

---

## ГЛОБАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ПРОТЕСТА В ОБЩЕСТВЕ РИСКА

**Дорошин И. А.**

докторант кафедры социальной и теоретической философии  
СГУ им. Н. Г. Чернышевского,  
доцент кафедры теологии и религиоведения,  
член Российского философского общества.

*E-mail: ivansar@mail.ru*

*Религиозная идентичность оказывается решающим вопросом в цивилизационных сюжетах, которые все более напоминают игровые фабулы. Группы, в которых личность и солидарность выстроены на основе расы, национальности и религии, все громче используют глобальные средства массовой информации для выражения своего недовольства. В отрыве от либеральных ценностей демократия может оказаться удобным инструментом для распространения самого нетерпимого фундаментализма. Глобализацию, как ни парадоксально, подталкивает именно стремление к самоопределению протестных религиозных групп.*

**Ключевые слова:** глобализация, религия, протест, фундаментализм, идентичность, общество риска.

*Religious identity appears to be the determinant factor in the story with civilizations which often resembles a plot of a play. Those groups whose identity and solidarity is based on their race increasingly use global media to declare their dissatisfaction. Without liberal values, democracy can appear a good instrument to disseminate the most intolerant fundamentalism. Globalization, incredible as it may seem, is driven by the very aspiration of protest religious groups to self-determination.*

**Keywords:** globalization, religion, protests, fundamentalism, identity, risk society.

Холодная война была конфликтом между государствами ради увековечивания примата национальной идентичности в мировом сообществе. Но с 1990-х гг. государства, ослабленные в результате глобализации, становятся все менее эффективными в любом принуждении к соответствию или интеграции в национальное сообщество. Риторика все чаще касается цивилизационной идентичности, но без национального фактора это превращается в очередной мифологический сюжет, окончательно сложившийся к нашему времени в концепциях столкновения цивилизаций [Хантингтон 2003], исламофашизма<sup>1</sup> и т. д.

Национальные и религиозные меньшинства оказались способны более эффективно восстановить свою идентичность в качестве реакции на гегемонию внеш-

---

<sup>1</sup> Авторство термина спорное. См.: The New Oxford... 2005.

них культурных сил. Причина этого еще и в том, что государство больше не является двигателем и защитником национальных интересов, а лишь сотрудником с внешними силами [Scholte 2005]. Таким образом, с 1990-х гг. можно утверждать, что основной локус конфликта находится не во взаимоотношениях между государствами, а скорее в столкновении между государством и «субнациональными группами» [Gut 1994]. Следовательно, это больше не предмет только политологических изысканий, но скорее – задача социальной рискологии. Общим эффектом этих событий становится увеличение выраженности культурного разнообразия вопросов национального и межнационального уровня, отправной точкой которого является, вполне естественно, религия: «...религиозный национализм одержал решительную победу над светским национализмом, проявив себя самой динамичной и мощной “идеологией порядка” в ряду подобных идеологий на исходе холодной войны...» [Фукуяма 1993; Juergensmeyer 1993].

Религиозная идентичность оказывается решающим козырем в цивилизационных сюжетах, которые все более напоминают игровые фабулы. Добавление религиозной драмы в конфликт превращает игру в трагедию. После принесения в жертву человека языческое игрище перестает быть детской забавой, также и появление Бога в картине мира делает ее реальность неигровой. Религия – это не надстройка, а дискурс выживания (бихевиоризм). В библейской традиции есть интересный запрет: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, всуе» (Исх. 20:7), возможно, он окажется уместным и в этой теоретической перспективе.

Некоторые видные политические аналитики предлагают вариации на тему цивилизационной драмы. Сэмюэль Хантингтон, например, предлагает идею межцивилизационного конфликта как новой «опасности» для доминирующей силы, заявив, что усилия Запада для продвижения его ценностей демократии и либерализма как общечеловеческих ценностей, для сохранения своего военного превосходства и защиты своих экономических интересов порождают противодействие со стороны других цивилизаций [Хантингтон 2003: 29]. Не колеблясь, он доводит свои аргументы до логического конца, предсказывая, что «следующая мировая война будет войной между цивилизациями» [Там же: 39]. Проблема состоит также в том, что меньшинства или альтернативные западной системы ценностей в условиях глобализации интерпретируют собственную картину мира не как географически или исторически обусловленную, связанную со спецификой среды обитания общности. Даже малые сообщества сегодня претендуют на выражение общечеловеческих ценностей, в том числе из-за роли религиозных мотивов.

Фундаментализм различных видов занимает видное место в конфликтах «культурной реакции». Конфликты будущего станут межкультурными, сосредоточившись прежде всего в сферах религиозного раскола [Фукуяма 1993]. Традиционные группы идентичности в незападных обществах уже были вынуждены защищаться в ходе модернизации своих обществ. Темп и направление изменений в этих сообществах «ускоряет поиск одной, часто мифологизированной истины, на которую могут ссылаться социальные практики и нравы» [Waters 1995: 130]. Это способствует оформлению фундаменталистских религиозных и этнических движений, в основе которых лежат ценностные, но антисовременные системы, не дифференцирующие формы коллективного действия. Это «социально-культурные движения, направленные на реорганизацию всех сфер жизни с точки зрения опре-

деленного набора абсолютных значений» [Lechner 1990: 79]. При этом в системах, как правило, можно наблюдать большую путаницу между абсолютными и абстрактными значениями.

Таким образом, глобализация создает условия для конфронтации между тем, что Бенджамин Барбер назвал «McWorld», и тем, что он определил как «джихад» [Barber 1992]. Он идет дальше, чтобы показать: ни глобализация, ни коммерциализация приходских солидарностей, махаллы и т. д. не служат хорошими предзнаменованиями для демократии. Он выступает с резкой критикой роли религии в качестве одной из причин конфликтов, характеризующих современное фундаменталистское движение, предлагающее «приходское, а не космополитическое, сердитое, а не любящее отношение, обращение в свою веру, а не экуменизм, ревность, а не рациональность, сектантство и этноцентризм, а не универсальность... капризное и измельченное... никакой интеграции» [Там же]. Со многими оппозициями можно не согласиться – ревность и рациональность, прозелитизм и экуменизм и т. д., но общее направление подмечено верно. Это показывает, что глобализация извлекает практически все группы идентичности на планете из их изоляции, толкая в потоки глобальной ойкумены, тем самым вынуждая их по-новому определить себя и многие элементы картины мира.

Глобальный религиозный протест драматизируется пониманием относительности собственной картины мира на фоне глобальных тенденций, рефлексий и т. д. Релятивизация, однако, является процессом, который может включать в себя отклонения, деформацию собственных представлений религиозной общности в сторону фундаментализма. Таким образом, логичнее было бы говорить не о постоянном расширении западного культурного доминирования, против чего, как правило, и выступает религиозный фундаментализм. Это нечто другое. Но фундаментализму свойственна простая пространственная логика, его всплеск совпадает с национальными и этническими «возрождениями». Эта логика не отвечает действительности и поэтому также является источником риска. Современный фундаментализм как порождение самой глобализации – нечто иное. Простым подтверждением тезиса будет активное использование кибертехнологий как группировками Северного Кавказа, в частности последователями Д. Умарова и ликвидированного А. А. Тихомирова, а также группами «ИНН-щиков» – противниками принятия налоговых номеров в христианской среде. При этом М. Уотерс, используя интересный термин, говорит о переходе от «Coca-Colonization» к универсализации западной идеологической и политической концепции [Waters 1995: 130]. Естественно, подобные сочетания напряженности характеризуются высокой конфликтностью.

Как мы видим, глобализация оказывается и созидательным, и разрушительным фактором, но необходимо отличать положительное событие от его же негативных последствий. Концептуальной основой, которая способствует пониманию этой проблемы, может быть теория человеческих потребностей Джона Бертона, разработанная для изучения социальных конфликтов [Burton 1990]. Он поясняет, что при анализе конфликта нужно различать потребности, ценности и интересы. В попытке разрешения споров следует иметь в виду, что только интересы находятся на стадии согласования в краткосрочной перспективе, в то время как значения могут измениться в долгосрочной перспективе – в атмосфере безопасности и недопущения дискриминации, а потребности не могут быть предметом перегово-

воров ни при каких обстоятельствах [Burton 1990: 36–41]. Бертон предполагает, «что существуют ограничения на степень, в которой человеческая личность, действуя по отдельности или в рамках более широкой этнической или национальной общины, может быть социализирована или подвергнута манипуляции», и «что есть человеческие потребности в области развития, которые должны быть удовлетворены и удовлетворяются учреждениями, если эти учреждения стабильны и если общество будет в значительной степени свободно от конфликта» [Ibid.: 32]. Бертон утверждает, что это стало общим состоянием в современных обществах: «Существует в настоящее время широко распространенная обеспокоенность относительно легитимности... Члены движения протеста и террористы происходят из относительно привилегированных классов – это демонстрирует, что существуют особенности обществ всех политических типов, неприемлемые для значительного числа составляющих их людей» [Ibid.: 98]. Поиски легитимности логично приходят к религиозному или псевдорелигиозному обоснованию.

Национальные границы становятся все более неуместными, но все же шествие глобализма отнюдь не триумфально, все также в избытке присутствует ирредентизм [Attali 1991: 117]. Мы живем в мире, который одновременно сокращается и расширяется [Lerche]. Глобальное измерение религиозного протеста предполагает не только масштабное изменение границ, в том числе государственных, – подобное человечество знало и в прошлом. Речь идет о качественном изменении взаимоотношений. В настоящее время термин «ирредентизм» используется для обозначения политики государства, партии или политического движения по объединению народов, наций и этносов [Политический...]. В определении нет важнейшего субъекта, стремящегося к единству – религиозной общности. Феномен выражается в этнической мобилизации, при которой поднимается вопрос о воссоединении территории, на которой проживает ирредента, с титульным государством, в котором их этнос уже составляет большинство. Но подобные же процессы оказываются логикой и религиозной основой протестной динамики. Классические варианты ирредентизма, видимо, уходят в прошлое, поскольку социальная роль государства принципиально меняется. Воссоединение территорий оказывается возможным с государством-проекцией прошлого и желаемого будущего, например «халифатом». «Титульное» государство-проекция может вообще не иметь реальных границ на карте и не нуждаться в них – это не столько «государство», сколько идея, сплавившая светское и духовное. Это скорее социальная общность, объединенная на основе протеста против противоречий светского и «духовного» бытия, лекарство против которого видят в их слиянии. Это особенно характерно для ислама и христианского фундаментализма. Лекарство в религиозном измерении – это, как правило, жертва. Оно амбивалентно – это и усилие покорности, и подвиг любви, но в искаженном виде – экстремизм и оправдание насилия. Христианские церкви прекрасно себя чувствуют в ситуации полицентризма, множества государственных границ и т. д. из-за качественного различия светского и духовного: «Царство Мое не от мира сего... ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:36), хотя, конечно, «...да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:9, 10). Для истории ислама характерны, разумеется, иные устремления к единству.

Из-за значительного увеличения информационного обмена в культуре, попы-

ток крупномасштабной передачи смысла социальных систем и символических форм в киберпространстве мир все больше становится единым уже не только в политическом и экономическом плане, но и с точки зрения глобальной ойкумены устойчивого культурного обмена. Новые условия становятся «умными словами» в лексиконе власти, средств массовой информации и научных кругов. Таков и довольно расплывчатый термин «глобализация». Явления, для описания которых он используется, чрезвычайно разнообразны. Как правило, в гуманитарных исследованиях он указывает лишь на то, что наша жизнь все больше зависит от сил, которые необратимо вышли за рамки «естественных» границ. Все социальные пространства вынуждены воссоздать себя или умереть, а воссоздание на границе жизни и смерти – это уже религиозное поведение.

На данный момент существует серьезное противоречие между тем фактом, что глобализация идет полным ходом, и тем, что существующие в мире структуры не имеют достаточной власти, полномочий и возможностей для регулирования общественных отношений. В этот процесс естественно вмешиваются религиозные авторитеты, обладающие не только необходимым транснациональным авторитетом, но и «валютой» добра – теми самыми «полезными» целями, абсолютными ценностями.

Результаты и последствия глобализации обязательно несправедливы. Это особенно болезненно для общностей, которые акцентируют внимание на проповеди справедливости, тогда как для христианства нет настолько сильных противоречий. Возможно, это объясняет тот факт, что в антиглобалистском антиамериканистском авангарде оказались именно мусульмане как борцы за справедливый уклад жизни. Этот же нюанс, который вроде бы лежит на поверхности, оказывается мотивом манипуляций. По-видимому, стоит поставить вопрос и о глобализации самих религиозных общностей, а не только об участии религиозных общин в указанных процессах. Процесс все больше напоминает описание турбулентности, у него имеется потенциал для создания социальных конфликтов и беспорядков.

Как ни странно, глобализацию стоит квалифицировать скорее как сжатие мира – такую своеобразную мировоззренческую компрессию, которая очень болезненно сказывается именно на сильно локализованных группах и общностях. Этноконфессиональные культурные сплавы в результате сжатия испытывают чудовищное идейное давление. Интенсификация сознания мира в целом, объединенного киберреальностью, усиливает давление. Энтони Гидденс добавляет важное измерение к картине мира, подчеркнув интерактивные и диалектические размеры процесса: глобализацию можно определить как усиление во всем мире социальных отношений, которые связывают далекие места таким образом, что местные события формируются событиями, происходящими на расстоянии многих миль, и наоборот [Giddens 1990: 64]. Это диалектический процесс, потому что такие локальные и глобальные действия могут быть разнонаправленными и дистанцироваться друг от друга, но формируют друг друга. Местные преобразования оказываются неотъемлемой частью глобализации как горизонтальное расширение социальных связей во времени и пространстве [*Ibid.*]. Гомогенизация в концепции общества риска более известна как «макдональдизация» [Ритцер 2011] мирового потребления. Таким образом, у глобальной рациональности есть и темные стороны. Прежде всего ей чужда демократичность религиозных общин, религиозному мировосприятию, в свою очередь, неприемлема абсолютизация экономической

власти<sup>2</sup>, а также многие социальные неудачи.

Глобализация оказывает негативное влияние на качество конфессиональной политики и общественной жизни путем наложения ограничений полномочий органов власти на вмешательство в свою собственную практику. Социальные изменения сами по себе исторически связаны с увеличением уровня конфликта. Глубокое понимание и анализ этой закономерности встречаются уже у П. А. Сорокина в третьем томе классической «Социальной и культурной динамики» под названием флуктуаций социальных отношений, войны и революции [Сорокин 2006: 409–475]. Его исследование двенадцати европейских стран и империй в период с 500 г. до н. э. по 1925 г. н. э. показали, что масштабы «социальной розни» были колоссальны в периоды, когда общество переживало большие перемены мировоззрения, – например, переход от религиозных, «потусторонних» к более светским и материалистическим представлениям. Такие периоды перемен, по определению, переходные и характеризуются конфликтами ценностей и интересов, а также... насилием. Возможно, сегодня в результате мировоззренческого «сжатия» происходят обратные процессы, но характеризующиеся все той же конфликтностью. Таким образом, оказывается, что для социальной стабильности не нужна ни большая «светскость», ни большая «религиозность», как это преподносят с разных сторон правительственные «разрешители» конфликтов, ученые и религиозные авторы вплоть до экстремистских. На то, что их претензии уравновесят друг друга, надежды также нет. Из идей Сорокина можно сделать вывод о том, что рискогенность религиозных общин – это неизбежный побочный продукт глобализации.

Одним из последствий резких изменений в общностях по всему миру является напряженная рефлексия, которая, в свою очередь, вносит свой вклад в конфликтогенность: «Современное общество... имеет *специально* (курсив мой. – И. Д.) рефлексивный характер» [Waters 1995: 51]. Энтони Гидденс также пишет об экспертных системах, об их роли в технократическом стиле гражданской администрации. Рост рефлексивности, однако, подрывает доверие к экспертным системам по всему миру: возникает ощущение, что эксперты либо «провалились», либо не имеют общественного интереса в глубине души. В конце концов «люди просто отказываются принять экспертные заверения об опасности» [Sprybeу 1996: 153]. В том же ключе Джеймс Розенау подробно написал о том, что он называет «глобальным кризисом власти» и его анализ дает представление о характере и масштабах политического конфликта в мире глобализации «постинтернациональной политики». Он объясняет, что в результате мы имеем значительное расширение доступа к информации и общее впечатление уменьшения компетенции или снижения эффективности государственных институтов, граждане теряют «привычку» подчиняться. Если лидеры не в состоянии найти более эффективные средства, чтобы получить поддержку, люди «начинают пересматривать свою лояльность и легитимность лидеров» [Rosenau 1990: 389].

Интернет оказывается лучшим орудием антиглобалиста, а заодно и «антисетью», которая разрушает сложившиеся структуры и социальные сети в реальном мире «офлайн», атомизируя субъекта риска. Особую группу риска представляют

<sup>2</sup> См., например, понятие «мамона» (Мф. 6:24; Лк. 16:13).

религиозно ориентированные киберинтеллектуалы, например «кибермусульмане». Такой термин предлагает Айнур Сибгатуллин в работе «Исламский Интернет» [Сибгатуллин 2010], навеянной работой Р. Сондерса «Национальность: киберрусский» [Сондерс]. Но одинокое существование «кибер»-интеллектуала представляет опасность не только для его личности как мусульманина, но и для уммы в целом. Эта форма нетрадиционной религиозной социализации способна оказывать обратное влияние на сложившуюся традицию поддержания религиозной идентичности в рискогенной реальности.

Итак, подводя итоги, можно констатировать, что мир мгновенно старится. Вспоминается русская отговорка: «Много будешь знать, скоро состаришься» [Писемский 1936]. Дряхлеет он еще и из-за возврата тысячелетних метанарративов. Фундаменталистская молодежь примеряет на себя «седину» древних традиций.

Таким образом, глобализация и просвещает, и умиротворяет, расширяет кругозор и сужает видение, но дает надежды. Другими словами, слишком напоминает религию, недаром именно в глобализации религиозные системы увидели конкурента. Другой парадоксальный эффект усиления глобализации проявляется в том, что при гомогенизации также приобретает знание о социальной неоднородности. Группы, чья личность и солидарность выстроена на основе расы, национальности и религии, стали все громче использовать глобальные средства массовой информации для выражения своего недовольства. К тому же в отрыве от либерализма демократия может оказаться удобным инструментом для распространения нетерпимого фундаментализма [Фукуяма 1993]. Следовательно, глобализацию, как ни парадоксально, подталкивает именно стремление к самоопределению протестных религиозных групп.

### *Литература*

Писемский А. Ф. Тысяча душ / А. Ф. Писемский // Собр. соч.: в 9 т. Т. 3. М.; Л., 1936. (Pisemsky A. F. Thousand of souls / A. F. Pisemsky // Collected works: in 9 vols. Vol. 3. Moscow; Leningrad, 1936).

Политический словарь [Электронный ресурс]. URL: <http://enc-dic.com/politic/Irredentizm-2408.html> (дата обращения: 15.11.11). (Political dictionary [Electronic resource]. URL: <http://enc-dic.com/politic/Irredentizm-2408.html> (Accessed: 15.11.11)).

Ритцер, Дж. Макдональдизация общества. М. : Праксис, 2011. (Ritzer J. McDonaldization of society. Moscow: Praksis, 2011).

Сибгатуллин А. Исламский Интернет. М.; Н. Новгород : Медина, 2010. (Sibgatullin A. Islamic Internet. Moscow; N. Novgorod: Medina, 2010).

Сондерс Р. Национальность: киберрусский [Электронный ресурс]. URL: [www.inosmi.ru/panorama/2004\\_1027/214142.html](http://www.inosmi.ru/panorama/2004_1027/214142.html) (дата обращения: 09.09.11). (Saunders R. Nationality: Cyber-Russian [Electronic resource]. URL: [www.inosmi.ru/panorama/2004\\_1027/214142.html](http://www.inosmi.ru/panorama/2004_1027/214142.html) (Accessed: 09.09.11)).

Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М. : Астрель, 2006. (Sorokin P. A. Social and cultural dynamics. Moscow: Astrel, 2006).

Фукуяма Ф. Будущее фундаментализма [Электронный ресурс]. URL: [www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php](http://www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php) (дата обращения: 19.11.11). (Fukuyama

F. Future of fundamentalism [Electronic resource]. URL: [www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php](http://www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php) (Accessed: 19.11.11)).

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. (Huntington S. Clash of civilizations. Moscow: AST, 2003).

Attali J. Millenium: Winners and Losers in the Coming World Order. New York : Times Books, 1991.

Barber B. R. Jihad vs McWorld // The Atlantic Monthly. 1992. March.

Burton J. Conflict: Resolution and Provention. N. Y. : St. Martin's Press, 1990.

Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge : Polity Press, 1990.

Gurr T. R. Peoples against States: Ethnopolitical Conflict and the Changing World System // International Studies Quarterly. 1994. Vol. 38. September.

Juergensmeyer M. The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State. Berkeley : University of California Press, 1993.

Lechner F. Fundamentalism Revisited. New Brunswick : Transaction, 1990.

Lerche Ch. O. The Conflicts of Globalization [Электронный ресурс]. URL: [http://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol3\\_1/learch.htm](http://www.gmu.edu/programs/icar/ijps/vol3_1/learch.htm) (дата обращения: 15.11.2011).

Rosenau J. Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1990.

Scholte J. A. Globalization. A Critical Introduction. N. Y. : Palgrave Macmillian, 2005.

Spybey T. Globalization and World Society. Cambridge U.K. : Polity Press, 1996.

The New Oxford American Dictionary / Ed. by E. McKean. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford University Press, 2005 [Электронный ресурс]. URL: <http://oxforddictionaries.com> (дата обращения: 19.11.2011).

Waters M. Globalization. London : Routledge, 1995.