УДК 355.011

РЕЛИГИОЗНОЕ НАСИЛИЕ В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ

А. В. Иванов *Кандидат философских наук, доцент, ORCID 0000-0001-8595-6885, e-mail: ivanowaw@gmail.com,*

И. А. Дорошин *кандидат философских наук, ORCID 0000-0002-3884-7659, e-mail: ivansar@mail.ru,*

Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского, г. Саратов, Россия

RELIGIOUS VIOLENCE IN POSTSECULAR SOCIETY: CONCEPTUAL FRAMEWORK

A. V. Ivanov *Candidate of Philosophical Sciences, assistant professor, ORCID 0000-0001-8595-6885, e-mail: ivanowaw@gmail.com,*

I. A. Doroshin *Candidate of Philosophical Sciences, docent, ORCID 0000-0002-3884-7659, e-mail: ivansar@mail.ru,*

Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky, Saratov, Russia

Abstract. Violence by religiously-identified groups has become a pervasive element of modern conflicts. The article provides a discussion on circumstances of religious violence, focusing on examining patterns that contribute arising contemporary religious terrorism. Theorizing should not be an exercise in differentiating “spiritual” and “structural” causes but rather an effort to understand their complex interplay in social processes. This article argues that three broad concepts of religious activism – social movements, fundamentalism, and cosmic war – help explain the different ways that religion becomes involved in activism and the conditions under which groups use violence to further their goals.

Keywords: religion; violence; modernization; democratization; social movements; political power; religious activism; religious fundamentalism; terrorism; cosmic war.

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект «Религиозные общности в сетевых структурах социального порядка: протестная динамика и институциональная устойчивость российского региона» (№ 17-33-0143).

Одной из наиболее актуальных тем современных религиоведческих исследований, бесспорно, является проблема вооруженного религиозного экстремизма. Революционные изменения, произошедшие за последние десятилетия в сфере экономики, технологий, средств коммуникации, не только способствуют росту открытости, толерантности и гуманизации культуры, но и парадоксальным образом ведут к активизации вражды, нетерпимости на религиозной почве, появлению новых экстремистских идеологий, открыто призывающих к насилию и радикальному политическому протесту.

Существующие научные теории рассматривают генезис феномена насилия как проявление двух фундаментальных

процессов, диалектическое переплетение которых определяет сложность его понимания. Во-первых, это секуляризация, тесно связанная с рационализацией и технизацией жизненного мира, ведущая к утрате религией своего доминирующего положения в социальном пространстве общества модерна. Во-вторых, контрсекуляризация, побуждающая традиционные религиозные общности к активной социальной деятельности и преодолению негативных последствий, порождаемых глобализационными изменениями. Контрсекуляризация становится одним из возможных направлений обновления религии в условиях современности, при этом вектор религиозной трансформации вступает в противоречие с основными ценностными установками эпохи модерна. Реакционные тенденции в сфере коллективного сознания, порождаемые крайностями и противоречиями современности, болезненное переживание традиционалистскими обществами травм коллективной памяти, связанных с потерей привычных ориентиров в постсекулярном мире, ведут к активизации фундаменталистских религиозно-политических движений, задача которых – возращение религии в публичное пространство или переустройство общество на основе религиозных традиций. Как полагают американские исследователи Тофт, Филотт и Шоу, катализатором этих изменений зачастую оказывается демократизация политического пространства, усиливающая у традиционалистских групп желание большей религиозной свободы. «Наибольшее влияние на возрождающуюся религию <…> оказывают те силы, которые являются отличительными для современного мира – демократия, модернизация в сфере коммуникаций и технологий, глобализации», – пишут авторы [5, с. 9]. Именно демократия, по их мнению, дает возможность религиозным группам открыто выражать свое недовольство секулярной политикой государства, бороться за свои права в публичном пространстве, создает предпосылки для столкновений этноконфессиональных групп на фоне неизбежного «конфликта интерпретаций» проектов переустройства государственных и политических институтов на постсекулярной основе. При всей логичности аргументации, которую приводят авторы, влияние демократизации на рост религиозного насилия не представляется столь очевидным. Насилие не является исключительно религиозным феноменом, на его социальную динамику могут влиять самые различные ситуации и предпосылки. Следовательно, в исследовании причин его возникновения следует избегать упрощенных теоретических схем и обобщений.

В настоящее время имеется множество различных концепций религиозного насилия. Часть из них направлена на выявление идеологических оснований на основе сравнительного исторического исследования доктрин и концепций политической теологии, другая направлена на теоретизацию социальных факторов активизации этноконфессиональных процессов (Р. Брубейкер) [1]. При всей ценности подобных концепций их авторы не всегда четко отвечают на вопрос о том, почему существующие призывы к насилию становятся востребованными сегодня, когда опора на силу невозможно рассматривать в качестве исключительного и приоритетного способа разрешения существующих конфликтов, а большинство религий насилие если не запрещает полностью, то стремится его ограничивать на основе соответствующих моральных норм. На наш взгляд, для решения указанной проблемы требуется комплексная методология, учитывающая взаимовлияние ценностно-идеологических и социальных факторов в динамике религиозного поведения.

В качестве одного из таких подходов особый интерес представляет концепция Х. Грэг, которая позволяет учесть взаимосвязь всех факторов – социальных и идеологических – в контексте исследования постсекулярных механизмов мобили-

зации религиозных движений. Американская исследовательница исходит из предпосылки существования устойчивой связи между типами религиозной активности и отношением к насилию. Соответственно автор рассматривает три основные формы религиозного активизма (рисунок 1) [2, с. 353].

Тип	Цель	Размер группы	Лидерство, соц. структура	Членство	Использование религии	Отношение к насилию
Социальные движения	Ограничена решением социальных вопросов	Большие Прозрачная структура	Харизматическое лидерство Без лидера	Свободное членство	Мобилизация Легитимация Воздействие	Инструмент (не обязателен)
Фундаменталисты	Ограничена решением религиозных вопросов	Большие малые группы с четкими границами	Харизматическое лидерство Авторитаризм	Высокая идейная преданность	Защита религиозной ортодоксии	Инструмент (не обязателен)
Апокалиптические группы	Всеобъемлющая и неопределенная, объединяющая сакральное и земное	Малые, характер нелегальных групп	Харизматическое лидерство с элементами профетизма	Фанатичная идейная преданность	Апокалипсис или борьба с мировым злом	Обязательно Священная обязанность

Рис. 1. **Формы религиозного активизма (по Х. С. Грэг)**

Во-первых, *социальные движения* возникают вследствие того, что конфессиональные группы как участники открытого демократического процесса стремятся защитить свои интересы через взаимодействие с государственными институтами. Во-вторых, *фундаменталистские движения* стремятся, в первую очередь, к радикальному реформированию религии с позиций политики возвращения к «истокам», предполагающей постепенный отказ секулярной модели взаимоотношений религиозных и государственных институтов. Нередко фундаменталистские движения могут возникать из социальных реформистских движений. В случае невозможности достижения декларируемых целей легитимными путями через участие в публичной политике эти социальные движения приобретают политизированный характер. Наконец, *экстремистские группы* как представители крайнего радикального фундаментализма ориентируются в своей деятельности на теологическую идею «священной войны», сакрализируют насилие и эксплуатируют милленаристские настроения в качестве инструмента борьбы со своими идеологическими оппонентами.

Различие между указанными типами логично анализировать в связи с вопросом о формах и источниках религиозного насилия. Как указывает Дж. Р. Холл, в рамках религии исторически сформировались несколько основных форм насилия [4, с. 369]. Первая форма, *ритуальное насилие*, была подробно исследована французским антропологом Рене Жираром в рамках миметической теории. Данная разновидность возникла на самых ранних этапах становления религии. Основной целью ритуального насилия является символическое очищение группы через акт жертвоприношения (например, обряд «изгнания козла отпущения» в иудаизме), посредством которого группа конструирует внутреннее единство через противопоставление внешним силам.

Вторая форма – это *насилие, направленное на защиту границ и безопасности* группы от посягательств извне не только на членов группы, но прежде всего на религиозные ценности, догматы и традиции религиозного сообщества. Таким образом, насилие – это крайнее средство самозащиты, особенно, если объектом враждебных действий оказываются сакральные идеи, артефакты и «места памяти» религиозных

сообществ, возникает экзистенциальная угроза существованию религии.

Наконец, третья форма – это *насилие, инициатором и объектом* воздействия которого становится сам верующий, который посредством различных аскетических практик – от соблюдения поста до актов мученичества – стремится продемонстрировать свою духовное благочестие. Поскольку религия базируется на идее приобщения к сакральному, доступ к спасению, дефицитному благу религиозной группы, открыт не для всех верующих, а только для тех, кто готов пожертвовать земными благами ради приобщения к высшим сакральным ценностям. В самых крайних своих проявлениях, например, в случае действий террористов-смертников, объектом этого насилия является не только сам субъект, проявляющий аскетизм через акт самопожертвования, но и другие люди, становящиеся невольными участниками этой драмы в качестве жертв альтруистического суицида.

Сравнивая три формы религиозного насилия между собою, нетрудно сделать вывод о том, что все указанные формы тесно связаны между собой: одна форма предполагает другую. Однако в большинстве случаев проявление религиозного насилия следует рассматривать с учетом конкретных обстоятельств и факторов, с которыми связано развитие и взаимодействие религиозных течений. В более широком историческом контексте на ранних этапах становления религиозного сознания насилие выполняло функцию социального контроля, регламентирующего поведение личности, а также защитного механизма, благодаря которому религиозные сообщества отстаивали свою автономию в условиях взаимного противостояния, а также борьбы с государственными институтами. В условиях современного толерантного общества большинство религиозных течений носит официально признанный, институциализированный характер, насилие в религиозной сфере более не играет той значительной роли, которой оно обладало в момент своего зарождения и становления. Однако, это не исключает того, что при определенных условиях все три формы насилия вновь могут быть реанимированы и доведены до крайних степеней своего проявления представителями новых религиозных течений.

Характеризуя мировоззрение религиозных радикалов как идеологию «вселенской войны» (cosmic war), Х. Грэг опирается на концепцию американского социолога Марка Юргенсмайера, который утверждал, что идеологии религиозного экстремизма возникают в результате сакрализации войны, предполагающей наделение насильственных действий против притеснителей религии «трансцендентальным морализмом» и «ритуальной напряженностью» [3, с. 149]. Тем самым участие в борьбе ассоциируется в сознании религиозного фанатика-радикала не просто с актом политического террора, а рпссматривается им в качестве земного воплощения вселенской борьбы между силами добра и зла, истины и лжи, порядка и хаоса, которая ведется избранным народом, нацией, группой от имени самого Бога.

В этом отношении, как подчеркивает М. Юргенсмайер, следует учитывать, что идея «вселенской войны» отнюдь не является достоянием какой-либо определенной религии, ее истоки можно выявить в самых различных культурно-мифологических системах, в которых центральное божество рассматривалось в качестве верховного воителя (Мардук, Ашур, Амун-Ра, Яхве, Баал, Шива, Вишну). Сегодня, когда многие социальные, политические и религиозные конфликты приобретают непримиримый характер, эта идея оказывается последним средством выживания новых нетрадиционных религиозных течений в неравной борьбе «всех против всех». Идеологема «вселенской войны» является теологическим базисом деятельности террористических групп

Хамас, Хезболла, Аль-Каида, «Исламское государство», организации сикхских радикалов Дал Халса и многих других. Апелляция к мотивам «священной войны дает возможность террористам использовать богословскую терминологию для метафизического обоснования политической платформы противостояния разрушительным антитрадиционалистским проектам глобализации и вестернизации. М. Юргенсмайер подробно описывает факторы, способствующие трансформации религиозных интерпретаций социальных конфликтов в русле концепции «вселенской войны» [3, с. 164–166]:

1. В случае, когда причиной возникновения конфликтов является не территориальные споры или политические противоречия, а вопросы религиозной идентификации и человеческого достоинства;

2. Если участие в политическом конфликте направлено на защиту веры, сохранение культуры или традиционных ценностей религиозных сообществ;

3. Если победа не может быть достигнута по причине несоизмеримости возможностей и ресурсов борющихся сторон, противник слишком силен или же цели борьбы фактически недостижимы;

4. Если синонимом поражения в борьбе становится утрата веры или религиозной идентификации, что делает невозможным достижение компромисса, переговоров, мирного урегулирования или капитуляцию;

5. Если члены религиозного сообщества убеждены в том, что победа зависит не от стратегии, умения и военной хитрости, а целиком и полностью определяется силой духа и религиозных убеждений;

6. Если члены религиозного сообщества убеждены в том, что ход конфликта управляется силой божественного проведения, не оставляющего места представлениям о человеческой морали и добродетели;

7. Если актам насилия придается сакрально-ритуализированный смысл, в результате чего героическая вооруженная борьба во имя веры получает теологическое оправдание, а смерти и страдания, в том числе мирного населения, рассматриваются в качестве необходимых сакральных жертв;

8. Если между конфликтами, в которых участвуют представители религиозных сообществ, существует явная или неявная символическая параллель с войнами, описываемыми в священных писаниях;

9. Если в сознании религиозных групп происходит дегуманизация или демонизация сил противника, так что «священная война» – это вовсе не борьба против наций, народов и граждан, придерживающихся противоположных интересов и ценностных установок за достижение конечных материальных целей, а противостояние приспешникам дьявола или сатанинским силам;

10. Если основная цель противоборства состоит не просто в нанесении поражения силам противника, но искоренение мирового зла, что, в конечном счете, гарантирует, что провозглашаемая война превращается в бесконечный, повторяющийся конфликт, не имеющий определенного и позитивного исхода. Фанатическая приверженность идеям борьбы, страданий и мученичества во имя высших целей, которая отличает представителей радикальных религиозных групп, подразумевает, что окончательное достижение декларируемых целей не представляется возможным.

Как показывает анализ тенденций развития современной этноконфессиональной ситуации в России и мире, насилие для религиозных радикалов становится не только средством борьбы, но и основной ценностью и легитимизирующим принципом, посредством которой решается целый комплекс задач, связанных с мобилизацией религиозного сообщества в условиях внутреннего и внешнего противостояния.

Во-первых, насилие становится священной обязанностью каждого верующего, а участие в нем расценивается как

единственно возможный путь к индивидуальному спасению.

Во-вторых, легитимация насилия ведет к усилению автократического контроля за поведением членов религиозных сообществ, усиливает политическую власть и духовный авторитет лидеров данного движения, создает атмосферу экстремально высокой внутренней мобилизации членов этих и групп, пропагандирует самоотречение беспрекословную личную преданность. Неудивительно, что в этом отношении многие группировки радикалов имеют много общего с тоталитарными режимами XX века в их стремлении повсеместным образом контролировать сознание собственных членов.

Наконец, новые формы религиозного терроризма, возникшие в начале XXI в., в век глобализации и власти социальных сетей, придают насилию новый смысл, используя его символический медийный эффект в качестве основной коммуникативной стратегии. В мире, где информация является формой власти, медийная демонстрация актов разрушения, массового уничтожения или казни жертв становятся актами демонстрации могущества и идейной сплоченности террористических организаций, одновременно демонстрируя всему миру бессилие и беззащитность сил, которые им противостоят.

Стоит помнить и то, что государственная власть налагается посредством насилия, даже если орудия этого насилия являются институциональными и конституционными [7, с. 118]. Дискурс такого типа не стремится судить историю, несправедливые правительства, злоупотребления и насилие с идеальной точки зрения закона. Религиозные же системы делают это отправной точкой рассуждения. Муаммар Каддафи в «Зеленой книге» («Власть, богатство и оружие – в руки народа»), Абул Ала Маудуди, Али Шариати и многие другие религиозные романтики XX века, в конце концов, исходят из идеальной ситуации справедливости. Именно здесь – критикуя государственный потенциал насилия, указав на пропасть реальности и некой идеальной ситуации очень легко перейти к манипулированию.

Дискурсивные практики религиозных объединений предполагают постоянную инверсию понятий. Где граница, которая отделяет насилие от ненасилия в духовной коммуникации? Насилие – это принуждение людей к принятию определенных условий или к какому-то поведению с помощью (чаще всего воображаемого) разрушения их биологической или психической жизни либо с помощью угрозы такого разрушения [6, с. 54]. Часто мы слышим своеобразные обвинения: массовые события религиозных объединений, например, шествия – расцениваются как насилие над теми, кто оказался невольным свидетелем его, оказался «в радиусе действия» проводимого обряда, если так можно выразиться. Ограничение свободы перемещения по конкретной улице на время массового мероприятия также способно вызвать негативные комментарии. Но событие массовых религиозных шествий предполагает скорее ненасильственное действие – «…в ходе которых действующее лицо *остается в конфликтной ситуации*, т.е. не отказывается от борьбы за какое-то благо, но избегает при этом и уничтожения противника… ненасильственные действия – это последовательное в этическом отношении поведение, направляемое отчетливым моральным идеалом, основанным на уважении и любви к противнику…» [6, с. 55] Кажется, определение А. Гжегорчика вполне удовлетворяет описанию, например, массового крестного хода и т.п.

Всякая ли ситуация риска должна приводить к постановке вопроса о возможном насилии и уж тем более – к запрету? Не являются ли подобные противоречия наоборот – симптомом выздоровления, условием развития, в случае масштабных религиозных событий – нравственного возрождения? Не понятно, почему веру-

ющие должны вести себя так, чтобы ими были довольны неверующие. Если граждане, не принимающие участия в совершении религиозного обряда, могут быть недовольны ограничениями, возникающими в связи с проведением данного обряда, а верующие, возмущены тем, что им мешают совершать молитвенный обряд.

Стоит отметить, что любой религиозный призыв к нравственному возрождению может восприниматься враждебно и даже скандально. Слово «скандал» апостолы, например, прилагают сами к своей проповеди [8]: «Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн (ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν), а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1,23). Можно сделать вывод, что для религиозного поведения характерно приятие риска, а не уход от амбивалентных ситуаций. Тем не менее, есть и обратная ситуация, когда иначе как специальной поддержкой проблемы не решить. Решающая роль все же часто принадлежит государственной и муниципальной власти. С другой стороны значение имеет вклад религиозных объединений в социальное благополучие.

Традиционные массовые религиозные молитвенные обряды действительно могут быть сопряжены с угрозой здоровью участников (как случайным событием) или причинить беспокойство лицам, которые придерживаются иных идей, что, тем не менее, не является основанием для квалификации в законодательной норме как «насилия в отношении человека» (обязательное событие). Свобода собраний, закрепленная в ст. 11 Конвенции, защищает демонстрации, которые могут причинить беспокойство либо нанести оскорбление лицам, которые придерживаются противоположных идей или требований (см. mutatis mutandis, Станков против Болгарии, № 29221.95 и 29225\95, п. 90.).

Отдельной проблемой является восприятие гражданами насилия над животными, но мы не будем на ней останавливаться в этой статье. Главное, что стоит оговорить: жертвоприношения животных должны совершаться в специальных местах, вдали от глаз случайных прохожих.

Стоит отметить и то, что правовое содержание терминов «религиозные обряды и церемонии» (Федеральный закон от 26.09.1997 N 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», статья. 16 п. 2.), не раскрыто в нормах действующего законодательства. В соответствии с п. 2 ст. 1 Закона о собраниях проведение религиозных обрядов и церемоний регулируется Законом о свободе совести. Но согласно п. 5 ст. 16. Закона о свободе совести «в иных случаях публичные богослужения, другие религиозные обряды и церемонии осуществляются в порядке, установленном для проведения митингов, шествий и демонстраций». Таким образом, на сегодняшний день в законодательстве сохраняется противоречие, когда законы отсылают друг к другу.

Таким образом, анализ современных концепций демонстрирует многообразие источников религиозного насилия в современном глобальном обществе. Представленную типологию можно рассматривать в качестве общей классификации форм, целей, организации и стратегий протестной активности религиозных групп и движений. Каждый из рассматриваемых типов религиозного активизма – *социального, фундаменталистского и апокалиптическо-милленаристского* – характеризует набор условий, при которых религиозная активность трансформируется в активность социально-политическую. И что более важно, она способствуют пониманию форм насилия, которые протестные группы готовы использовать в своей деятельности. При этом пределы допустимого насилия могут варьироваться в самом широком диапазоне: от защиты своих ценностей и интересов с помощью легитимных средств до полного отрица-

ния общества и готовности отстаивать их самыми радикальными способами.

Закономерным представляется и другой вывод. Исследуя взаимосвязь феномена насилия и религии в контексте становления глобального мира, следует проводить различие между более общим феноменами религиозного социального активизма, ориентирующегося на решение исключительно внутрирелигиозных вопросов, и религиозным терроризмом, базирующегося на идеях «вселенской войны». В известном смысле именно третья из описанных концепций выражает суть религиозного экстремизма. Хотя это не отрицает возможность того, что насилие может проявляться и в других формах религиозного поведения. Однако, только для террористических групп жестокость, притеснение и деспотизм являются конститутивным принципом их существования, доводя до экстремальной степени выражения все три формы религиозного насилия – *ритуализированного, внутригруппового и внутриличностного*, – эксплуатируя и инструментализируя его в качестве основного идеологического ресурса. Метафизической основой легитимации насилия в дискурсе религиозного экстремизма и его логическим завершением становится мифология «вселенской войны».

Библиографический список

1. Brubaker R. Religious Dimensions of Political Conflict and Violence // Sociological Theory. – 2015, № 33(1). – pp. 1-19.
2. Gregg H. Three Theories of Religious Activism and Violence: Social Movements, Fundamentalists, and Apocalyptic Warriors // Terrorism and Political Violence. – 2016, Volume 28, Issue 2. – pp 338-360.
3. Juergensmeyer M. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. – Berkeley: University of California Press, 2003. – 318 p.
4. The Oxford Handbook of Religion and Violence. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 672 p.
5. Toft M., Philpott D., Shaw T.S. God's Century: Resurgent Religion and Global Politics. – New York: W.W. Norton, 2011 – 288 p.
6. Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 54-64.
7. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002.
8. Кураев А. Почему православные такие «упёртые»? // Библиотека Svitk.ru. 09.04.2013. [http://svitk.ru/004_book_book/2b/499_kuraev-pohemu_pravoslavnie _takie.php, доступ от 09.04.2013].

© Иванов А. В., Дорошин И. А., 2018.