightner. – Schaumburg : Regular Baptist Press, 1971. – 190 p. – ISBN отсутствует.

314. Linder, D.O. Scopes «Monkey» Trial (1925) / D.O. Linder // Famous-trials.com : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.famous-trials.com/scopesmonkey (дата обращения: 07.10.2024).

315. Marsden, G.M. Fundamentalism and American Culture : The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism / G.M. Marsden. – Oxford : Oxford University Press, 2006. – 468 p. – ISBN 0-19-502758-2.

316. Martelli, M. Education for (UN) Sustainable Development : Recognizing Anthropocentrism in Romania’s Sustainable Development Strategy / M. Martelli // Studia Universitatis Babes-Bolyai Sociologia. – 2020. – № 1. Volume 65. – P. 91-110. – DOI 10.2478/subbs-2020-0004. – ISSN отсутствует.

317. Marty, M.E. The Future of World Fundamentalism / M.E. Marty // Proceeding of the American Philosophical Society. – 1998. – № 3. Volume 142. – P. 367-377. – ISSN отсутствует.

318. Marty, M.E. Too Bad We’re So Relevant: The Fundamentalism Project Projected / M.E. Marty // Jstor.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.jstor.org/stable/3824283?seq=1 (дата обращения: 10.10 .2024).

319. Marty, M.E. Conclusion: An Interim Report on Hypothetical Family / M.E. Marty, S.R. Appleby // The Fundamentalism Observed. The Fundamentalist Project. Chicago : University of Chicago Press, 1991. – Volume 1. – P. 814-842. – ISBN 0226508773.

320. McDowell, J. The Resurrection Factor: Compelling Evidence Which Proves the Resurrection of Jesus Christ / J. McDowell. – Authentic Media, Div of Send the Light, Inc, 2005. – 224 p. – ISBN 1850786402.

321. Mesarovic, M.D. Mankind at the Turning Point: The Second Report to the Club of Rome / M.D. Mesarovic // EP Dutton; 4th Printing edition. – 1975. – № 1 (2). – P. 14. – ISBN 0525039457.

322. Meyer, T. Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne / T. Meyer. – Hamburg : Rowohlt Tb, 1994. – 212 p. – ISBN 3499124149.

323. Meyer, T. Identity Mania: Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences / T. Meyer. – New York : Zed Books, 2001. – 125 p. – ISBN 1842770624.

324. Miyakawa, S. Russian Orthodox «Fundamentalism» in Russia Today / S. Miyakawa // Jstage.jst.go.jp : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.jstage.jst.go.jp/article/jarees2001/2002/31/2002_31_181/_article/-char/en (дата обращения: 10.10.2024).

325. Momen, M. Fundamentalism and liberalism: Towards an understanding of the Dichotomy / M. Momen // Baha'I studies review – 1992. – Volume 2:1. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://bahai-library.com/momen_fundamentalism_liberalism_dichotomy (дата обращения: 28.09.2024).

326. Money-Kyrle, R. Psychoanalysis and Politics : A Contribution to the Psychology of Politics and Morals / R. Money-Kyrle. – New York : Norton & Company, 1951. – 183 p. – ISBN 0837167140.

327. Moussalli, A.S. Radical Islamic Aundamentalism: The ideological and political discourse of Sayyid Qutb / A.S. Moussalli. – Beiru : American University of Beirut, 1992. – 162 p. – ISBN 0815660898.

328. Nettler, R.L. Past Trials and Present Tribulations: A Muslim Fundamentalist Speaks on the Jews / R.L. Nettler // Antisemitism in the Contemporary World. – Boulder, London : Westview Press, 1986. – 333 p. – ISBN 0080347916.

329. Orekhovskaya, N. Religious fundamentalism salvation or a threat to the modern world? / N. Orekhovskaya, A. Volobuev, N. Kosarenko [et al.] // European journal of science and theology. – 2019.

— Issue 4. Volume 15. – P. 60-70. – ISSN 1841-0464. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.ejst.tuiasi.ro/Files/77/6_Orekhovskaya%20et%20al.pdf (дата обращения: 06.11.2024).

330. Orthodox Fundamentalism: What is it and does it exist? / Ancientfaith.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://www.ancientfaith.com/podcasts/aftoday/orthodox_fundamentalism_what_is_it_and_does_it_exist (дата обращения: 27.09.2024).

331. Ostow, M. Myth and Madness: A Report of a Psychoanalytic Study of Anti-Semitism / M. Ostow // The International Journal of Psycho-Analysis. – 1996. –Volume 77 (1). – P. 15–31. – ISBN 9781351293167.

332. Pace, E. Extreme Messianism: the Chabad Movement and the Impasse of the Charisma / E. Pace // Scielo.br : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832007000100003 (дата обращения: 03.10.2024).

333. Pace, E. Sacralizing the Secular. The Ethno-fundamentalist movements / E. Pace // Researchgate.net : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует – URL: https://www.researchgate.net/publication/329202021_Sacralizing_the_Secular_The_Ethno-fundamentalist_movements (дата обращения: 02.01.2024).

334. Pironti, A.D.S. Indonesien: Toleranz statt Dogma - Mit dem mystischen Islam gegen islamische Fundamentalisten / A.D.S. Pironti // Ipsnews.ne : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.ipsnews.net/2013/01/mystical-islam-deters-fundamentalism/ (дата обращения: 21.09.2024).

335. Poulson, S. Isomorphism, Institutional Parochialism, and the Sociology of Religion / S. Poulson, C. Campbell // American Sociologist. – 2010. – Issue 1. Volume 4. – P. 31-47. – DOI 10.1007/s12108-010-9085-y. – ISSN отсутствует.

336. Pühringer, S. Ötsch W. Right-wing populism and market-fundamentalism: Two mutually reinforcing threats to democracy in the 21st century / S. Pühringer // ICAE Working Paper Series. – 2017. – № 59. – ISSN отсутствует.

337. Raban, J. My Holy War / J. Raban. – London: Picador 2012. – 210 p. – ISBN отсутствует.

338. Riesebrodt, M. Fundamentalismus ALS Patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910–28) Und Iranische Schiiten (1961–79) Im Vergleich / M. Riesebrodt. – Tübingen : Mohr (Paul Siebeck), 990. – 292 p. – ISBN отсутствует.

339. Rock, S. «Militant Piety»: Fundamentalist Tendencies in the Russian Orthodox Brotherhood Movement / S. Rock // Religion in Eastern Europe. – 2002. – № 3. – Volume XXII. – P. 1–17 – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1648&context=ree (дата обращения: 10.09.2024).

340. Rosati, M. Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self / M. Rosati. – Routledge, 2009. – 180 p. – ISBN 9780367603038.

341. Roy, O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah / O. Roy. – New York : Columbia University Press, 2004. – 349 p. – ISBN 9780231134996.

342. Scates, P.E. Liberal-Bane - The Real Truth about Christian Fundamentalism / P.E. Scates // Sullivan-county.com : сайт. – Текст : электронный. – URL:http://www.sullivan-county.com/news/toogood.htm (дата обращения: 10.10.2024).

343. Sen, A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny / A. Sen. – New York : W.W. Norton & Company, 2006. – 240 p. – ISBN 0393329291.

344. Seneviratne, H.L. The Word of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka / H.L. Seneviratne. – Chicago : University of Chicago Press, 1999. – 368 p. – ISBN отсутствует.

345. Shahak, I. Jewish Fundamentalism in Israel / I. Shahak. – London : Pluto Press, 2004. – 208 p. – ISSN 0745320902.

346. Shelley, B.L. Conservative Baptists / B.L. Shelley. – Denver : Conservative Baptist Theological Seminary, 1960. – 178 p. – ISBN отсутствует.

347. Shribman, D.M. One Nation under God / D.M. Shribman // Boston globe magazine. – 1999. – Volume 10. – P. 27-30. – ISBN отсутствует.

348. Smith, J.D. Hinduism and Modernity / J.D. Smith. – Oxford : Blackwell. – 2003 / Philpapers.org : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: https://philpapers.org/rec/SMIHAM-4 (дата обращения: 03.01.2024).

349. Soros, G. The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered / G. Soros – New York : Public Affairs, 1998. – 247 p. – ISBN 1891620274.

350. Spitz, R.A. First Year of Life: A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations / R.A. Spitz, W. Cobliner, Godfrey. – Madison : Intl Universities Pr Inc, 1966. – 394 p. – ISBN отсутствует.

351. Stiglitz, J.E. Moving beyond market fundamentalism to a more balanced economy / J.E. Stiglitz // Annals of Public and Cooperative Economics, 2009. – P. 345-360. – DOI 10.1111/j.1467-8292.2009.00389. – ISSN отсутствует.

352. Stiglitz, J.E. The Pact with the Devil / J.E. Stiglitz // Tryl2012.blogspot.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://tryl2012.blogspot.com/2013/02/the-pact-with-devil-by-joseph-e-stiglitz.html (дата обращения: 23.09.2024).

353. Strozier, C.B. The Fundamentalist Mindset: Psychological Perspectives on Religion, Violence, and History / C.B. Strozier, D.M. Terman, J.W. Jones, K.A. Boyd. – New York : Oxford University Press, 2010. – 274 p. – ISBN 9780195379655.

354. Sufism and the «Modern» in Islam. – London, New York : I.B. Tauris, 2007. – 367 p. – ISBN 9781780763798.

355. Tambiah, S.J. World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background / S.J. Tambiah. – Cambridge : Cambridge University Press, 1977. – 568 p. – ISBN отсутствует.

356. The 10 Fiscal Commandments of the Tea Party / 247wallst.com : сайт – Текст : электронный. – URL: https://247wallst.com/investing/2010/11/05/the-10-fiscal-commandments-of-the-tea-party/2/ (дата обращения: 23.09.2024).

357. The Fundamentalism of the Orthodox Ecumenists / Orthodoxinfo.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://orthodoxinfo.com/ecumenism/fundamentalism.aspx (дата обращения: 27.08.2024).

358. The Fundamentals: A Testimony to the / Archive.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://archive.org/details/fundamentalstest17chic/page/n9 (дата обращения: 13.10.2024).

359. Tibi, B. Die Verschwörung Das Trauma arabischer Politik.2., erweiterte und aktualisierte Auflage / B. Tibi. – Hamburg : Hoffmann und Campe, 1994. – 412 p. – ISBN 3455084877.

360. Tibi, B. The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder / B. Tibi. – Berkeley, Calif London : University of California press, 2002. – 293 p. – ISBN 9780520236905.

361. Vali, N. The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future / N. Vali. – New York : W.W. Norton & Company, 2007. – 287 p. – ISBN 0393329682.

362. Ventis, H. Fundamentalism as «Orthodoxism» / H. Ventis / Publicorthodoxy.org : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://publicorthodoxy.org/2018/07/03/fundamentalism-as-orthodoxism/ (дата обращения: 29.11.2023).

363. Volobuev, A. Genesis and Development of Religious Fundamentalism: Socio-philosophical Aspects / A. Volobuev // Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and

Humanities (ICCESSH 2018). – 2018. – Volume 233. – P. 1455-1459. – ISSN 2352-5398.

364. Volobuev, A. Religious and Political Facets of Fundamentalism: Socio-philosophical Analysis / A. Volobuev // Proceedings of the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSES 2018). – 2018. – Volume 233. – P. 886-889. – ISSN 2352-5398.

365. Volos Academy for Theological Studies / us8.campaign-archive.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://us8.campaign-archive.com/?u=9eb49964b8f057dadfc67eaea&id=028978d52f (дата обращения: 29.10.2024).

366. Vyver, J.D. van, der. Religious Fundamentalism and Human Rights / J.D. van, der Vyver // Journal of international affairs. New York. – 1996. – Issue 1. Volume 50. – P. 21-40. – ISSN отсутствует.

367. Wald, K.D. Religion and Politics in the United States 7ED / K.D. Wald., A. Calhoun-Brown. – Lanham, Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, 2014. – 496 p. – ISBN 9781442225541.

368. Walton, R. One Nation under God / R. Walton. – Washington : Third Century Publishers, 1975. – 311 p. – ISBN отсутствует.

369. Weisbrod, B. Fundamentalist violence: political violence and political religion in modern conflict / B. Weisbrod // International social science journal. Oxford. – 2002. – № 174. Volume 54.– P. 499-508. Afsp.msh-paris.fr : сайт. – Текст : электронный. – DOI отсутствует. – URL: http://www.afsp.msh-paris.fr/archives/2001/violencestxt/weisbrod.pdf (дата обращения: 10.10.2024).

370. White, B.R. The English Separatist Tradition: from the Marian Martyrs to the Pilgrim Fathers / B.R. White. – London : Oxford University Press, 1971. – 169 p. – ISBN 0198267096.

371. Whiteford, J.Fr. Response to «Orthodox Fundamentalism» by George Demacopoulos / J.Fr. Whiteford // Fatherjohn.blogspot.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: http://fatherjohn.blogspot.com/2015/02/response-to-orthodox-fundamentalists-by.html (дата обращения: 27.09.2024).

372. Whiteford, J.Fr. Fundamental Errors: A Response to «Tradition Without Fundamentalism» by George Demacopoulos / J.Fr. Whiteford // Orthodoxethos.com : сайт. – Текст : электронный. – URL: https://orthodoxethos.com/post/fundamental-errors-a-response-to-tradition-without-fundamentalism-by-george-demacopoulos (дата обращения: 28.09.2024).

373. Wilkinson, O. Secular humanitarians and the postsecular: reflections on Habermas and the Typhoon Haiyan disaster response / O. Wilkinson // Journal of Contemporary Religion. – 2019. – Volume 33. – P. 193-208. – DOI 10.1080/13537903.2018.1469260. – ISSN отсутствует.