

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ
им. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Д. А. Головушкин

ДИСКУРСЫ И ПРАКТИКИ
СОВРЕМЕННОГО
РЕЛИГИОЗНОГО
ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Монография

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2025

УДК 2:32
ББК 66:86.2:87
Г61

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
№ 24-28-00272, <https://rscf.ru/project/24-28-00272/>;
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского*

Рецензенты:

А. М. Прилуцкий — доктор философских наук
(Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена);
В. Ю. Лебедев — доктор философских наук
(Тверской государственный университет)

Г61 **Головушкин Д. А.** Дискурсы и практики современного религиозного фундаментализма : монография. — Санкт-Петербург : Издательство РХГА, 2025. — 200 с.

ISBN 978-5-907987-81-4

Монография посвящена парадоксу / парадоксам современного религиозного фундаментализма, который вопреки его аксиоматическому пониманию, в качестве архаики или статики на протяжении всей своей истории демонстрирует мощнейший инновационный потенциал и тенденцию к непрерывной трансформации. Как следствие в центре ее внимания — проблема многоликости, динамичности и амбивалентности религиозного фундаментализма. Вторая задача монографии — это перенастройка «оптики» для изучения и концептуализации религиозного фундаментализма, который в контексте социокультурных и политических процессов современности являет собой не просто одностороннее движение назад и даже не обратное-поступательное движение назад-вперед, а фундаменталистский разворот дальше в сторону.

Монография адресована религиоведам, теологам, политологам, культурологам, социологам и всем, кто интересуется проблемами изучения религиозного фундаментализма.

УДК 2:32
ББК 66:86.2:87

ISBN 978-5-907987-81-4

© Головушкин Д. А., 2025
© АНО ВО «РХГА», 2025

Оглавление

Вместо предисловия. «Гештальт Смирнова»	4
Введение. Религиозный фундаментализм — «территория» новаторства и развития	6
Глава 1. Дискурсы современного религиозного фундаментализма	18
§ 1. Религиозный фундаментализм: проблема определения . . .	18
§ 2. Религиозный фундаментализм, модерн и постмодерн	37
§ 3. Религиозный фундаментализм, традиция и модернизм . . .	58
§ 4. Религиозный фундаментализм и новые религиозные движения	81
§ 5. Религиозный фундаментализм, политические религии и квазирелигии	91
§ 6. Гендерные измерения современного религиозного фундаментализма	99
§ 7. Психология религиозного фундаментализма	108
Глава 2. Практики современного религиозного фундаментализма	117
§ 1. «Обратная сторона» классического протестантского фундаментализма	117
§ 2. Образы и парадоксы православного фундаментализма . . .	121
§ 3. Католический фундаментализм — интегризм или традиционализм?	139
§ 4. Мормонский фундаментализм как «другой» американизм	155
§ 5. Технофундаментализм: новый концепт или новая реальность?	169
Заключение. Фундаментализм — «человеческое, слишком человеческое»	180
Литература	182

Вместо предисловия «ГЕШТАЛТ СМИРНОВА»

24 января 2025 года ушел из жизни известный российский ученый, религиовед и социолог религии, доктор социологических наук, кандидат философских наук, профессор Михаил Юрьевич Смирнов (1955–2025). Для многих из нас — исследователей религии, его скоропостижная смерть стала большим потрясением вкуче с «ледяным душем». Мы почти сразу же осознали, как нас стало мало и как в общей ситуации «маргинальности» и «субкультурности» российского религиоведения было много его (в самом хорошем смысле этого слова)¹.

Действительно, в контексте «постсоветского транзита»² М. Ю. Смирнов, несомненно, был ведущей фигурой и центром притяжения. Он — автор одной из влиятельных концепций истории отечественного религиоведения, которая ведет отсчет «профессионального сообщества» российских религиоведов с начала 1990-х гг.³ Он — один из основных «собирателей» российского религиоведческого сообщества, сделавший невероятно много для его интеграции в направлении обновления понятийного аппарата и теоретико-методологической базы религиоведческих исследований⁴. Наконец, М. Ю. Смирнов смог создать в Санкт-

¹ См.: Пронина Т. С. Памяти Михаила Юрьевича Смирнова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2025. — № 1. — С. 11–26; Памяти Михаила Юрьевича Смирнова (1955–2025) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2025. — № 117. — С. 151–153; Воспоминания о М. Ю. Смирнове // Религиозная жизнь. — URL: <https://religious-life.ru/2025/02/in-memoriam-mikhail-smirnov/?ysclid=med7elymsk507991250> (дата обращения: 05.08.2025); Скончался Михаил Юрьевич Смирнов (24.06.1955 — 24.01.2025) // Российское общество социологов. — URL: https://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=2105&printmode (дата обращения: 05.08.2025) и др.

² См.: Антонов К. М. М. Ю. Смирнов (1955–2025) — российский религиовед. Памяти старшего коллеги // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2025. — Т. 43, № 1. — С. 321–348.

³ См.: Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. — 2009. — № 1. — С. 102; Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии: монография. — СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. — С. 40, 167 и др.

⁴ См.: Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013; Смирнов М. Ю. Свое-

Петербурге авторитетную религиоведческую научную школу, «родовым признаком» которой стала не традиционная тематика научных исследований, а именно оформленная система научных взглядов на феномен религии, основанная на принципах научной рефлексии и светскости⁵. Ее обрамлением стал диссертационный совет по философии религии и религиоведению, созданный на базе Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина, защита диссертации в котором стала для многих из нас честью. Поэтому не случайно, что «школа Смирнова» вышла далеко за «границы» кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина, объединяя через подход / методологические стратегии исследователей религии со всех уголков нашей страны.

В контексте этих достижений и «горизонтов» Михаила Юрьевича Смирнова я позволю себе говорить о нем сквозь призму категории «гештальт Смирнова». На мой взгляд, она является искомым выражением цельности личности Михаила Юрьевича Смирнова, как ученого, олицетворяющего собой идеалы просвещенческой парадигмы, а также его институциональной и интеграционной миссии в российском религиоведении первой четверти XXI века.

* * *

Работа над проектом «Христианские экуменизм и фундаментализм как идеологии и практики религиозно-политических коммуникаций в глобализирующемся обществе. Российский опыт и зарубежный контекст», в рамках которого была запланирована данная монография, началась под руководством Михаила Юрьевича Смирнова. В наших разговорах о фундаментализме основной акцент он делал на необходимости возобновляемой рефлексии по отношению к современным теориям фундаментализма и рисках соблазна фундаментализации «всего». Именно этот «компас» позволил нащупать основную идею / концепцию монографии и придать ей структурную целостность. И это уже мой «гештальт Смирнова».

временное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии: монография. — СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024; Смирнов М. Ю. Современное религиоведение в спектре мнений российских исследователей религии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2025. — № 1. — С. 27–57 и др.

⁵ Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии: монография. — СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. — С. 139, 168.

Введение

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ — «ТЕРРИТОРИЯ» НОВАТОРСТВА И РАЗВИТИЯ

Религиозный фундаментализм, впервые громко заявивший о себе в начале XX века и демонстрирующий в наши дни необычайный рост, является одним из самых поразительных и парадоксальных феноменов современности. Ему невозможно дать однозначное определение и найти место в жестких классификациях и схемах. Когда мы говорим о фундаментализме (от лат. *fundamentum* — основание), то априори подразумеваем верность каким-либо «фундаментальным принципам» или «основам» религии, возвращение или восстановление ее некоего изначального состояния. Однако когда мы пытаемся найти и зафиксировать в самом фундаментализме эти «фундаментальные принципы» и «основы», то они начинают методично ускользать от нас, и, как это ни парадоксально, мы оказываемся на противоположной стороне — на «территории» новаторства и развития.

В чем же тут дело, ведь речь идет об «основах» и «фундаментальных принципах» религии? А дело в том, что вопрос об «основах» и «фундаментальных принципах» религии является одним из самых открытых и сложных вопросов. Поэтому именно здесь нужно искать ключ к разгадке феномена фундаментализма. Это понял уже Дж. Барр, который в своей знаменитой работе «Фундаментализм» пришел к выводу, что фундаменталистский континуум протестантов не образует связанного целого и «компонент» фундаментализма, важный для одних групп, может отсутствовать у других фундаменталистских движений¹.

Действительно, аксиоматическое понимание фундаментализма все больше демонстрирует свою несостоятельность. Что конкретно имеют в виду фундаменталисты / фундаменталистские движения, когда говорят об «основах»? К каким «основам» и «фундаментальным принципам» они обращаются или возвращаются? Что значит обращение / возвращение к основам? Обращение / возвращение к основам — это только движение назад, в прошлое, или это также движение вперед, в современность и к современности, в будущее? В результате открытость этих вопросов и вариативность ответов на них разрывает фундаментализм

¹ Barr J. *Fundamentalism*. — Philadelphia: Westminster Press, 1977. — P. 187.

как целостную конструкцию / целостный феномен. В своей основе фундаментализм апоричен.

Отсюда следует и подвижность границ фундаментализма. С одной стороны (в том числе из-за желания обрести эпистемологическую уверенность), возникает большой соблазн применять термин фундаментализм лишь к тем идеологиям и движениям, которые ставят во главу угла своих доктрин «основы» и «фундаментальные принципы» лишь в измерении прошлого, тогда как сам фундаментализм может быть чужд этой установке на незыблемость, неизменность и чистоту. С другой стороны, все большее распространение получает практика использования термина «фундаментализм» ко всем учениям и системам взглядов, которые являются проводниками идеологии основ вообще² (в т. ч. как некой универсальной антропологической установки на «культ корней»³), отрицая приоритет прошлого. И тогда, как справедливо заметил профессор Лондонского университета Л. Каплан, «все мы в какой-то степени оказываемся фундаменталистами»⁴.

Как объяснить эту парадоксальность фундаментализма, соединение на первый взгляд несоединимого, которое невозможно вывести лишь из противостояния фундаментализма и модернизации / модернизма⁵ или фундаментализма и секуляризации / секуляризма⁶?

Источник этой двуликости или даже многоликости следует искать в самой современности, балансирующей между противоположными полюсами. Не случайно Ю. Хабермас видит в самоотнесенности модерна его главное отличие и качество⁷. Как следствие, мир модерна «испытывает себя одновременно и как мир прогресса, и как мир отчужденного духа. Поэтому первая попытка сформулировать понятие модерна имеет единое начало с критикой модерна»⁸.

² Carpenter J. A. Revive us again: The reawakening of American fundamentalism. — New York: Oxford University Press, 1997. — P. 4.

³ См.: Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. — 1995. — № 4. — С. 154–162.

⁴ Studies in Religious Fundamentalism / Ed. by L. Caplan. — Albany: State University of New York Press, 1987. — P. 22.

⁵ См.: Meyer T. Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne. — Hamburg: Rowohlt Tb., 1989.

⁶ См.: Kepel G. The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. — University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

⁷ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций. — М.: Издательство «Весь Мир», 2008. — С. 12–13.

⁸ Там же. — С. 17.

Современный американский социолог Дж. Александер также акцентирует внимание на амбивалентности модерна. В своей книге «Темная сторона модерна» он раскрывает его через образ двуликого Януса, одно лицо которого обращено в прошлое, а другое — в будущее, который, с одной стороны, рационален и прогрессивен, а с другой стороны, иррационален и консервативен⁹. В силу этого модерн оказывается обреченным на месть силы и власти истоков¹⁰. Его коннотации, в лице эмансипации, релятивизма и перспективы «новой необозримости», неизбежно рождают острую потребность в «основах»¹¹. Поэтому фундаментализм, используя терминологию М. Вебера, служит для модерна своего рода «расколдовыванием» наоборот. Он заставляет современного человека повернуться в сторону «традиции» или «изобретенной традиции», которая демифологизирует модерн¹². Однако это «расколдовывание» модерна осуществляется силами и средствами самого модерна. Поэтому фундаментализм заявляет о себе не просто как продукт рефлексивной современности, а он сам является выражением рефлексивной современности. Иначе говоря, «он возникает из диалектики модерна и является его диалектической реакцией»¹³.

Традиционный (или классический) фундаментализм рождается в американском протестантизме в первой половине XX века в свете вызова, брошенного модернистской теологией («высшая критика») и просвещенческой наукой, которые были восприняты религиозными авторитетами как недопустимое попрание вечных истин, открывающихся через священные тексты. Традиционный (или классический) фундаментализм изначально придерживался антигерменевтической методологии, которая предполагает независимость священного текста и контекста вместе с однозначностью смысла. Поэтому данный тип

⁹ См.: Alexander J. C. *The Dark Side of Modernity*. — Cambridge: Polity Press, 2013.

¹⁰ Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения: философские фрагменты. — М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — С. 53–54.

¹¹ См.: Головушкин Д. А. «Мания основ»: психологические аспекты современного фундаментализма // *Известия Иркутского государственного университета*. Серия: Политология. Религиоведение. — 2022. — Т. 40. — С. 64–70.

¹² Хабермас Ю. *Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций*. — М.: Издательство «Весь Мир», 2008. — С. 120–121, 125–126.

¹³ См.: *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Recourses for a Middle Position* / Ed. by P. Berger. — Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2010. — P. 17–34; Гидденс Э. *Что завтра: фундаментализм или солидарность*. — URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/chto-zavtrafundamentalizm-ili-solidarnost> (дата обращения: 05.08.2025) и др.

фундаментализма определяется еще также как сепаратный фундаментализм, поскольку занимает бескомпромиссную позицию по вопросам вероучительной доктрины и стремится к созданию доктринально чистой церкви, огражденной от любых учений, выходящих за рамки этой доктрины.

Как следствие, вплоть до середины 60-х гг. XX века фундаментализм воспринимался исключительно в границах протестантской матрицы (в протестантской парадигме) и концептуализировался как решительный противник модернизма, секуляризации и современности вообще¹⁴. Однако как справедливо заметил М. Рутвен, фундаментализм уже своим фактом появления продемонстрировал свою современность: «В то время как истинный традиционалист не знает, что он традиционалист, фундаменталист вынужден логикой своего желания защищать традицию и делать стратегический отбор. Текстуальные аномалии либо отрицаются, либо подпадают под герменевтику непогрешимости, благодаря чему бремя доказывания переносится с Бога на человека. Тогда противоречия могут быть объяснены как ошибки в человеческом понимании, а не как противоречия в самом тексте»¹⁵.

Другими словами, традиционный фундаментализм, несмотря на кажущуюся иррациональность и архаичность, уже обращается к рациональности / опирается на радио для того, чтобы из сложной мифологии создать понятную идеологию (не случайно многие историки и социологи рассматривают фундаменталистскую идеологию в терминах социального класса и теории социально-экономической депривации)¹⁶.

В 1970-е гг. фундаментализм выходит за границы дискурса о священных текстах и ортодоксии и активно включается в политику / становится способом подчинения политики высшим религиозным целям. Причиной этой трансформации фундаментализма стал кризис старых идеологических направлений, таких как либерализм, консерватизм, социализм, коммунизм, светский национализм и др., которые уступили место религии в качестве мотива для политической деятельности. Однако у этого пробуждения / «второго рождения» фундаментализма была своя цена. Для того чтобы религия стала самостоятельным актором

¹⁴ См.: Sclater J. R. *Modernist fundamentalism*. — New York: George H. Doran Co., 1926; Vanerlaan E. C. *Fundamentalism versus Modernism*. — New York: The H. W. Wilson Company, 1925 и др.

¹⁵ Ruthven M. *Fundamentalism: The Search for Meaning*. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — P. 66.

¹⁶ См.: Anderson R. M. *Vision Of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. — New York: Oxford University Press, 1979.

в политической борьбе и локомотивом социальных преобразований, фундаменталисты 1970–1990-х гг. отходят от принципа неизменного сохранения религиозной традиции и переходят к практике ее переосмысления и обновления применительно к новым социокультурным условиям. В результате этим радикальным отказом от объективистского понимания традиции, а также акцентом на религиозной политике, использующей государство в качестве инструмента социокультурной трансформации, заявляет о себе «вторая волна» религиозного фундаментализма¹⁷, обозначенная «традиционными» американскими фундаменталистами термином «неофундаментализм». По их мнению, «неофундаментализм» (прежде всего имелось в виду «Моральное большинство» Дж. Фалуэлла) отступил от главного принципа фундаментализма — сепаратизма и стремится «избавиться от репутации фанатизма и культурной узости, не уступая ни на дюйм в вопросах Библии»¹⁸.

С 1980-х гг. термин «неофундаментализм» стал активно использоваться и светскими исследователями, в основном применительно к «Новым христианским правым»¹⁹. Однако его основная миссия заключалась в том, что он зафиксировал качественное изменение самого религиозного фундаментализма и, соответственно, расширение границ его дискурса. Как следствие, это привело к тому, что фундаментализм смог освободиться от «оков» протестантской матрицы. С этого времени он начинает методично обнаруживать себя в других религиях и конфессиях, проникая на «территории», где еще недавно его появление считалось абсурдом.

Действительно, в 1970–1990-е гг. мы наблюдаем активизацию и наступление фундаментализма по всему миру, особенно в странах Азии. На фоне кризиса и распада биполярной системы обращение к основам веры или аутентичной религиозной традиции становится знаменем борьбы с колониальным наследием, средством обретения / сохранения

¹⁷ Выражение «вторая волна» религиозного фундаментализма появляется в «Энциклопедии фундаментализма», вышедшей в 2001 году под редакцией Б. Брasher. См.: *Encyclopedia of Fundamentalism* / Ed. by B. E. Brasher. — New York: Routledge Chapman & Hall, 2001. — P. XVII.

¹⁸ American Council of Christian Churches 72nd Annual Convention, October 22–24, 2013. Hardingville Bible Church, Monroeville, New Jersey. “Resolution on the Danger of Neo-fundamentalism (revised)”. — URL: [resolution-on-neo-fundamentalism-fall-bulletin-format.pdf](#) (дата обращения: 05.08.2025)

¹⁹ См.: Harris H. A. *Fundamentalism and Evangelicals*. — New York: Oxford University Press, 1998. — P. 44–45; Marsden G. M. *Fundamentalism and American Culture*. — New York: Oxford University Press, 2006 и др.

этнорелигиозной и культурной идентичности²⁰. Одновременно в сфере доминирования на Востоке, и в области понимания Востока, Англию и Францию сменяют Соединенные Штаты Америки. Ориентализм, как «западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком»²¹, отныне концептуализируется как «американский стиль доминирования, реструктуризации власти над Востоком»²². В результате исламский интегризм, называвшийся изначально так по аналогии с католическим интегризмом, становится исламским фундаментализмом²³, появляется сикхский фундаментализм, индуистский фундаментализм, фундаментализм в буддизме и др.

Важной особенностью и закономерностью развития фундаментализма в данный период является его соединение / связь с национализмом. Как отмечает индийский политолог и антрополог П. Чаттерджи, по мере нарастания кризиса секуляризма в Индии, многие националистические движения (в частности «Бхаратия Джана Сангх») «стремились использовать или контролировать религию, представляя ее как своего рода культурную сущность “народа” и таким образом позволяя ей выступать в качестве альтернативы западной модели национализма, а также подражать ей»²⁴.

В результате фундаменталистские движения быстро переняли и адаптировали эту практику, позиционируя себя в качестве «ретрансляторов основных маркеров идентичности»²⁵. Сикхи-фундаменталисты стремились создать независимое сикхское государство в индийской провинции Пенджаб и, по сути, являются националистическим сепаратистским движением. Ключевым концептом, вокруг которого формируется феномен индуистского фундаментализма, является индусскость

²⁰ См.: Веер ван дер П. Политическая религия в XXI веке. — URL: <http://idmedina.ru/books/islamic/?2132> (дата обращения: 24.01.2025).

²¹ См.: Саид Э. Ориентализм = Orientalism: Западные концепции Востока. — СПб.: Русский Мир, 2006. — С. 10.

²² Cowden S., Sahgal G. Why Fundamentalism? // Feminist Dissent. — 2017. — № 2. — P. 26.

²³ По аналогии с католическим интегризмом / интегрализмом, фундаменталистские движения в исламе и иудаизме, вплоть до середины 1980-х гг., маркировались как интегристские / интегралистские. В неанглоязычной среде применительно к протестантскому фундаментализму длительное время использовалось понятие «протестантский интегризм».

²⁴ Chatterjee P. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. — Princeton: Princeton University Press, 1993. — P. 224.

²⁵ Cowden S., Sahgal G. Why Fundamentalism? // Feminist Dissent. — 2017. — № 2. — P. 25.

(хиндутва) или идея создания единой индийской нации на основе индуизма («шафранизации») и т. д.

Таким образом, фундаментализм «второй волны» явно демонстрирует необъявленную модернистскую установку. Он делает государство центральным в своих политических амбициях. Отныне государство несет ответственность как за духовную коррупцию, так и за религиозное спасение, а культурные преобразования рассматриваются как подготовка ревностного гражданина. Соответственно, и «вера в нацию» становится выражением религиозных убеждений. Американские фундаменталисты не выявляют противоречия между патриотизмом и религией, потому что Америка — это земля, «заветная с Богом» — при условии, что народ подчиняется Божьему закону. Поэтому для христианских фундаменталистов в США вера в нацию одновременно оправдывает миссию глобальной евангелизации и возрождения американизма. Аналогичным образом на Ближнем Востоке исламские фундаменталисты используют элементы популистского национализма в своем противостоянии блоку власти. Их предложение — это «возрождение» Халифата. Но между исламской федерацией национальных государств, основанной на исламском праве, и возрождением праведного халифата есть большая разница. Как отмечает М. Рутвен, «ссылка на государство как на центральный каркас исламистского политического мышления и действия является сигналом отхода от теорий управления, разработанных в классическую эпоху ислама. Очевидно, что это является результатом диалектики с культурными антагонистами ислама — либерализмом, национализмом и социализмом, и вовлечением исламистских движений в национальные политические процессы»²⁶ Это значит, что так называемый «неофундаментализм» или фундаментализм «второй волны», внешне демонстрируя свой антагонизм секуляризму и национализму, в действительности берет свои политические, социальные и культурные программы у того, чему он противостоит.

Уже в середине 1980-х гг. в мировом фундаментализме наметились тенденции и явления, которые, по словам С. Хардинг, являющейся в настоящее время почетным профессором кафедры антропологии Калифорнийского университета в Санта-Крузе, двигали его на новую, постмодернистскую стадию²⁷. В частности, появление в США таких

²⁶ Ruthven M. *Fundamentalism: The Search for Meaning*. — Oxford: Oxford University Press, 2004. — P. 147.

²⁷ См.: Harding S. *Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other* // *Social Research: An International Quarterly*. — 1991. — Vol. 58, № 2. — P. 373–394.

проектов и движений, как «Христианская реконструкция» и «Христианская идентичность», свидетельствовало о том, что фундаментализм переходит в «более экстремистскую фазу»²⁸. Центральной идеей «Реконструкции» являлось Господство, которое христиане должны были проявить, установив до второго пришествия власть Иисуса на земле. Движение «Христианская идентичность» и по сегодняшний день развивает теологию «превосходства белой расы» и антисемитизма, объединяя в себе целый ряд т. н. «экстремистских церквей», которые стремятся покарать евреев, «смешателей рас» и их сторонников.

В целом, в 1990-е гг., не в последнюю очередь благодаря приходу к власти в США неоконсерваторов, в мире усиливается поляризация и вражда, а обществами усваивается экстремистско-фундаменталистское мышление. Это незамедлительно почувствовали ведущие мыслители и интеллектуалы того времени, такие как Ю. Хабермас, Ф. Фукуяма, Ж. Бодрийяр и др., которые заговорили о скором наступлении трансформационного разлома и нового состояния общества. Этим водоразделом, в т. ч. для религиозного фундаментализма, стали события 11 сентября 2001 года. Не случайно после совершенного теракта Ю. Хабермас заметил, что «террористы позволяют нам уловить фундаменталистские мотивы в их действиях, но они не преследуют какой-то программной цели, выходящей за рамки деструкции и насаждения неуверенности»²⁹. И действительно, если идеолог «Аль-Каиды» Усама бен Ладен использовал язык и идеи египетского фундаменталиста Сайида Кутба (1906–1966) и практически не выходил за рамки традиционного исламского фундаментализма и фундаментализма «второй волны», то исполнители теракта 11 сентября 2001 года, напротив, продемонстрировали совершенно новое качество. Мохаммед Атта, египтянин, пил водку перед тем, как сесть в самолет. Зияд Джара, ливанец, также употреблял спиртное и был завсегдатаем ночных клубов в Гамбурге³⁰.

Отсюда следует второй вопрос: как подобное поведение и образ жизни могут сочетаться с «фундаментальными принципами» ислама? Когда Мухаммад абд-ас-Салам Фарадж, глава каирского отделения

²⁸ Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. — М.: Альпина нон-фикшн, 2017. — С. 414.

²⁹ Хабермас Ю. Расколотый Запад. — М.: Издательство «Весь мир», 2008. — С. 13.

³⁰ Armstrong Karen. September apocalypse: who, why and what next? (part II). — URL: <https://www.theguardian.com/world/2001/oct/13/afghanistan.terrorism11> (дата обращения: 05.08.2025).

исламистской группы «Исламский джихад» и теоретик джихада (автор знаменитой работы «Забытый долг»), готовил покушение на президента Египта Анвара Садата (совершено 6 октября 1981 года), то он давал своим молодым соратникам ответы на вопросы, касающиеся проблем морали: «Приемлемо ли лгать, чтобы сохранить планы в тайне? Что, если вместе с виновными правителями погибнут и оказавшиеся рядом невиновные? ... Можно ли принимать участие в заговоре без родительского дозволения?»³¹ Всего через 20 лет эти вопросы уже не будут иметь никакой цены и никакого смысла. Более того, всего через два дня после террористической атаки на Всемирный торговый центр американские христианские фундаменталисты Дж. Фалуэлл и П. Робертсон выйдут в эфир, чтобы возложить вину за катастрофу на Американский союз защиты гражданских свобод, светских гуманистов, язычников, сторонников аборт, феминисток, лесбиянок и геев³².

Получается, что «новый» фундаментализм и «новые» фундаменталисты нарушают главные священные нормы и нормы религиозной морали — отныне для них нет ничего святого. Поэтому К. Армстронг называет данный вид фундаментализма постфундаментализмом и даже антиномианистическим постфундаментализмом³³. Используя терминологию Ж. Бодрийяра, мы имеем дело с формой обценного / с обценным³⁴.

Порождает это «чудовищное явление» все та же внутренняя диалектическая реакция, но уже позднего (или радикального) модерна, состояние которого характеризуется нигилизмом, абсурдностью и релятивизмом. Поэтому эта диалектика апоретическая. Постфундаментализм отвергает и даже разрушает традицию и на ее месте создает новую, в соответствии с собственным утилитарным проектом. Это сопровождается углублением субъективизации рациональности и радикализацией модернистского импульса, что на уровне идеологии и доктрины приводит к совмещению несовместимого, а значит, и релятивизации заявленных «основ» / «фундаментальных принципов». Не случайно известный мусульманский интеллектуал и востоковед иранского про-

³¹ Цит. по: Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. — М.: Альпина нон-фикшн, 2017. — С. 389.

³² Pat Robertson takes this 9/11 anniversary to remember to hate all the Muslims. — URL: <https://www.dailykos.com/stories/2013/9/11/1238145/-Pat-Robertson-takes-this-9-11-anniversary-to-remember-to-hate-all-the-Muslims> (дата обращения: 05.08.2025).

³³ Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. — М.: Альпина нон-фикшн, 2017. — С. 10–11.

³⁴ Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. — М.: РИПОЛ классик, 2017. — С. 33–96.

исхождения На-вид Кермани называет идеологию «Исламского государства» (организация, деятельность которой запрещена в РФ), представляющую собой смесь салафизма, салафитского джихадизма, суннитского исламистского фундаментализма, ваххабизма и кутбизма³⁵, закатом традиционного исламского консерватизма: «Спонсируемая миллиардами из нефтяной промышленности, эта школа мысли, которая десятилетия пропагандируется в мечетях, в книгах и на телевидении, которая объявляет всех людей других религий еретиками, поносит, терроризирует, унижает и оскорбляет их... То, что такой религиозный фашизм стал мыслим, что ИГ находит столько бойцов и еще больше сочувствующих — это не начало, а скорее конечная точка долгого упадка религиозной мысли»³⁶.

Одновременно с уничтожением традиционных форм религиозной культуры и практики постфундаментализм продвигает стратегию, направленную на превращение религии в ведущий политический инструмент. В отличие от фундаментализма «второй волны», использующего политику для достижения религиозных целей, для последнего религия имеет лишь инструментальное значение. Поэтому сегодня мы наблюдаем активную секуляризацию фундаментализма, в том смысле, что теперь он сводит мифологические космологии к рациональным посторонним ориентирам, уравнивает священное с духом общности — этническим национализмом, супрематистскими формами фашизма, технократическим овладением природой и человеком и др. Поэтому не случайно постфундаментализм также определяют в качестве разновидности политической религии, «которая развивается на основе религии, используя ее для получения или укрепления власти, но которая представляет собой отход от исторических и традиционных форм религии»³⁷. Другими словами, в лице постфундаментализма мы имеем дело с качественно новой идеологией и с качественно новым проектом современности, с ее культурной и гуманистической альтернативой, описываемой и осмысляемой через приставку «пост-», что означает «дальше». А это

³⁵ Bunzel C. From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. The Brookings Project on U. S. Relations with the Islamic World. — URL: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/the-ideology-of-the-islamic-state.pdf> (дата обращения: 24.01.2025).

³⁶ “Freeing Islam from the clutches of the fanatics” — Navid Kermani’s Peace Prize acceptance speech. — URL: <https://qantara.de/artikel/navid-kermanis-frankfurter-friedenspreisrede-den-islam-aus-den-klaunen-der-fanatiker> (дата обращения: 24.01.2025).

³⁷ Cowden S., Sahgal G. Why Fundamentalism? // *Feminist Dissent*. — 2017. — № 2. — P. 20.

значит, что фундаментализм, как «один из модернистских экспериментов»³⁸, продолжается и продолжается, теперь уже как «сохраняющийся и прерывающийся набор глобальных трансформаций»³⁹.

* * *

Поскольку фундаментализм — это продолжающийся эксперимент модерна, к тому же теперь включенный в дискурс постмодерна, то это неизбежно порождает трудности, связанные с его научным изучением. На сегодняшний день можно выделить следующие основные «болевы́е точки» в исследованиях данного феномена, которые делают фундаментализм парадоксальным и трудноуловимым. В то же время они же могут служить ключом к его пониманию и концептуализации.

1. Сложность исследования фундаментализма как раз заключается в двусмысленности и даже многозначности данного феномена, в понимании того, что фундаментализм не является ни само собой разумеющимся явлением, ни одной-единственной парадигмой. Фундаментализм проявляет свою амбивалентность в модернизме, в т. ч. в самых его радикальных формах и имеет множество пересечений со светскими религиями и идеологиями. При этом границы между ними остаются расплывчатыми, вследствие чего возникают пересечения категорий друг с другом и фундаментализм уже не может быть описан и идентифицирован с помощью умозрительного «значимого другого».

2. Очевидно, что понятие «фундаментализм» становится все больше рамочным понятием, которое исследователь может наполнять любым содержанием в зависимости от своих научных целей или идеологических предпочтений. В результате сегодня мы одновременно попадаем и под власть «тирании» языка и термина, а также под власть «тирании» дискурса фундаментализма. Границы фундаментализма либо предельно сужаются до протестантской парадигмы, вплоть до самоидентификации мировоззрения протестантских меньшинств, либо предельно расширяются, до фундаментализации всего. Как следствие, для адекватного понимания фундаментализма нам требуется обнаружение его импульса и специфики в каждой конкретной религии и в каждом конкретном движении. Необходимо говорить о фундаментализмах, поскольку не

³⁸ Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. — М.: Альпина нон-фикшн, 2017. — С. 16.

³⁹ Bhatt C. Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity. — London; Bristol: UCL Press, 1997. — P. 82.

может быть одного всеобъемлющего определения фундаментализма для всех религий и религиозных движений, без учета контекста и времени. Тогда понятие «фундаментализм» превращается в методологический инструмент и «оптику», благодаря которым становится возможной идентификация «семейных сходств» / «родовых признаков» фундаментализмов, а значит, и выход на новую парадигму религиозного фундаментализма.

Очевидно, что дискуссия о сущности, границах и «горизонтах» религиозного фундаментализма будет только расширяться и углубляться. Идущие сегодня в контексте постмодернистского дискурса разговоры о «конце», «уходе» или «смерти фундаментализма», в действительности открывают новые перспективы для дальнейшего исследования данного феномена. Поэтому представленная монография, прежде всего, ориентирует на рефлекссию и призывает к обнаружению / разработке новых нестандартных подходов в области изучения религиозного фундаментализма.



Научное издание

Головушкин Дмитрий Александрович

ДИСКУРСЫ И ПРАКТИКИ
СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОЗНОГО
ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Монография

Директор издательства *А. А. Галат*

Корректор *А. А. Филимонова*

Оператор верстки *Е. М. Денисова*

Дизайнер обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать: 27.11.2025. Формат 60×90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Печать цифровая. Усл. печ. л. 12,5.

Тираж 200 экз. Заказ № 1161

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Издательство Русской христианской гуманитарной академии
имени Ф. М. Достоевского

Тел.: (812) 310-79-29; +7 (981) 699-6595

E-mail: irhga@mail.ru. URL: <https://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134