



УДК 101.1:316

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ДЕСТРУКЦИИ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ФОРМАХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Е.М. Дринова

Волгоградский кооперативный институт (филиал) Российского университета кооперации
E-mail: edrinova@mail.ru



В статье исследуется феномен конфессиональных деструкций в теоретических моделях глобальной культуры, синтеза культур и конфликт культуры. Многообразие форм и фундаментальный характер понятия анализируется в контексте «синдрома модернизации». Утверждается, что онтологическая сущность феномена обусловлена актуализацией разрушительных противоречий религиозной доминанты.

Ключевые слова: конфессиональные деструкции, религиозная доминанта, фундаментализм, модернизация, глобализация, идеология либерализма, религиозный терроризм.

Confession Destruction in Cultural Forms of Globalization

E.M. Drinova

This article is about the phenomenon of confession destruction in theoretical models of global culture, its synthesis and conflict. The variety of forms and fundamental character of this concept is analyzed in the context of «modernization syndrome». The essence of this phenomenon is caused by the actualization of destructive contradictions religious dominant.

Key words: confession destruction, religious dominant, fundamentalism, globalization, ideology of liberalism, religious terrorism.

Проблема конфессиональных деструкций, имеющая давнюю историю в развитии мировой цивилизации, является одной из актуальных и обсуждаемых в социально-философской теории. Реальностью современного общества стали неустойчивое состояние религиозного пространства, фундаментализм, исламизация Западной Европы, негативные процессы, обусловленные усиливающейся глобализацией мира. Объективный анализ этих процессов показывает, что со временем они приобрели распространённый характер и стали ключевой угрозой безопасности в мире. Как свидетельствует социальная теория, активное обращение к проблеме конфессиональных деструкций в сложные кризисные периоды закономерно.

В последнее время появилось много исследований, посвященных изучению феномена конфессиональных деструкций. Общеизвестно, что многообразие форм и фундаментальный характер понятия обуслови-

вают сложность его философской трактовки. Одна группа исследователей (Д. Экспозито, Д. Айкельман, Э. Абрахамян, А.А. Игнатенко, А.В. Добин, Т.А. Яшова) полагает, что своим существованием конфессиональные деструкции обязаны фундаментализму. В рамках такого подхода деструкции рассматриваются как явление, обусловленное «синдромом модернизации», которая представляет сферу потенциальных конфликтов, затрагивающих область политики в традиционных обществах, где религия в соответствии с идеологическими установками регулирует жизнь. Когда модернизация приходит в противоречие с религиозными традициями, тогда «возникает культурное отчуждение народа от насаждаемых «сверху» порядков, что, в конечном счете, приводит к фундаментализму»¹. Иными словами, модернизация предполагает наличие внешнего политического влияния, противостояние которому отражается в фундаментализме. Другая группа исследователей (С.В. Егорышев, Ю.Н. Дорожкин, Н.В. Петрова) связывает феномен деструкций с появлением ультрарадикальных религиозных организаций, в деятельности которых имеет место внутренняя и внешняя религиозная деструктивность. По мнению авторов, «внутренняя деструктивность предполагает разрушающее воздействие религиозных организаций непосредственно на самого человека. Внешняя деструктивность выражается в отрицании и неуважении созидательных традиций и норм, сложившихся социальных структур, культуры, вероисповедания». Процессы филогенеза этого феномена соотносятся с кризисом социального института религии, который «как бы отбрасывает общество назад к архаическим истокам, примитивным культовым практикам»².



Мы предлагаем несколько иное видение проблемы. Религия, как, впрочем, любое социальное явление, двойственна по своей сути. Ее консолидирующий и агрессивно разрушительный потенциалы обусловлены существованием религиозной доминанты – основной религиозной идеи, преломляемой через национально-этический элемент социума. Важной чертой религиозной доминанты выступает инерция сознания. Длительное неизменное (в конкретные исторические эпохи) существование религиозной идеи способствует консолидации общества. Так, если доминанта однажды появилась, то она долгое время будет удерживаться в памяти народа. Можно сказать, что доминанта устойчива. Ее модификации могут быть рассмотрены как реакция на жизненно важные раздражители социума. В религиозной доминанте сконцентрирован весь опыт, заложенный в памяти этноса и относящийся к данному явлению. Манифестация конфессиональных деструкций детерминирована актуализацией разрушительных противоречий внутри самой религиозной доминанты. Как правило, причина внутренних конфессиональных противоречий обусловлена социально-политическими и экономическими процессами, происходящими в мире³.

В конце XX в. конфессиональные деструкции стали рассматриваться как реакция на процессы глобализации (У. Бек, П. ван Хам, А. Турен). В современном мире глобализация проявляется в растущей взаимозависимости государств и цивилизаций, характерными чертами которой стали процессы демократизации и либерализации, формирование единого экономического пространства, становление универсальной культуры и идеологии. Следуя логике Э. Гидденса, процессы глобализации необходимо анализировать на уровне нескольких подсистем: государства, экономики, гражданского общества и религии. О существовании глубинной связи между процессами глобализации и конфессиональными деструкциями свидетельствует бурный всплеск религиозного терроризма. Здесь мы согласны с В.Б. Устьянцевым в том, что «глобали-

зация, проникая в мир традиционных религий, обостряет внутренние противоречия, усиливает деградацию политических систем, крах моральных ценностей»⁴.

Рассматривая конфессиональные проблемы под углом зрения глобализации, следует отметить несколько существенных аспектов. Во-первых, это возможность существования глобального мира в его теоретических моделях, которые строятся вокруг трех основных сценариев: а) глобальная культура; б) синтез культур; в) конфликт культур, в которых конфессиональная составляющая играет далеко не последнюю роль. Во-вторых, в каждой модели имеет место та или иная форма конфессиональных деструкций. В современной модели глобальной культуры доминирующее положение занимает евроатлантическая модель, которая в силу своего экономического господства в мире лоббирует универсальные западные стандарты, порождая при этом деформацию этнических и конфессиональных культур. Как правило, эти деформации связаны с господством ассимилятивного характера глобальной культуры. При этом процесс добровольно-вынужденной адаптации этноконфессиональных образований к ценностям, стилю жизни господствующей культуры сопровождается в большинстве случаев поглощением одной культуры другою, а не синтезированием нового качества культуры. После смены нескольких поколений в агрессивно активной ассимиляционной среде субъекты культуры меньшинства становятся культурно неотличимыми от представителей доминирующей.

Несомненно, глобализация в каком-то аспекте есть универсализация и стандартизация в области культуры, но она не исключает того, что культура в качественно новом ее состоянии может сохранять свои индивидуальные этнические и конфессиональные элементы. На наш взгляд, рабочим принципом первой модели должен быть принцип толерантности, способствующий диалогу культур в полиэтноконфессиональном мире. Но события, происходящие в мире, свидетельствуют об ином: реальностью стали ультрарадикальные формы конфес-



сиональных деструкций – религиозный терроризм как прямая реакция на процессы глобализации и формирование глобальной культуры.

Отдельного анализа заслуживает модель синтеза культур в полиэтноконфессиональном социуме, для которой характерна сложная система взаимосвязи внутри больших этноконфессиональных сообществ. Философы, геополитики, культурологи различных стран (А. Турен, С. Хантингтон, Ш. Эйзенштадт, Л.С. Васильев) выделяют в этой модели существование духовно-практических образований, соединяющих в себе элементы различных религий (христианства и буддизма, даосизма и буддизма, христианства и первобытных верований). Эти синкретические формы рассматриваются ими в качестве доказательства возможности глобального культурно-религиозного синтеза. На наш взгляд, это один из возможных путей развития общества в современных реалиях.

Вместе с тем известно, что процесс религиозного синкретизма занимает длительный период времени. Мы согласны с Л.С. Васильевым в том, что образование синкретической модели возможно в ходе многовековой эволюции религиозных моделей, каждая из которых испытывает на себе воздействие другой. Связующим звеном здесь выступает идеология либерализма, способствующая формированию религиозного синкретизма. Таким образом, происходит объединение различных религиозных образований, которое основывается на принципе синкретизма. Следует отметить, что не все культурно-религиозные образования могут преодолеть конфессиональное сопротивление, обусловленное религиозной доминантой, и сосуществовать в рамках новой синтетической модели синтеза культур. Исключение составляют ортодоксальные направления иудаизма, православия, ислама.

В модели конфликта культур стратификационные различия между этноконфессиональными сообществами строятся в классической оппозиции «мы–они». В этом случае в качестве интегрирующего фактора того или иного сообщества выступает рели-

гиозная и этническая идентичность. Религия как бы извне интегрирует общество, которое становится единым не за счет внутреннего, а за счет внешнего отличия его от других конфессиональных моделей. В этом измерении субъект отождествляет себя с «мы», противопоставляя себя тем, кого он считает «они». При этом стратификационные различия мыслятся в оппозиции как «свои–чужие». Оппозиция «мы–они» в модели конфликта культур выступает как оппозиция «свои–чужие». В этом случае речь идет не столько о доминировании принципа превосходства, сколько о невозможности существования базового консенсуса между «мы–они», что предполагает активный конфликт между «своими» и «чужими». Отличительной чертой модели конфликта культур является многообразие форм конфессиональных деструкций.

Вместе с тем сам термин «конфессиональные деструкции» является новым и нуждается в пояснении. На наш взгляд, конфессиональные деструкции проявляются как объективная реальность соответствия ультрарадикальных религиозных установок своеобразию конкретной исторической обстановки. Они приводят к нарушению социальных связей, что вызывает разрушительные последствия в социуме, способствуют обострению противоречий между различными этноконфессиональными сообществами. Мы рассматриваем конфессиональные деструкции как одну из синтетических категорий, существование которой обусловлено процессом политизации социального института религии. При выяснении сущности феномена важными являются как критерии его существования, так и критерии его оценки. Обратим внимание на тот факт, что глубина проникновения конфессиональных деструкций в социум и форма их существования находятся в прямой зависимости от социокультурных, политических, экономических и других факторов, взаимосвязь которых обусловлена конкретной культурной исторической эпохой. Так, например, одну из первых форм конфессиональных деструкций мы связываем с обрядом инициации, занимающим централь-



ное место в структуре архаических первобытных культур. Следует отметить, что сам обряд инициации и формы его проведения у разных этносов имеют много общего – они наполнены символизмом смерти и воскресения (или смерти и повторного рождения). Основной компонент инициации как религиозно-культурного феномена составляет ритуальная символическая смерть иницируемого. Обратим внимание на тот факт, что сами иницируемые буквально понимают эту ритуальную смерть, сопровождающуюся многочисленными испытаниями, которые часто носят калечащий характер и вызывают состояние временного помешательства.

Согласно Ж. Бодрийяру, естественная смерть у первобытных людей как таковая не имела смысла, потому что в ней никак не участвовала группа. «Смерть ставилась на кон в символической игре». Для первобытных людей инициации и жертвоприношения «знаменуют собой неприятие природно-биологического следования событий, обрядовое вмешательство в них, контролируемое и социально упорядоченное насилие – насилие против природы». Если придерживаться абстрактной трактовки символики смерти, то трудно не согласиться с философом в том, что аналогичный сценарий проявляется при захвате террористами заложников. Символика религиозного политического акта становится ритуалом первостепенной важности, так как здесь «воссоздается время жертвоприношения, ритуал казни, неминуемость коллективно ожидаемой смерти – совершенно незаслуженной, а значит, всецело искусственной и потому безусловно соответствующей жертвенному обряду, причем совершающий заклятие жрец-«преступник» обычно и сам готов умереть»⁵.

Здесь следует обратить внимание на тот факт, что две формы конфессиональных деструкций (обряд инициации и террористический акт) имеют различную аксиологическую направленность, сохраняя при этом общность символического и функционального потенциала. При исследовании обряда инициации и актов религиозного

терроризма в числе характерных черт принято выделять проведение насильственных действий, угрожающих здоровью и жизни человека. Однако существенное различие заключается в том, что обряд инициации представляет собой второе рождение и начало новой свободной жизни. Что же касается религиозного терроризма, то он дает возможность субъекту выполнить свое ложно истолковываемое предназначение и тем самым обрести абсолютную свободу и вечную жизнь. Сегодня обряды инициаций потеряли универсальный характер (в современном мире они существуют в малочисленных архаических субкультурах малых этнических групп). Что же касается религиозного терроризма, то это особый вид терроризма, проявления которого как сотни веков назад, так и сегодня продолжают оставаться составной частью социального института религии, практикующего еще на заре своей деятельности ритуалы, связанные с человеческими жертвоприношениями.

В современном мире религиозный терроризм оказывает разрушительное воздействие на развитие мировой цивилизации в целом, от его проявлений не застрахована ни одна страна мира. Критерием его глобальности является угроза для человечества в целом. Однако этот критерий носит преимущественно количественный характер. На наш взгляд, специфика религиозного терроризма заключается в его пространственном измерении. Особую роль здесь играют изменения этноконфессионального пространства в условиях синтеза конфессиональных и этнических доминант. Следует заметить, что критерий пространственного измерения религиозного терроризма является необходимым, но не имеет достаточных оснований для определения его глобализации. Религиозный терроризм – это крупномасштабные действия не только по количественным, но и по качественным параметрам. Он определяется как пространственным измерением, так и признаками онтологического плана.

Мы предлагаем считать качественно новым критерием религиозного терроризма его смешанную биосоциальную сущность,



согласно которому он отличается от большинства политических и социальных проблем своей пространственной, планетарной выраженностью. Вторым критерием является идеологический компонент, дуальная оппозиция которого проявляется, с одной стороны, в аксиологическом аспекте (стремление к спасению души человека), с другой стороны – в деструктивном (призыв к борьбе, проведение активных военных действий). Наиболее ярко она фиксируется во время становления религиозной системы и в сложные переходные периоды развития общества. В качестве третьего критерия выступает фундаментализм, детальная разработка этой проблемы получила развитие в западной политической философии (Г. Алмонд, Э. Сиван и С. Эпплби, С. Рок). Авторы работы «Fundamentalism Project», опубликованной еще в 90-х гг. прошлого века, характеризуя онтологию фундаментализма, выделили такие его свойства, как:

– ощущение угрозы своей религиозной идентичности, исходящей от современного мира, и как следствие, стремление найти и обезвредить врагов;

– ностальгия по священному прошлому, мессианские настроения и стремление построить будущее на религиозном основании.

В результате анализа фундаменталистских движений были определены две группы параметров: организационные (готовность мобилизации идеологических или этнических мотивов при неперменном первенстве религиозного, авторитарная внутренняя организация, следование определенным поведенческим правилам) и идеологические (мобилизация против секулярных сил модернизирующегося мира, ощущение собственной избранности и непогрешимости). Начиная с конца XX в., фундаментализм рассматривается как явление, возникшее в качестве реакции на модернизацию социума. Для него характерно стремление защитить от современного мира свою религиозную идентичность, обращенную в сакрализованное прошлое. Антимодернизационная направленность фундаментализма выступает его базовым свойством, без которого остальные не имеют смысла. Прояв-

ления фундаментализма имеют место во всех монотеистических религиях, но не везде они принимают радикальные формы. Менее всего они развиты в буддизме. Религиозные формы, питающие радикализм в буддизме, находятся в довольно неразвитом состоянии. Легитимация насилия была характерна для некоторых буддийских групп в Шри Ланке в 80-е гг. прошлого века: это были активно действующие политические военизированные националистические организации.

В России имеет место политический православный фундаментализм, который основывается на консервативных течениях внутри самой церкви. Следует отметить, что православные фундаменталисты по большей мере занимаются внутренней, а не внешней политической деятельностью. Термин «православный фундаментализм» употребляется для сторонников «закрытого» православия, которые предлагают собственный политический проект восстановления России как православного центра сопротивления, оппозиционирующего губительным процессам глобализации. Утверждается, что сохранение анклава православия в современном мире представляет собой особую миссию русского народа. Специфика православного фундаментализма в России, на наш взгляд, заключается в следующем:

– в России существует тип православной ментальности, не признающий экзегетики и герменевтики в трактовке Священного писания;

– в церковных кругах наблюдается предрасположенность к развитию тоталитарной религиозной идеологии с элементами рациональности;

– существует убежденность в доминировании политики в религиозной сфере. В частности, речь идет об активном участии РПЦ в политических процессах;

– наметилась тенденция по христианизации политики, которая заключается в утверждении моральных ценностей как абсолютных норм в обществе;

– отмечается активное внедрение системы религиозных православных ценностей в политическую систему;



– рассматривается в качестве высшей цели православия возможность преобразования политических институтов в стране;

– появилась тенденция со стороны РПЦ занять позицию государственной Церкви. Следует отметить, что чаще всего эта позиция не декларируется, но активные меры по ее реализации в стране налицо;

– активизируется деятельность национал-православных организаций, принимающая порой экстремистскую направленность.

Обозначенный выше комплекс фундаменталистских идей позволяет говорить о существовании в России социально-психологического феномена православного фундаментализма.

Ультрарадикальный, экстремистский характер фундаментализма наиболее ярко выражен в исламе, который, по мысли его адептов, призван не только сохранять религиозные традиции и образ жизни верующих, но и активно их защищать от «глетворного разложения» Запада. Современный исламский фундаментализм – это в значительной части религиозный терроризм. Он представляет собой одну из радикальных форм конфессиональных деструкций, в рамках которой формулируются новые идеологии, создаются организационные структуры, используются новейшие приемы и технологии. Можно выделить следующие проявления исламского фундаментализма в России:

– внедрение в традиционное исламское сознание идей ваххабизма. Декларируется восстановление «чистого» ислама, не испорченного цивилизацией;

– важнейшим положением ваххабитской доктрины является специфическое представление о джихаде как непримиримой борьбе не только против язычников, но и против мусульман, не разделяющих ваххабитские воззрения;

– стремление к созданию во всех северокавказских республиках ваххабитских общин, функционирование которых предполагает существование исламских социально-

правовых институтов, таких как школы при мечетях и шариатский суд для воспитания новых поколений;

– сакрализация политического конфликта. Отсюда следует иррациональность религиозного насилия в исламе;

– религиозно мотивированное насилие и оправдание террористических актов относительно мирных граждан России независимо от их религиозных взглядов;

– активные процессы по политизации ислама. Формирование исламских политических партий в стране, в том числе и ультрарадикальной направленности. Напомним, что законодательство в России запрещает существование любых религиозных партий;

– деструктивная деятельность ультрарадикальных религиозных организаций на Северном Кавказе, всплеск активности которой пришелся на 90-е гг. XX в.

В заключение отметим, что история любого народа, его приверженность тем или иным формам конфессиональных деструкций переплетены с историей религии. Конфессиональные деструкции выступают как один из атрибутов социального института религии. В современном мире их актуализация, обусловленная всем комплексом глобализационного процесса, представляет собой одну из важнейших проблем современности.

Примечания

¹ Яшкова Т.А. Политическая модернизация России в условиях глобальных трансформационных вызовов / Т.А. Яшкова. М., 2007. С.29.

² Егорышев С.В., Дорожкин Ю.Н., Петрова Н.В. Социальный контроль деструктивной деятельности новых религиозных организаций / С.В. Егорышев, Ю.Н. Дорожкин, Н.В. Петрова. Уфа, 2006. С.14.

³ См.: Дринова Е.М. Онтологические основания этноконфессионального пространства / Е.М. Дринова. Волгоград, 2006. С.47.

⁴ Устьянцев В.Б. Антропология риска: концептуальные основания / В.Б. Устьянцев // Общество риска и человек: онтологический и ценностный аспекты. Саратов, 2006. С.196.

⁵ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. М., 2000. С.293–294.