

ПОТЕНЦИАЛ НЕКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ФОРМ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ПРОТИВОДЕЙСТВИИ РЕЛИГИОЗНОМУ ЭКСТРЕМИЗМУ



Владимир Дунаев

Основной тезис статьи заключается в обосновании положения о несостоятельности стратегии противодействия религиозному экстремизму, опирающейся на собственные принципы конфессиональной религии в любых ее формах. Это положение выводится из проводимого автором анализа: а) герменевтики и б) социологии конфессиональной идентификации как способа мировоззренческого самоопределения личности и социальных общностей в современном мире. Соответственно, ставится вопрос о необходимости привлечения потенциала неконфессиональных (более определенно: вне-теистических, секулярных) форм мировоззрения к противодействию религиозному терроризму и экстремизму.

1. Герменевтика конфессионально-религиозной идентичности

Религия – одна из основных и наиболее устойчивых культурно-символических форм мировоззренческой, экзистенциальной, социально-психологической идентичности личности и человеческих сообществ, выработанных в процессе исторического генезиса человечества. Религиозная вера сохраняет качество своей практически-истинной универсальности и в структуре мировоззренческих ценностей современного мира. Для множества людей религия является тем духовным камертоном, по которому настраивается все их существование. Религиозная вера дает человеку беспрецедентную по отношению к прочим типам мироотношения возможность онтологически утвердиться в абсолютном, возвыситься над неразберихой житейских ситуаций и бросить взгляд на свое мирское существование в его смысловом целом с некоей надмирной точки зрения.

Однако специфика духовной ситуации человека в современном мире состоит в том, что цивилизационно-исторические предпосылки онтологической, ценностно-смысловой, психологической *естественности* конфессионально-религиозного образа мысли сегодня необратимо утрачены. Современный человек поставлен перед необходимостью самостоятельно вырабатывать свою собственную индивидуализированную многомерность в условиях кризиса традиционного типа мировоззренческой идентичности, когда «общей главенствующей тенденцией является все возрастающая самостоятельность религиозно конституируемой субъективности, ее самообоснованность, ее все более слабая привязанность к традиционному содержанию откровения» [1].

Я как духовное средоточие личности обладает свободой не только по отношению к любому предметному наполнению своего сознания, но и по отношению к собственному мировоззрению, убеждениям, идеям, ценностям. Рефлексивный интервал между личностью и ее мировоззрением, таинственная способность личности соблюдать дистанцию по отношению к собственному внутреннему миру есть онтологическое основание того, что получило имя «свободомыслие». Свободомыслие – это не толерантность к инакомыслию, но свобода мировоззренческого самоопределения, истоком которой является разумная духовность.

Если человек, – по словам К. Маркса, – как раб к скамье галеры, прикован к своим идеям, если его сознание и воля находятся под тотальным прессингом их непререкаемой власти над жизнью и смертью, то это означает, что он внутренне предуготовлен собственной экзистенциальной катастрофой к самым бесчеловечным формам фанатичного служения идеям и демонстрации своей верности им. Такой человек становится идеальным объектом и проводником стратегии идеологической и политической эксплуатации религиозно-мировоззренческого фундаментализма.

В социально-психологическом анализе религиозного сознания проступают контуры парадоксальности самоутверждения индивида в религиозной вере. Религиозная вера, осмысленная в ее собственных категориях, создает онтологически-герменевтический круг. Акт свободной веры, лишенный теологической специфики, есть частный случай свободы выбора, свободы личностного мировоззренческого самоопределения. Объект же религиозной веры тождествен ее обоснованию: то, *во что* я верю, это и есть то, *с помощью чего* я верю, *что дает* мне веру. Следовательно, не я распоряжаюсь собственной верой, принятой мною как ее автономным субъектом, но лишь Бог дает мне то, что начинает распоряжаться мною. «То, что «распоряжается» человеком, приходит к нему, а не исходит от него» [2]. В этом смысле принцип «оправдания верой» не нуждается в «тяжком труде мышления» (П. Рикёр): «*Sacrificium intellectus... теперь идет рука об руку с верой*». Если между мной и объектом моей веры возникает некий рефлексивный дифференциал, то, в соответствии с приведенной онтологически-герменевтической формулой религиозной веры, я не только теряю веру, но и теряю ее объект – Бога.

Сёрен Кьеркегор говорит, что философскую форму движения к абсолютному смыслу, основу которого составляет самоотречение от всех конечных смыслов и ценностей, он вполне может понять и осуществить. Но вот движение религиозной веры абсолютно непостижимо для любого типа рефлексии. Веру невозможно освоить эстетически или этически, она остается вечным парадоксом для мышления. Верить – это вовсе не то же самое, что признавать нечто за абсолютную истину. Нельзя верить в таблицу умножения или химические формулы. Вера есть не просто самое парадоксальное из всего, что может быть помыслено, но она настолько парадоксальна, что ее вообще нельзя помыслить. Вера становится ущербной, симулирует сама себя, если мнит себя знанием. Доказывание истинности веры как состояния души, равно как и волевое решение заронить в свою душу зерна веры, психологически и логически нелепы.

С точки зрения этической ветхозаветный Авраам должен быть исторгнут и осужден как убийца. Но нравственные абсолюты недействительны в мире веры, где единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, стоит в абсолютном отношении к абсолютному. Нельзя найти никакого иного соприкосновения между действиями Авраама и всеобщим, помимо того, что Авраам переступает это всеобщее. С. Кьеркегор настаивал, что в религиозной вере индивид ставит себя в абсолютное отношение к абсолютному *вне опоры на любые нормы всеобщего*. «Вера – это как раз тот парадокс, что единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего... стоит в абсолютном отношении к абсолютному» [3].

Подобная позиция не может быть опосредствована, – ведь всякое опосредствование совершается силой всеобщего, – а потому остается парадоксом, непостижимым для мышления. Вопрос о том, *как происходит становление-в-вере, как стать Авраамом и утвердиться в вере на высоте чистоты его религиозного подвига*, решается С. Кьеркегором в том смысле, что для этого необходимо обесценить, обесмыслить, онтологически превзойти интеллектуальную, эстетическую и этическую сферы экзистенциального опыта, стать своего рода психоавтоматом веры, шагающим к блаженству спасения верой сквозь экзальтацию, безумие и преступление. То есть формула одного из героев-идеологов Ф.М. Достоевского: «Если Бога нет, то все дозволено», обращается в формулу: «Все дозволено, если есть Бог и вера в Него».

Кьеркегор показывает фундаментальное различие между этическим и религиозным, показывает невозможность как этического обоснования религии, так и религиозного обоснования этики. С. Кьеркегор не только разграничивает три экзистенциальные сферы – эстетическую, этическую и религиозную, – но и, так сказать, выстраивает в промежуточных пространствах между ними блокпосты, заселяя их марионетками-комментаторами. Через блокпост, ведущий в религиозную сферу, нельзя пройти с мандатами, выданными начальством этической и эстетической сфер. Поэтому коммуникативная стратегия письма Кьеркегора и заключается в том, чтобы обманом или контрабандой втянуть читателя в истину религиозной сферы, легальный доступ куда дает лишь становление в вере через абсурд.

«Смысловые идентичности (эмпирические объекты, символы, знаки, цифры, предложения и т. д.) могут порождаться лишь рекурсивно» [4]. Однако С. Кьеркегор настаивает на том, что переход из одной сферы или с одного уровня экзистенциального бытия на другой возможен только как прыжок, прорыв к качественно иному плану онтологии, а не по модели рекурсивных структур.

«Происходящее с Авраамом не подчиняется нормативной оценке, а если все-таки такая оценка производится, то сфера проторелигиозного опыта наделяется знаками безумия, преступления и абсурда. Однако вера Авраама постижима именно в силу ее абсурда, а не в силу истины или лжи» [5].

Как показывает В.А. Подорога, коммуникативная стратегия С. Кьеркегора заключается в том, чтобы рефлексия постепенно и методично расширяла все попытки читателя понять, рационально освоить событие веры, обрести рефлексивную дистанцию по отношению к нему. «Подлинный шок», испытываемый читателем гениального текста С. Кьеркегора, производит не сам поступок Авраама, а то, что этот поступок не может быть рефлексивно-этически освоен. И лишь непонимание этого поступка, невозможность его рационализировать на языке этики или философии, открывает возможность пройти священный текст-испытание без того, чтобы свести религиозный подвиг Авраама к безумию, преступлению или кощунству.

М. Хайдеггер, солидарный в понимании соотношения веры и философской рефлексии с Кьеркегором, говорит: «Христианская философия» остается вещью еще более нелепой, чем идея квадратного круга. Квадрат и круг еще сходятся в том, что они пространственные фигуры, тогда как христианская вера и философия разделены пропастью» [6]. Вообще необходимо сказать, что понятие «религиозная философия» в определенном смысле является *contradictio in adjecto*. Философия не может быть религиозной, научной, гуманистической, атеистической и т. д., т. е. не может подчинять свойственный ей тип духовно-интеллектуальной деятельности ограничениям и требованиям, налагаемым на мировоззренческие интуиции иными, чем сама философия, картинами мира. Например, в русской метафизике всеединства неустранимость различия между философией и богословием, невозможность возвращения к «шокирующему александрийскому промискуиту» (Ж. Деррида) явилась истоком колоссального внутреннего напряжения, поиска форм и способов синтеза философской и богословской составляющих цельного мировоззрения. На самом деле этот путь ведет к таким аберрациям «философского» сознания, которые, разрушая само основание философии как критического самообращения разума, создают смысловое пространство, особенностью которого становится *невозможность* актуализации собственных возможностей как философской рефлексии, так и конфессиональной веры. «Христианская философия», «исламская философия» и т. п. есть, по сути дела, облечение богословия в философскую фразеологию, придание ему философского дизайна. Другое дело, что суждения, формулируемые по правилам философского синтаксиса, могут выполняться в терминологии, свойственной религиозному (художественному, моральному, социально-политическому и т. д.) языку.

«Религиозная философия» разрушает и богословие, и философию под видом их объединения на основе конфессионального догмата. Владимир Лосский отмечает: церковь «всегда вполне свободно пользуется философией и другими науками с апологетическими целями, но она никогда не защищает эти относительные и изменчивые истины» [7]. В традициях православного богословия представлена и еще более принципиальная позиция: «Что до великого православного мистика XIV в. Григория Паламы, то он выступал против допущения *какой бы то ни было* языческой философии в зону собственно богословской работы» [8]. Бог Откровения не есть Бог философов. Еще Паскаль указал на глубочайшее различие между «Богом Авраама, Исаака и Иакова» и «богом Философов и Ученых». Философская идея Бога есть часть, порождение и вывод философской системы и существует лишь в связи со всеми идеями учения и самой этой связью. Соответственным образом интерпретируется и сам религиозный опыт. С.Н. Булгаков подчеркивает: для философии Бог

есть проблема, а не данность, и поэтому она свободна от какого бы то ни было религиозного опыта, и лишь в мышлении есть тот свет, в котором логически возникают Бог, человек, мир [9]. Владимир Лосский, один из наиболее авторитетных православных богословов, утверждает: Церковь «должна была бороться... и всегда будет бороться с учениями, которые, восставая на непознаваемость Бога, подменяют философскими понятиями опытное познание сокровенных глубин Божиих... Нет философии «более» или «менее» христианской... ибо христианство – не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но, прежде всего, общение с живым Богом» [10].

С православными богословами в этом вопросе солидарен и виднейший представитель томистской философии – Жак Маритен: «Свою специфику философия... черпает из самой себя, идет ли речь о голове язычника или голове христианина». Философия по своей сущности «не зависит от христианской веры ни в своем предмете, ни в принципах, ни в методах» [11].

В догматах Церкви следует видеть, прежде всего, их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые бы подменяли духовные реальности. Поэтому постулат Тертуллиана об абсурдности веры принадлежит к существу религиозного самосознания. С точки зрения дискурсивного мышления как догматы, так и рассудочная инвентаризация сверхрассудочного откровения догматическим богословием, алогичны, абсурдны. Но и само богословие должно столь же категорически настаивать на логической иррелевантности догматов:

«... во всякой «позитивной» теологии верующий достигает того пункта, где имеет силу положение Августина: «Credo non quid, sed quia absurdum est». Способность к подобному виртуозному акту «принесения в жертву интеллекта» есть главнейший признак позитивно-религиозного человека» [12].

Принципиальная ограниченность религии состоит не в содержании провозглашаемых ценностей, а в том, что сама форма религиозной догмы снимает задачу самостоятельной выработки мировоззренческих ориентиров. Религиозные системы движутся в абсолютных координатах ортодоксии и ереси, по логике, исключаящей дизъюнкции. Поэтому человек не может идентифицировать себя в контекстах более чем одной из систем верований и действий. М.М. Бахтин указывал, что монологизм – это отрицание равноправности сознаний в отношении к истине, когда от другого не ждут такого ответа, который мог бы все изменить в мире моего сознания. Монологизм – это позиция снисходительного либо заносчивого превосходства знающего «последнее Слово» над высказывающими «предпоследние слова» (В.В. Зеньковский). Верующий человек не нуждается в диалоге с иноверцами в пределах собственно веры. Поэтому структура диалога, состоящая во взаиморазвитии и взаимокоррекции позиций, ссыхается до принципа веротерпимости. Разумеется, веротерпимость – ценное качество религиозного сознания, противостоящее религиозному фанатизму. Но не веротерпимость и

конфессиональная толерантность, а внеконфессиональное свободомыслие в том строгом смысле этого слова, который был очерчен выше, является условием возможности и полем мировоззренческого диалога.

2. Стратификации социального пространства религиозной жизни: Церковь, секта, умма

Иудаизм, христианство, ислам являются тремя формами авраамической религии спасения. Центральная роль веры Авраама-Ибрагима в Единого Бога и разрушения им языческого многобожия в особенности подчеркнута в исламе. Мухамед Талби пишет: «В символе жертвоприношения, совершенного Авраамом, заключен глубочайший смысл ислама» [13].

Исламские теологи настойчиво пытаются дать этическую мотивировку подвигу веры Авраама. Как известно из истории Адама и Евы, способность к различению добра и зла была приобретена ценой грехопадения, стала первым кризисом веры и актом ее десаκραлизации. Соответственно, своим поступком Авраам подтверждает, что он совершил обратное движение, покинул сферу этического и перешел «по ту сторону добра и зла», в область, где отсутствует координата нравственного измерения мыслей и поступков:

«Вступающий в событие веры... лишается способности к различению добра и зла... Авраам на пути к высшей религиозности, отдавая себя голосу-команде Бога, проходит три стадии: становится преступником (ведь он пытается убить человека), впадает в безумие (ведь только безумный способен посягнуть на жизнь собственного сына), и, наконец, обретает силу рыцаря веры» [14].

Сопоставим два текста: первый – цитата из докторской диссертации Г.К. Курмангалиевой. Второй – информация Агентства Tengrinews от 2.12.2011 г.:

<p>«В личности Авраама проявили себя и сошлись в единстве, казалось бы, противоположные и несовместимые друг с другом качества души – глубочайшая любовь и преданность человека Богу, демонстрирующие его послушание и покорность, и сила бунтаря, демонстрирующая непокорный нрав человека, восставшего против идолопоклонничества и сокрушившего его храм» [15].</p>	<p>Житель Атырау, 1989 года рождения, пытался разрушить могилу аулие Сары-Ата, чтобы все верующие молились только Аллаху. На прибывших полицейских и сотрудников спецназа мужчина бросился с топором. Полицейским удалось задержать вандала. Сейчас решается вопрос о возбуждении по факту случившегося уголовного дела по статьям «Вандализм» и «Покушение на убийство» [16].</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Конечно же, есть принципиальная разница между Авраамом, с которым Бог говорил напрямую, и современными фундаменталистами. Однако, как видим, фактически один и тот же психологический тип личности и одни и те же поступки поставлены в контекст двух «конфликтующих интерпретаций» (П. Рикёр), одна из которых дается религиозной философией,

а другая – Уголовным кодексом. Действия вандала из Атырау могут быть оправданы и получить санкцию как действий, богоугодных с точки зрения некоторых форм религиозного мировоззрения, прежде всего – религиозного фундаментализма. Умеренные формы религиозной веры, признающие необходимость адаптации религии к современным условиям жизни, к ее политико-правовым и культурным формам, не могут стать *принципиальной* основой осуждения подобного рода действий. Ведь радикализм веры и доведение религиозной экзальтации до самых крайних форм «патетической бесчеловечности» (М. Вебер) – это тот самый принцип, который воплотил в своей личности ни кто иной, как «отец веры» – Авраам. В этом плане внеконфессиональная этика, не возводящая нормы нравственности к трансцендентному источнику ценностей, может стать реальным противовесом радикализации веры адептами ее чистоты. П. Рикёр, раскрывая смысл тезиса о «религиозном значении атеизма», видит его в том, что атеизм расчищает место для нового типа веры – пост-религиозной веры, или веры пост-религиозной эпохи. Новый тип веры находит и соответствующие себе способы социологической объективации.

Для выработки действенных способов противостояния религиозному экстремизму важно понять секту как особый социологический тип, который также находится в русле Евангелия, как и Церковь, избавив слово «секта» от его применения в качестве оценочного суждения. В современном мире сосуществование и конфликт Церкви и секты становятся способом стратификации социального пространства частной и публичной религиозной жизни.

В ходе развития идеи об объективном священном достоянии, переданном Божественным Откровением, Евангелие стало Церковью; разработка идеи абсолютно личной религии привела к обращению Евангелия в секту. Социологическое различие между церковью и сектой М. Вебер и Э. Трельч видят в следующих характеристиках:

Церковь, по преимуществу, консервативна, не только принимает мирской порядок, видя в нем опору и защиту, но и включается в него, участвует в его поддержке и развитии. Церковная аскеза не имеет смысла отрицания мирской жизни или враждебности к ней, но, скорее, дружественный миру опыт достижения добродетели. Поскольку Церковь стремится управлять миром, то и мир включается в управление Церковью.

Секты – это, по преимуществу, небольшие группы людей, которые ставят своей целью внутреннее совершенство личности. По отношению к государству они занимают позицию либо индифферентности, либо активного неприятия. Взывая к Нагорной проповеди, секты рассматривают аскезу как противостояние Царства Божьего всем порядкам мира и его властям, к которым они относят и по мирским меркам скроенную церковь. В этом плане характерными чертами социальной позиции церкви и секты становятся, соответственно, компромисс и радикализм.

Э. Трелья подчеркивает, что в современном государственно-церковном праве секты как некие побочные, страдающие односторонностью, неполноценные типы религиозных общин, обладают меньшими правами и привилегиями, чем официальные, господствующие церкви, получающие мощную государственную поддержку. Между тем, с точки зрения собственных принципов христианского вероучения, ситуация во многом выглядит иначе. В сектах – в силу их принципиальной неозабоченности социальным миром, государством, культурой, приверженности изначальному радикализму религиозного идеала – обретают актуальность многие существенные мотивы Евангелия и идеи первоначального христианства, которые остаются недостаточно представленными или даже подавленными в официальной Церкви.

Массовая Церковь утверждает себя как институт, ведающий, в качестве верховной духовной власти, божественной милостью, хранительницей дара искупления и благодати. Сектами утверждается личная этико-религиозная ответственность, непосредственность личных религиозных отношений, в основе которых лежат лишь пример и закон Христа. Секты, теряя в универсализме, в духовном размахе религиозного опыта (диверсификация техник проповеди и душеспасения в современной Церкви простирается от мистического фидеизма и теологической рационализации до магической обрядовости), практикуют гораздо большую интенсивность индивидуальной, личностной религиозной жизни. «Церковь подчеркивает и объективирует идею благодати, секта выделяет и реализует идею субъективной святости» [17].

Социологическая сущность Церкви вытекает из ее статуса института, который гарантированно сохраняет всю свою божественную святость безотносительно к качествам обслуживающих его лиц. «Священство и иерархия как хранительница традиции, евхаристической благодати и юрисдикции даже в случае личной негодности священника представляют какую-то объективную сокровищницу благодати» [18], из которой проистекают все субъективные воздействия ее чудесной целительной силы, под которые могут, в принципе, подпасть все индивиды. Тезис «*extra ecclesiam nulla salus*» («вне Церкви нет спасения») выражает радикально универсалистские устремления Церкви.

В противоположность институциональному принципу организации Церкви, секта представляет собой общность, основанную на личной ответственности и соучастии каждого, кто примыкает к ней, в поддержании определенного, чисто религиозного жизненного уклада. Фактически секта воспроизводит буквально понятое отношение к миру Иисуса как принцип повседневной практики, в то время как Церковь удерживает ценности аскезы, коммунитаризма и предельного напряжения братской любви первоначального христианства и Нагорной проповеди лишь для особых ситуаций и состояний. В секту, как отгородившуюся от мира общность, не попадают автоматически, с рождения (или с акта крещения младенцев или известной операции).

«Принадлежность к секте – в противоположность принадлежности к церкви, которая «дана» человеку от «рождения», – является своего рода нравственным (прежде всего, в деловом отношении) аттестатом личности. «Церковь» – ни что иное, как учреждение по дарованию благодати... принадлежность к церкви (по идее) обязательна и сама по себе ни в коей степени не характеризует моральные качества прихожан. «Секта» же, напротив, является волонтаристским объединением лишь достойных (по идее) в религиозно-этическом отношении людей» [19].

В феномене гипертрофированной социальной значимости в США протестантских сектантских общин – анабаптистов, меннонитов, баптистов, квакеров и т. п. – с их принципом «believers' church» («Церкви верующих», т. е. объединения, состав которого строго ограничен «истинными» христианами), М. Вебер не без основания усматривает процесс секуляризации, подчинения религиозности буржуазно-капиталистическому деловому этосу. В отличие от католической церкви как института *универсальной* благодати, протестантские секты путем строгого отбора и воспитания, методической регламентации жизни создавали специфический тип морали среднего сословия. Особенностью сект является то, что вся община, существующая на началах самоуправления и автономии от какой-либо административной церковной инстанции, держала солидарный ответ перед Богом за чистоту причастия святым дарам, за недопущение к обряду причащения недостойных и неблагочестивых. Именно на этом обосновывался их бескомпромиссный радикализм, отличающий секты как от католической церкви, так и от официальных церквей Реформации.

Если проинтерпретировать выявленное М. Вебером и Э. Трельчем различие Церкви и секты в социально-политических категориях (а правомерность такой интерпретации не вызывает особых сомнений в современном тотально политизированном мире, где политика затрагивает всех и каждого, формируя мир повседневных практик, строй категорий восприятия и мышления, принимая на себя функции мировоззренческого оснащения и социализации личности, в том числе, через институты церкви и школы), то вырисовывается примерно следующая схема:

1. Церковная организация с ее институционализацией и иерархией структурно и функционально тяготеет к административно-бюрократическим учреждениям государства. Секты в топологии социального пространства смещены к тому полюсу, который образуют свободно создаваемые институты, ассоциации, общественные движения и т. д. гражданского общества.

2. Универсалистские устремления Церкви сродни тоталитаризму национально-государственной идеологии и принципу гражданской идентичности. Партикуляризм сект воспроизводит в религиозной сфере пестроту форм идентичности и стратификации социальных групп: этнических, профессионально-статусных, культурных и т. д.

Пьер Бурдьё, рассматривающий поле религии как специфический *рынок ценностей спасения*, пишет: «... ради упрочения своего положения *Церковь* стремится преградить доступ на рынок новых предприятий по спасению, таких, как, например, секты или любые формы религиозных общин». Церковь стремится сохранить и упрочить свою монополию на капитал сакраментальной благодати как инструмент власти над мирянами. Секты же своим существованием бросают вызов этой монополии Церкви на ценности и инструменты спасения. При этом сектам «приходится осуществлять *первоначальное накопление религиозного капитала*». Ведь «пророк» или основатель секты выступает «как независимый предприниматель, стремящийся к производству и распределению ценностей спасения нового образца, способных обесценить старые, в отсутствие начального капитала или какого бы то ни было залога или иной гарантии, нежели его «личность» [20].

В соответствии с принципиально различным типом позиционирования Церкви и секты, в поле религии стоят и такие особенности сект, как более или менее радикальный протест против монополизма церковной иерархии на осуществление духовной власти, отказ от институциональной благодати (в том числе, от Таинств богослужебной практики Церкви), прямое самоуправление сектантских «малых предприятий спасения», право каждого индивида на религиозное самоопределение и т. д. Отсюда недолго путь «до экстремистских требований полной демократии в распределении «дара благодати» [21].

В этом плане не удивительно, что сектантская приватизация религии стала наиболее характерной чертой религиозной жизни США. Большинство американцев считают, что религия – дело индивидуальное, что человек приходит к своим религиозным убеждениям независимо от церкви («Даже когда я не принадлежала к церкви, я знала, что мои отношения с Богом в порядке», – заявляет одна из респонденток проведенного Р. Беллой социологического исследования [22]), поэтому традиционная модель распределения компетенций Церкви и секты оказывается как бы перевернутой.

Совершенно иную картину, нежели противостояния и компромиссы Церкви и сект в иудео-христианской культуре Запада, представляет собой синкретизм церкви и секты в мире ислама. Умма, как тип религиозной общности, не имеет единого религиозного центра, что отличает ее от Церкви. Вместе с тем, умма не приемлет различия между религиозной и мирской жизнью, что отличает ее от секты. Поэтому консолидация уммы в принципе не может основываться на характерном для сект квази-религиозном индивидуализме и принципах светской морали, как и подчиняться рационально-легальному (административно-бюрократическому) типу управления (например, того же ДУМК).

Теократические устремления свойственны не только политическому исламу и архаическим формам его вероучения, возрождаемым фундаменталистами, но вытекают из социологической специфики и принципов организации общности верующих в исламе. Это обстоятельство имеет первостепенную важность при разработке стратегии и конкретных мер противодействия религиозному экстремизму в Казахстане. Соответственно, особенно актуальной становится задача привлечения потенциала неконфессиональных типов мировоззрения к противодействию именно исламским формам религиозного терроризма и экстремизма.

* * *

Проведенный анализ позволяет сделать общий вывод о том, что для повышения действенности профилактики религиозного экстремизма необходимо перенести акцент с 1) противопоставления ценностей так называемых традиционных религий и фундаменталистских религиозных течений и с 2) развития культуры толерантности (веротерпимости) на 1) разъяснение ценностей свободомыслия и 2) на воспитание культуры критически-рефлексивного мышления. В частности, под этим углом зрения должны быть пересмотрены школьные и вузовские программы религиоведения.

Литература

1. Лукач Д. Повседневная жизнь, частный индивид и религиозная потребность // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект пресс, 1996. – С. 406.
2. Рикёр П. Религия и вера // Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М.: Искусство, 1996. – С. 134.
3. Кьеркегор С. Страх и трепет // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 54–55.
4. Луман Н. Общество как социальная система. – М.: Логос, 2004. – С. 47.
5. Подорога В.А. Выражение и смысл. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 32.
6. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 113.
7. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – Киев: Путь к истине, 1991. – С. 162.
8. Аверинцев С.С. Мировоззренческий стиль: подступы к явлению Лосева // Вопросы философии. – 1993. – № 9. – С. 19.
9. См.: Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 70.
10. Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви. – С. 114, 121.
11. Маритен Ж. О христианской философии // Маритен Ж. Знание и мудрость. – М.: Научный мир, 1999. – С. 142, 143.
12. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 733.
13. Мухамед Талби. Вера Авраама и мусульманская вера // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. Хрестоматия. – М.: Библийско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2000. – С. 198, 196.
14. Подорога В.А. Выражение и смысл. – С. 62–63.
15. Курмангалиева Г.К. Тип рациональности в восточном перипатетизме. Дисс... докт. филос. наук. – Алматы, 2010. – С. 49–50.
16. <http://tengrinews.kz/>, 2 декабря 2011, 13:35.
17. Трёлъч Э. Церковь и секта // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект пресс, 1996. – С. 233.

18. Там же. – С. 233.

19. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 278.

20. Бурдьё П. Генезис и структура поля религии // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 2007. – С. 41, 43.

21. Там же. – С. 49.

22. Белла Р. Религиозный индивидуализм и религиозный плюрализм // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект пресс, 1996. – С. 682.

Түйін

Дунаев В.Ю. Діни экстремизмге қарсы тұрудағы дүниетанымның конфессионалды емес формаларының потенциалы

Мақаланың негізгі тезисі діни экстремизмге қарсы тұрудағы конфессиялық діннің өз принциптеріне сүйенетін стратегиясының жеткіліксіздігі туралы қағиданы негіздеу болып табылады. Бұл қағида автордың: а) герменевтикаға және б) қазіргі әлемдегі жеке тұлға мен әлеуметтік қауымдастықтардың дүниетанымдық тұрғыдан өзін-өзі анықтау тәсілі ретіндегі конфессионалдық бірегейлену әлеуметтануына негізделеді. Соған сәйкес дүниетанымның конфессионалдық емес (анығырақ айтқанда: теистіктен тыс, секулярлық) формаларының потенциалын діни экстремизм мен терроризмге қарсы қоюдың қажеттілігі туралы мәселе көтеріледі.

Summary

Dunaev V.Yu. Potentiality of Non-Confessional Forms of World Outlook in Counteraction of Religious Extremism

The main thesis of the article is in the reason of insolvency of the strategy of counteraction to religious extremism if it is based on its own principles of confessional religion in any of its forms. This thesis is deducted from author's analysis of: a) hermeneutics and b) sociology of confessional identification as a way of outlook's self-determination of person and social communities in contemporary world. Accordingly it is put the question of necessity of mobilization potentiality of non-confessional forms of outlook (more strictly: out-theistic, secular) to counteraction of religious terrorism and extremism.