

Фундаментализм и проблема идентичности: социально-психологические заметки с точки зрения теолога*

К. Плауль

Университет им. Мартина Лютера,
Германия, 06108, Галле, Университетплатц, 10

Для цитирования: Плауль К. Фундаментализм и проблема идентичности: социально-психологические заметки с точки зрения теолога // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 3. С. 441–456. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.304>

Статья посвящена анализу фундаментализма как определенной установке — религиозной, а также нерелигиозной — в перспективе конструирования идентичности. С эмпирической точки зрения фундаментализм представляется распространенным сегодня феноменом. В статье утверждается, что принципиальная возможность фундаментализма имеет свои корни в социокультурных структурах современности. Конечно, фундаменталистские позиции не являются обязательными, но они вписаны в эти структуры как постоянная опция. В области конструирования идентичности связь между фундаментализмом и современной жизнью особенно хорошо видна. Объясняется это тем, что в современных условиях в процессе формирования идентичности не только открываются новые возможности, но и возникают свои риски и проблемы. Именно это и оказывается тем мотивом, который подвигает фундаменталистов конструировать специфическую идентичность. Стараясь пролить свет на указанный комплекс проблем, автор ссылается на идеи классической социальной психологии (Дильтей, Мид, Хофштэттер, Гофман, Краппман), используя их для своего анализа. В силу тесной связи между фундаментализмом и религией, последней в статье уделяется особое внимание. Рассуждая с протестантской теологической точки зрения, автор не ограничивается описательным подходом, предлагая также нормативную критику.

Ключевые слова: религия, теология, фундаментализм, модерн, антимодернизм, конструирование идентичности, социальная роль, секуляризация, социальная функциональная дифференциация.

Фундаментализм — тема актуальная. Сегодня он встречается не только в религиозной форме, притом что для коллективной памяти особое значение имеют события 11 сентября 2001 г. В последние годы мы видели теракты и нападения, совершавшиеся по разным поводам, в разных местах, социальных и культурных контекстах, в разном масштабе. Внима-

* Пер. с нем. А. Брискиной-Мюллер.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

тельных наблюдателей данный процесс, конечно, не застиг врасплох — эти события лишь позволили выйти на поверхность тому явлению, предыстория которого уходит за пределы XX в. Самое позднее с 1970-х годов религиозный фундаментализм можно наблюдать в контексте разных культур и обществ — в индуизме не меньше, чем в трех монотеистических религиях и в буддизме¹. Если распространить категорию фундаментализма на внерелигиозные феномены, такие как тоталитарные политические режимы XX в.², то окажется, что она применима практически ко всей эпохе модерна. Но своим происхождением, как известно, это понятие обязано североамериканским протестантским течениям начала XX в.³

По поводу основных свойств «фундаменталистских» явлений в науке царит относительное единство. Конечно, образ их описания различия в зависимости от перспективы, научной области, в которой работает тот или иной автор. Тем не менее признаки фундаментализма можно увидеть в различных социальных феноменах.

Один из таких признаков — коллективность. Фундаменталистические убеждения — это не убеждения уединенного индивида; индивид всегда осознает себя частью некоего социального движения или группы. Далее, для подобной коллективной идентичности характерна абсолютизация собственной точки зрения, т. е. речь идет об обладании истиной, которая известна, никоим образом не подлежит обсуждению и выведена за рамки любого рода дискурсивного рассмотрения — будь то истина религиозная или секулярная⁴. И наоборот: все это сопровождается оспариванием права противоположных позиций на существование, как в их претензиях на познание, так и в том, что касается их практических целей. Возникают «абсолютизация различия» (*Absolutsetzung der Differenz*)⁵ и враждебное отношение к другому, сопровождающееся стремлением к собственному

¹ Ср. на эту тему: *Meyer Th. Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Reinbeck: Rowohlt, 1989; *Marty M. E., Appleby R. S. Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt a. M.; New York: Campus Verlag, 1996.

² См., напр.: *Meyer T. Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2002. S. 152.

³ Ср. выходящую с 1910 по 1915 г. 12-томную серию (*The Fundamentals — A Testimony of the Truth*. Vols 1–12. Chicago: Testimony Publishing Company of Chicago, 1910–1915), в которой консервативные теологи пытались защищать протестантскую ортодоксию и традиционное толкование Библии перед лицом вопрошаний и взглядов представителей историко-критической науки. См. об этом: *Hamilton A. S. Fundamentalismus, II. Religionsgeschichte*, 2. Christentum, b) Nordamerika // *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (RGG4). Bd. 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. S. 416 ff.

⁴ Ср.: *Schäfer H. W. Fundamentalistische Praxis: religiös und säkular — eine religionssoziologische Perspektive* // *Glaube und Lernen*. 2015. Bd. 30, no. 2. P. 159–182.

⁵ См. об этом: *Meyer Th. Identitätspolitik*. S. 70. — «Абсолютизация различия» подразумевает такое понимание межкультурных границ, при котором последние представляются не относительными (частично преодолимыми, например путем перевода и общения), а абсолютными, непреодолимыми.

доминированию в общественном пространстве⁶. Наконец, фундаменталистские движения характеризуются «модерным антимодернизмом»⁷. С одной стороны, это означает ориентацию на какой-либо домодерный социокультурный конструкт: заявляется претензия на сохранение и передачу тех или иных традиций; с другой — такая ориентация подпитывается сильнейшей неудовлетворенностью жизнью в условиях модерна, который поэтому оценивается всегда негативно. Кроме того, представители фундаменталистских движений пользуются современными технологиями и коммуникациями, совершенно не видя здесь никакого противоречия.

Конечно, фундаментализм не является чем-то естественным, он есть историко-культурный феномен. Иными словами, он актуализируется только человеческими субъектами. Отсюда вопрос: как объяснить, почему индивиды присоединяются к фундаменталистским группам и движениям и формируют собственную фундаменталистскую идентичность? Иначе говоря, фундаментализм представляет собой социально-психологическую проблему. Далее мы будем рассматривать его именно в этом смысле. Поскольку фундаментализм тесно связан с религией⁸, ниже религии будет уделено особое внимание.

Формирование идентичности в современном обществе

Конкретная идентичность, как известно, возникает не сама по себе, а как динамический синтез непрерывных усилий субъекта. Хотя это один из основных аспектов человеческого бытия вообще, социокультурные условия, в которых эти усилия осуществляются, разнятся. Специфика современных обществ состоит в том, что они — по сравнению с домодерными — обнаруживают более высокую степень функциональной дифференциации, так что социокультурная реальность представляет собой веер самых разных перспектив, определяющих человеческие переживания и поступки. Сама по себе такая дифференциация, конечно, не является исключительно современным феноменом и происходит с самого начала зарождения высоких культур. Однако с точки зрения степени внутренней структурной

⁶ «Макс Вебер проводил различие между религиозными стратегиями бегства от мира и владения миром. Однако если приложить *обе* стратегии к фундаментализму, понятие [фундаментализм] становится размытым» (Schäfer H. W. *Fundamentalistische Praxis...* S. 161). Шефер при этом подразумевает концепцию Мартина Ризebroдта (одновременно подвергая его критике), который и религиозные формы группового исхода из общества считает «фундаменталистскими». Ср.: Riesebrodt M. *Protestantischer Fundamentalismus in den USA. Die religiöse Rechte im Zeitalter der elektronischen Medien*. Stuttgart: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1987.

⁷ См. об этом: Küenzlen G. *Fundamentalismus, I. Zum Begriff // Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Aufl. (RGG4). Bd. 3. S. 414.

⁸ Томас Майер говорит по этому поводу о том, что фундаментализм представляет собой «побочный эффект всех культурных религий современного мира, будучи результатом неосиленных, провалившихся устремлений к модернизации» (Meyer Th. *Identitätspolitik*. S. 10).

дифференциации социальных и культурных систем современная жизнь все же оказывается весьма отличной от домодерных обществ. Это выражается и в том, что разные части социокультурной системы подчиняются своей собственной функциональной рациональности, так что в ее рамках имеет место своя собственная динамика. И наоборот, разные части системы уже не могут быть соединены просто путем возврата к прежним управляющим принципам⁹.

В процессе формирования идентичности подобная ситуация представляет собой серьезный вызов — в двух смыслах. С одной стороны, функциональная дифференциация затрагивает и индивида. Последний обретает свой конкретный Я-образ в связи с той социальной ролью, которая ему отведена в обществе. Отдельный индивид действует, если воспользоваться выражением Вильгельма Дильтея, в качестве «точки пересечения различных систем» (*Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme*)¹⁰, отражающихся в пространстве его собственных переживаний и поступков. Сама множественность этих систем и их потенциальная конфликтность неизбежно оказывают влияние на индивида, так что его как бы раздирает множество его ролей или функций. Тем самым его социальная и личная идентичность оказывается под угрозой распада на разные частные идентичности. Иными словами, как синхронически, так и диахронически социальная функциональная дифференциация может порождать фрагментацию конкретного «я». С другой стороны, в современных обществах индивиды обладают гораздо более высокой степенью свободы, что сказывается на индивидуальной форме жизни в рамках социальных отношений. В ходе стремительной системной рационализации сложился такой общественный порядок, в котором отдельные люди все менее привязаны к фиксированным социальным ролям и культурным форматам, поскольку они достаточно свободны в том, что касается выбора своего положения в социокультурном контексте. В разных контекстах то, что ожидается от индивида — проявление его способностей и результаты его деятельности, — различны. Нет никаких общих стандартов, касающихся ролевых или поведенческих моделей, т. е. таких, которые равным образом распространяются на всех акторов.

В этой современной ситуации индивиды в ходе формирования и стабилизации своей идентичности вынуждены решать довольно сложные коммуникативные задачи. Общество уже почти не предлагает таких сценариев поведения, на которые можно с уверенностью ориентироваться. Формирование «я» не столько задается самими структурами общества, сколько становится делом самого индивида. В каждом отдельном случае человек вынужден сам решать, какой из ожидаемых от него поведенческих

⁹ Как известно, новейшие теории социальной эволюции связаны с такими именами, как Толкотт Парсонс и Никлас Луман. Однако история вопроса уходит своими корнями в XIX в.

¹⁰ *Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 1: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Stuttgart; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. S. 37.*

стратегий он будет следовать, а от каких откажется. При этом ту роль, которую он в настоящий момент решил выполнять, он должен интегрировать в собственную жизненную историю, чтобы обеспечить диахроническое единство своей личностной идентичности.

Таким образом, становится понятно, какие усилия приходится прикладывать современным индивидам для выстраивания собственной идентичности, которая и не задана извне, и не может быть вполне определенной в каждый момент жизни. Напротив, она постоянно требует каких-то усилий, направленных на снятие вновь возникающих напряжений. Иначе говоря, идентичность является результатом динамического процесса, в рамках которого необходимо постоянно искать и находить баланс между разными, часто несовместимыми и даже конфликтными, аспектами жизни. Лотар Краппманн предложил обозначать эту динамику понятием «балансирующей идентичности» (*balancierende Identität*)¹¹. В эпоху модерна идентичность не столько задана, сколько представляет собой предмет поиска со стороны индивидов, отстаивающих свою целостность в рамках сложнейшего «менеджмента идентичности» (*Identitätsmanagement*)¹².

Роль религии в социоэволюционном процессе

С точки зрения общественных процессов формирование собственной идентичности человека не в последнюю очередь связано с характерным для модерна изменением социальной значимости религии. Ибо «тот факт, что идентичность в модерную эпоху становится постоянной темой обсуждения и представляет собой до конца не решаемую проблему, свидетельствует об отсутствии для всех обязательных способов интерпретации жизни, ориентиров. Этот процесс, однако, связан и с тем, что в определенной степени достоверность утратили и интерпретации, предлагаемые институциональной религией»¹³. Все большее внимание к проблеме идентичности — как она была описана выше — имеет непосредственное отношение к тому социоэволюционному процессу, который в классической социальной теории именуется «секуляризацией»¹⁴. Смысл этого понятия в том, что если религия и не полностью утратила свое общественное значение, то все же ее социальный статус радикально изменился.

¹¹ *Krappmann L.* Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart: Klett-Cotta / J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1971. S. 70 ff.

¹² См. об этом: *Barth U.* Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven // *Barth U.* Religion in der Moderne. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. S. 59.

¹³ *Zarnow Ch.* Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. S. 300.

¹⁴ Ср. на эту тему: *Barth U.* Säkularisierung und Moderne. Die soziokulturelle Transformation der Religion // *Barth U.* Religion in der Moderne. S. 127–165; *Dierken J.* Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr der Religion. Religionskulturelle Entwicklungen in theologischer Perspektive // *Dierken J.* Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. S. 49–67.

Таким образом, современные общества — это не однородные образования, а в высшей степени сложные, допускающие множество разных перспектив относительно того, что касается переживаний и действий индивида. Модерн как таковой характеризуется именно высокой степенью функциональной дифференциации, когда рациональности отдельных социальных систем не поддаются объединению или упорядочению. Если говорить об эволюции европейских обществ, то оба этих аспекта имеют прямое отношение к тому, как изменилось место религии в социуме. Разные социальные и культурные системы стали мировоззренчески нейтральными¹⁵. Это было следствием того, что те универсальные представления о социальном порядке, которые, с одной стороны, обеспечивали общее согласие, а с другой — насаждались институциональными средствами, перестали быть убедительными¹⁶. В Средние века подобной системой представлений была религия, которая и обеспечивала, церковно-богословскими средствами, консенсус в той социокультурной реальности. Однако старый консенсус дал трещину в ходе Реформации. Как следствие, какая-то одна религиозная система представлений больше не могла выполнять общую упорядочивающую функцию для общества в целом. В результате религия стала лишь одним из фрагментов системы, которая обрела собственную логику. Претензия религии на всеобщую значимость утратила убедительность, и общество лишилось объединяющего начала. В рамках современных глобализационных процессов такая общественная конфигурация оказала влияние и на общества в других частях света, где начались аналогичные трансформационные процессы.

Таким образом, тот вызов, перед которым оказывается современный индивид, находящийся в поиске своей идентичности, — вызов, связанный с многообразием ролей и проблемой их усвоения, — этот вызов не в последнюю очередь является следствием нового соотношения религии и общества. Ибо именно в силу радикальности современной социальной дифференциации и возникает современная проблематика обретения идентичности¹⁷. Эта проблематика связана и с тем, что религия больше не может служить ориентиром в процессе формирования индивидуальной идентичности. В домодерных обществах религия осуществляла распределение ролевых функций, которое принималось обществом, так как сама религия выполняла функцию упорядочения всей жизни общества, поскольку, как считалось, обладала знанием о том, каковы цели разных социальных сфер и в каких соотношениях они должны находиться¹⁸. Но теперь, перестав

¹⁵ При этом невозможно и ненужно выяснять, как соотносятся функциональная дифференциация и нейтрализация; скорее, и то и другое происходит поочередно.

¹⁶ См., напр.: *Barth U. Säkularisierung und Moderne. S. 162.*

¹⁷ Ср. по этому поводу также: *Hahn A. Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Herder und Herder, 1974.*

¹⁸ В отношении европейского контекста здесь следует вспомнить об идее *societas christiana* (христианского общества), об учении о сословиях, а также об идее абсолютного естественного права.

выполнять эту функцию, религия больше не является той инстанцией, которая дает ориентиры для индивидов. Ныне индивид, как правило, сам вынужден решать, какой образ жизни ему соответствует. Религия больше не предлагает ему стандартного социального поведения — ни в том, что касается соотношения различных социокультурных сфер, ни относительно проблемы соотношения этих сфер с синхроническим и диахроническим аспектами индивидуального существования. Иначе говоря, современный индивид «как бы выведен из-под интерпретационной власти “официальной” религии»¹⁹.

Основные признаки фундаменталистской идентичности

Теперь, после сказанного выше, можно перейти собственно к фундаментализму. Сначала отметим, что религия, желающая выстроить конструктивные взаимоотношения с модерном, оказывается перед вызовом трансформации. Если же учитывать такой вышеуказанный признак фундаментализма, как антимодернизм, и понимать его в том смысле, что фундаменталисты (независимо от разновидности) отказываются признавать принципиальные основы современного общества, тогда характерные для них модели идентичности можно рассматривать как своего рода контрпроекты по отношению к современным социокультурным установкам. И это, в свою очередь, позволяет выявить основные свойства фундаменталистской религии, так сказать, от противного — отталкиваясь от предъявляемого религией требования измениться. Относительно последнего нужно обратить внимание на два момента.

Первый касается претензии религии на функцию упорядочения общества в целом. Как было сказано выше, домодерные общества могут быть описаны как социальные формации, в которых функциональная дифференциация еще не достигла такой степени, когда различные подсистемы общества претендуют на существование по собственным законам. А это означает возможность посредничества между подсистемами общества со стороны религии, которая в данном случае выступает как решающая инстанция²⁰. Но в модерне этого уже нет. Религия больше не может претендовать на роль посредника в масштабе всего общества, так как предлагаемые ею поведенческие нормы сталкиваются с нормами, определяемыми с точки зрения внутренней рациональности различных общественных подсистем. Мощная формирующая сила может отводиться религии в лучшем случае тогда, когда речь идет о частной жизни индивидов или же о коллективном этосе отдельных групп.

Второй момент касается функции религии в формировании личной идентичности. Религия уже не может играть роль определяющего ориен-

¹⁹ Zarnow Ch. Identität und Religion. S. 300.

²⁰ Это можно увидеть на примере европейских обществ в Средние века и в раннее Новое время.

тира для целого, но и в пространстве индивида, если учитывать множество его социальных ролей, также уже невозможно с уверенностью сказать, какого рода синтетическая конструкция могла бы стать для индивида конститутивной. С точки зрения теории идентичности сущностная функция религии состоит в том, чтобы артикулировать монолитность сознающей себя жизни; личность стабилизируется, когда обретает возможность осознать свою целостность. Однако религия больше не задает представление о том, в чем должна состоять целостность индивида, но, скорее, побуждает его к поиску внутренней связности в рамках его собственного мира переживаний — в синхроническом и диахроническом аспектах. В современных условиях «устремление религиозного сознания к целостности» образует «как бы регулятивный принцип социальной балансирующей идентичности. В процессе достижения состояния равновесия между антагонистическими ролевыми функциями это устремление нацелено не на как, а на то, что»²¹.

Таким образом, мы указали на два главных момента, касающихся требования трансформации религии: отказ от претензий на упорядочение общества, а также от того, чтобы задавать представление о целостности в ходе конструирования индивидуальной идентичности. Однако, как уже было сказано, мы обращаем внимание на эти два аспекта не только для того, чтобы выявить две существенные (с точки зрения теории идентичности) функции религии, совместимые с модерном. Если на данные аспекты посмотреть «от противного», тогда можно будет описать специфику установок фундаменталистов вообще. Последние принципиально не согласны с тем, что не может быть некоторой функции, которая упорядочивала бы жизнь общества в целом. Они сознательно или бессознательно, но именно игнорируют то обстоятельство, что для современности характерно умножение частных рациональностей (однако если это игнорировать на практике, то следствием могут быть только серьезные функциональные нарушения в жизни общества). Не учитывая вышеуказанного обстоятельства, фундаменталисты предлагают влиять на формирование общественного бытия посредством прямых указаний и навязывания религиозных поведенческих норм, имея в виду, что фиксированный, бескомпромиссный групповой этос, задаваемый религией, должен стать общим основанием для всего общества. Поскольку подобные претензии — в обычных обстоятельствах — выдвигаются без учета общественной реальности, фундаменталистская среда может провоцировать попытки насильственным образом добиваться поставленных целей. Этим объясняется свойственное любому фундаментализму стремление к господству, а также связанное с таким стремлением враждебное отношение ко всем иным позициям, противостоящим фундаментализму.

Вместе с тем, как говорилось выше, в условиях модерна стремление религии к достижению целостности становится регулятивным принци-

²¹ Barth U. Theoriedimensionen... S. 61.

пом, что позволяет (только со знаком минус) описать фундаменталистские проекты формирования идентичности. Фундаменталисты претендуют на знание того, как лучше выстраивать конкретные формы частной жизни, и не готовы предоставить их выбор самому индивиду. Для них функция религии не в том, чтобы побуждать индивида рассматривать себя в качестве целостного существа, несмотря на множество ролей, которые он выполняет. Динамическая открытость, предполагаемая самой религией, у них исчезает; индивиду в качестве жесткой нормы навязывается определенный образ его самого, и тот должен просто принять этот образ, т.е. от индивида требуется согласие, обеспечивающее причастность.

Такое описание фундаментализма предполагает в качестве фона социокультурную трансформацию религии. В этом случае соответствующие установки могут рассматриваться как попытки задержать или даже обратить вспять те изменения в жизни общества и в функционировании религии в условиях модерна, которые воспринимаются фундаменталистами как деградация. В то же время такое описание, по-видимому, справедливо и применительно к секулярным фундаментализмам. В содержательном отношении последние, конечно, отличаются от своего религиозного аналога, так как в данном случае речь не идет о том, чтобы религиозные структуры и инстанции вновь стали определять жизнь общества в целом. Однако с формальной точки зрения здесь можно обнаружить примечательное сходство, так как и в секулярном фундаментализме характерная для модерна социальная функциональная дифференциация также либо не признается, либо признается лишь отчасти: и в данном случае мы имеем дело с претензией на упорядочение социального целого и на формирование частных идентичностей. Последнее наиболее характерно для тоталитарных политических систем XX в., а также для разного рода нынешних идентитарных движений²². С одной стороны, они заимствуют у религии

²² «Идентитарными» называют себя в Европе националистически ориентированные группировки, исповедующие «этноплюрализм» в рамках «европейской культуры» и выступающие за «сохранение чистоты» общества, за сопротивление чуждым культурным влияниям. Для этой среды типичен подчеркнуто интеллектуальный стиль, рассчитанный на привлечение студенческой молодежи и представителей интеллектуальных профессий. «Идентитарное движение» зародилось во Франции под влиянием неофашистской группы CasaPound, основанной в Италии в 2003 г. В 2012 г. в Германии к этому движению присоединилось немецкое крыло, сложившееся в рамках Facebook вокруг правопопулистского публициста Тило Саррацина. Идентитарные группы тесно сотрудничают с правоэкстремистскими группировками своих стран. Несмотря на то что они избегают слова «раса», они недвусмысленно исповедуют расовую теорию (утверждая, например, что понятие «человек» может употребляться народами только в рамках своей народности и что универсального применения данного понятия нет; миграция угрожает «заменой народа», поэтому следует защищать чистую «идентичность своего народа»). Для них характерен (замаскированный) антисемитизм, тоталитарное мышление, призывы к созданию «идентитарной» демократии с отказом от парламентаризма. Политологи, социологи, а также инстанции, отвечающие за соблюдение Конституции, прямо причисляют их к течениям с правоэкстремистской идеологией. — *Примеч. пер.*

названные признаки, только со знаком минус, поскольку представляют собой реакцию на предшествующие им процессы секуляризации, а с другой — соответствующая политическая идеология в некотором смысле выступает как функциональный эквивалент того, чем была религия в доиндустриальных обществах.

Освобождающая функция фундаменталистского конструирования идентичности

Сколь бы проблематичной ни была фундаменталистская установка и сколь бы обоснованной ни была ее критика, все же нельзя не признать, что такая установка не лишена некоторой убедительности. Фундаментализм предлагает определенные решения конкретных проблем, а потому его следует рассматривать с функциональной точки зрения. При этом такой подход не требует перехода на фундаменталистские позиции.

Как было сказано выше, в эпоху модерна идентичность не столько заранее задана, сколько представляет собой задачу для индивида. К такому утверждению можно отнести по-разному. С одной стороны, с ним можно принципиально согласиться, и тогда исчезновение инстанций, которые упорядочивают жизнь общества и его членов, а также связанное с этим «освобождение совершеннолетнего индивида» будут рассматриваться как обретение свободы, а требование самому формировать свою идентичность — как возможность свободной самореализации. С другой стороны, возможно и негативное отношение к вышеуказанному утверждению. В данном случае акцент делается на невыполнимости той задачи, которая возникает в ситуации неоднозначности, характерной для формирования идентичности в условиях модерна. И именно тогда, когда возникает ощущение невыполнимости этой задачи, вступает фундаментализм, предлагая свой способ формирования идентичности.

Таким образом, отсутствие «готовой» и вполне ясной идентичности — обычная ситуация, в которой обнаруживает себя индивид в эпоху модерна. Дифференциация и фрагментация, происходящие в общественной жизни, отодвигают на периферию каждое конкретное «я» и погружают его в пространство, полное напряжений и конфликтов. Конечно, для индивида это весьма болезненно. Ведь его субъективные переживания порождают стремление к внутреннему единству с самим собой — ради полноты жизни. Но внешние обстоятельства современной жизни никоим образом не удовлетворяют подобную потребность, но, скорее, усиливают расщепленность «я» и порождают опыт внутренней дезинтеграции. Оказывается, что различные области жизненного опыта невозможно автоматически и сразу объединить в осмысленное целое, и потому последнее воспринимается и переживается как искомое. Судя по всему, именно этот глубинный опыт располагает к формированию такой идентичности, которая соответствует фундаменталистской установке, якобы открывающей возможность выхода из обозначенной выше апории. Ведь таким

образом с индивида снимается обязанность прилагать собственные усилия для формирования своей идентичности в условиях модерна.

Критика фундаментализма

Фундаментализм можно рассматривать как с социально-психологической, так и с функциональной точки зрения. В этом смысле фундаментализм предстает как определенная — пусть и проблематичная — опция, структурно неотделимая от модерна²³. Однако данное утверждение никоим образом не означает, что следует обязательно принимать фундаменталистскую установку. Последняя порождена, скорее всего, негативным опытом, сопровождающим процессы модернизации (например, утратой источников ориентации и идентичности, социального престижа, значимости культурной сопричастности), а также ощущением экономической нестабильности, тем более что все эти факторы еще и связаны с социальными, культурными и экономическими процессами, происходящими в контексте глобализации. Если обратиться к недавней истории, то все это можно увидеть прежде всего на примере стран и культур за пределами так называемого Запада. Но и на Западе достаточно исторических примеров кризисов, порождаемых такими трансформациями, а в настоящее время все больше признаков того, что в Европе многие люди воспринимают свою жизненную ситуацию подобным образом. Возникновение фундаменталистских позиций, как правило, обусловлено определенной политизацией, хотя в каждом отдельном случае не всегда легко понять, идет ли речь действительно о нарастании негативного опыта, или о тактической инструментализации такого опыта с целью обретения власти.

Можно понять и отчасти оправдать подобный кризисный опыт, так как он связан с реальными проблемами общественного устройства, но все же фундаменталистская установка подлежит критике. Здесь можно указать на внутренние противоречия, которые характерны для фундамен-

²³ Это согласуется с выводами, которые сделали участники масштабного проекта по сравнительному изучению фундаментализма, осуществленного в 1988–1995 гг. Американским обществом искусств и наук (American Society of Arts and Sciences). См. об этом: *Marty M. E., Appleby R. S. (eds): 1) Fundamentalisms Observed. Chicago: The University of Chicago Press, 1991; 2) Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. Chicago: The University of Chicago Press, 1993; 3) Fundamentalism and the state. Remaking Politics, Economies, and Militance. Chicago: The University of Chicago Press, 1993; 4) Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements. Chicago: The University of Chicago Press, 1994; 5) Fundamentalism Comprehended. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.* — Согласно этим выводам различные религиозно-политические фундаментализмы, во-первых, демонстрируют структурные параллели и, во-вторых, обнаруживаются почти во всех культурах мира. См. по этому поводу также: *Giesdorf J. Fundamentalismus als soziale Bewegung. Eine analytische Reflexion am Beispiel des national-religiösen jüdischen Siedlerfundamentalismus in Israel/Palästina. Berlin: De Gruyter, 2002. S. 105–114.*

тализмозов разного рода²⁴, но следует подчеркнуть, что с этической точки зрения фундаментализм никоим образом нельзя рассматривать как нейтральное явление. Это не просто какие-то позиции, существующие наравне с другими, а именно такие позиции, к которым надо относиться критически. Главная проблема в том, что фундаменталисты не учитывают свободу других. Если вспомнить два обозначенных выше признака фундаментализма, то, с одной стороны, это означает, что фундаменталисты стремятся навязать всему обществу свой специфический — религиозный или нерелигиозный — групповой этос, который в современной ситуации множественности жизненных стратегий может быть только партикулярным; с другой стороны, это подрывает индивидуальную свободу человека, когда он формирует свою собственную идентичность. Фундаментализм задает некие априорные признаки идентичности. Однако подобное терроризирование индивида затрагивает в конечном счете не только других, но и самого фундаменталиста, так как он также принуждается к тому, чтобы подавлять в себе *другое*, без которого не может быть никакой индивидуальной или коллективной идентичности, поскольку человек по своей природе — не солипсист. Получается, что фундаменталистское стремление к господству работает и против самого фундаменталиста.

Не допускать критики фундаментализма, исходя из того, что ни одна этическая система — даже такая, в которой акцентируются открытость, плюральность и права человека, — не может избежать постулирования общеобязательных норм²⁵, — это путь в никуда. В то же время говорить о фундаментализме в каждом конкретном случае, когда различимы фундаменталистские установки, тоже неконструктивно. Речь здесь идет о принципиально разных позициях. «В то время как культура модерна делает обязательными лишь те процедурные нормы, которые... создают рамки для конкурирующих ориентиров и этических представлений, фундаментализм делает обязательными для всех один единственный ориентир и одну единственную этику, исключая при этом свободное достижение взаимопонимания относительно альтернатив»²⁶. Тот, кто отрицает возможность критиковать фундаментализм, игнорирует эту разницу подходов. «Подоб-

²⁴ Если особенно не углубляться, можно указать, например, на то обстоятельство, что самые разные фундаментализмы без всякого смущения пользуются инфраструктурными и техническими достижениями модерна, против которого они как раз и выступают. Если же смотреть глубже, то можно указать на структурное самопротиворечие, состоящее в том, что фундаменталистические конструкты идентичности рассматривают Другого или Другое, в котором они, подобно всем таким конструктам, нуждаются, как величину, подлежащую преодолению. Тем самым они адресуются в конечном счете против самих себя, поскольку нацелены на уничтожение того «ты», которое необходимо для конституирования любого «я». Понятие «модерного антимодернизма» как раз и указывает на этот внутренний конфликт.

²⁵ См., напр.: Jäggi Chr. J. D., Krieger J. Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart. Zürich: Orell Füssli Publ., 1991.

²⁶ Meyer Th. Identitätspolitik und Religion. S. 147.

ная теория фундаментализма не вносит никакого вклада в прояснение ситуации»²⁷.

Герман Люббэ в одном интервью как-то сказал, что в деле противостояния «ужасным философиям» может помочь «не отсутствие философии», а «только лучшая философия»²⁸. Можно заострить данное высказывание применительно к нашей теме: против ужасной религии может помочь не отсутствие религии, а только лучшая религия²⁹. Последняя должна противопоставить фундаменталистской деформации религии что-то полноценное с точки зрения нормативности. Для этого следует артикулировать и продвигать такое понимание религии и благочестия, которое не вступало бы в противоречие с современным обществом и культурой. С учетом вышесказанного, это означает (1) последовательный отказ от претензий религии на то, чтобы быть общественным интегратором, а также (2) отказ от формирования целостности на основе лишь религиозных ориентаций. Конечно, религия может стать «лучшей религией» только в том случае, если указанный подход не будет восприниматься как «спущенный сверху», а будет осознан внутри самой религиозной перспективы. Примером для первого здесь может служить характерное для Реформации разведение политики и религии — в смысле признания со стороны религии того, что внерелигиозные общественные сферы обладают своей собственной рациональностью³⁰. Постпросвещенческая работа богословия на тему самостоятельности религии проходит, в известном смысле, по дорогам, проложенным подобным взглядом³¹. В отношении второго пункта можно было бы вспомнить о значении автобиографической рефлексии в рамках религиозных процессов, связанных с формированием идентичности. В данном случае речь никогда не шла о том, чтобы понимать индивидуальные жизненные истории только как результат приложения каких-то внешних принципов. Вопросание о связанности событий собственной биографии, скорее, всегда уже было моментом поиска, в ходе которого биографическая целостность воспринималась не как данная, а именно как заданная³². В процессе социокультурных трансформаций Нового времени этот вид поиска, конечно, приобрел совершенно новое значение³³. В демонстрации подоб-

²⁷ Ibid.

²⁸ Lübbe H. Hermann Lübbe im Gespräch. München: Wilhelm Fink Verlag, 2010. S. 157.

²⁹ По вопросу о нормативном различении религий см. также: Dierken J. Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.

³⁰ См., напр.: Schütte H.-W. Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi // Handbuch zur Christlichen Ethik / Hrsg. A. Hertz. 2. Aufl. Bd. 1. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1993. S. 339–353.

³¹ См. по этому поводу: Wagner F. Was ist Religion. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991. S. 234 ff.

³² Классическое выражение этого — «Исповедь» Августина.

³³ Ср., напр.: Sparn W. (Hrsg.) Wer schreibt meine Lebensgeschichte. Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990; Gräb W. Lebensgeschichte, Lebentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theo-

ных форм религиозной жизни и тем самым позитивной функции религии в смысле формирования и культивирования открытых идентичностей, наоборот, и состоит наиболее продуктивный подход к проблеме фундаментализма.

Статья поступила в редакцию 24 апреля 2020 г.

Статья рекомендована в печать 21 июля 2020 г.

Информация об авторе:

Плауль Константин — науч. сотр., доц.; constantin.plaul@theologie.uni-halle.de

Fundamentalism as problem of identity: Social psychological observations in theological perspective*

C. Plaul

Martin-Luther-University, 10, Universitätsplatz, 06108, Halle (Saale), Germany

For citation: Plaul C. Fundamentalism as problem of identity: Social psychological observations in theological perspective. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 3, pp. 441–456. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.304> (In Russian)

The article analyses the so-called religious and non-religious fundamentalism. From an empirical perspective, fundamentalism appears to be a constant phenomenon of modern life. The author claims that the principle possibility of fundamentalism has its roots in the sociocultural structures of Modernity. Of course, fundamentalist positions do not emerge necessarily, but they are inscribed in these structures as a permanent option. In the field of identity construction, the relation between fundamentalism and modern life can be explored especially well. This is because under modern conditions identity formation processes have not only found new opportunities, but also risky challenges. Herein lays a significant motive for fundamentalist identity constructions. To shed some light on this problematic complex, the author refers to insights of classical social psychology (Dilthey, Mead, Hofstätter, Goffman, Krappmann) and applies them to the problem here at stake. Because of the close nexus between fundamentalism and religion, religion plays an important role in the author's argument. Reasoning from a protestant theological point of view, the author is not limited to a descriptive approach, but also offers a normative critique.

Keywords: religion, theology, fundamentalism, Modernity, anti-modernism, identity construction, social role, secularization, social functional differentiation.

References

Barth U. (2003) "Säkularisierung und Moderne. Die soziokulturelle Transformation der Religion", in *Barth U. Religion in der Moderne*, S. 127–165. Tübingen, Mohr Siebeck.

logie gelebter Religion. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998; *Drehse V.* (Hrsg.) *Der "ganze Mensch". Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag.* Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

* Translation from German is made by Anna Briskina-Müller.

- Barth U. (2003) "Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven", in *Barth U. Religion in der Moderne*, S. 29–87. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Dierken J. (2005) "Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr der Religion. Religionskulturelle Entwicklungen in theologischer Perspektive", in *Dierken J. Selbstbewußtsein individueller Freiheit*, S. 49–67. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Dierken J. (2012) *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt Publ.
- Dilthey W. (1990) *Gesammelte Schriften, Bd. 1: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Stuttgart; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Publ.
- Drehsen V. (Hg.) (1997) *Der "ganze Mensch". Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag*. Berlin; New York, de Gruyter Publ.
- Giesdorf J. (2002) *Fundamentalismus als soziale Bewegung. Eine analytische Reflexion am Beispiel des national-religiösen jüdischen Siedlerfundamentalismus in Israel/Palästina*. Berlin, De Gruyter.
- Gräß W. (1998) *Lebensgeschichte, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Publ.
- Hahn A. (1974) *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M., Herder und Herder Publ.
- Hamilton A. S. (2000) "Fundamentalismus, II. Religionsgeschichtlich, 2. Christentum, b) Nordamerika", in *Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. (RGG4)*, Bd. 3, S. 416–418. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Jäggi Chr. J., Krieger D. J. (1991) *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. Zürich, Orell Füssli Publ.
- Krappmann L. (1971) *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart, Klett-Cotta / J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger Publ.
- Küenzlen G. (2000) "Fundamentalismus, I. Zum Begriff", in *Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl. (RGG4)*, Bd. 3, S. 414. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Lübbe H. (2010) *Hermann Lübbe im Gespräch*. München, Wilhelm Fink Verlag Publ.
- Marty M. E., Appleby R. S. (1996) *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt a. M.; New York, Campus Verlag Publ.
- Marty M. E., Appleby R. S. (eds) (1994) *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Marty M. E., Appleby R. S. (eds). (1991) *Fundamentalisms Observed*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Marty M. E., Appleby R. S. (eds). (1993) *Fundamentalism and the state. Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Marty M. E., Appleby R. S. (eds). (1993) *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Marty M. E., Appleby R. S. (eds). (1995) *Fundamentalism Comprehended*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Meyer Th. (1989) *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Reinbeck, Rowohlt Publ.
- Meyer Th. (2002) *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*. Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag Publ.
- Riesebrodt M. (1987) *Protestantischer Fundamentalismus in den USA. Die religiöse Rechte im Zeitalter der elektronischen Medien*. Stuttgart, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Publ.
- Schäfer H. W. (2015) "Fundamentalistische Praxis: religiös und säkular — eine religionssoziologische Perspektive", in *Glaube und Lernen*, vol. 30, no. 2, pp. 159–182.

- Schütte H.-W. (1993) “Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi”, in *Handbuch zur Christlichen Ethik*. Hrsg. A. Hertz, 2. Aufl., Bd. 1. Freiburg; Basel; Wien, Herder Publ.
- Sparn W. (Hg.). (1990) *Wer schreibt meine Lebensgeschichte. Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Publ.
- The Fundamentals — A Testimony of the Truth* (1910–1915), vols 1–12. Chicago, Testimony Publishing Company of Chicago.
- Wagner F. (1991) *Was ist Religion*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn Publ.
- Zarnow Ch. (2010) *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*. Tübingen, Mohr Siebeck Publ.

Received: April 24, 2020

Accepted: July 21, 2020

Author's information:

Constantin Plaul — Researcher, Lecturer; constantin.plaul@theologie.uni-halle.de