



РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В ОБРАЗОВАНИИ ТРАДИЦИОНАЛИСТСКИХ ИДЕОЛОГИЙ, ПРОТИВОСТОЯЩИХ НАСИЛЬСТВЕННОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

А.В. Луценко

Луценко Антон Владимирович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дальневосточного федерального университета. 690900, Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кор. 10, каб. 732. E-mail: AVL2009@yandex.ru

Луценко А.В. 2020. Роль религиозного фактора в образовании традиционалистских идеологий, противостоящих насильственной модернизации. *Концепт: философия, религия, культура*. Том 4. No 2 (14). С. 33–42. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-33-42>

Статья поступила в редакцию: 22.10.2019. Принята к публикации: 21.02.2020.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Научная оценка религиозного фактора в историческом формировании анти-модернистских движений необходима для определения их социокультурной природы. Для наибольшей наглядности все приводимые аргументы опираются на краткий разбор конкретных исторических событий, в которых религиозный фактор сыграл наибольшую роль, по существу формируя новую традиционалистскую идеологию. Необходимо критическое рассмотрение упрощенно позитивистского подхода к роли религиозного фактора в развитии и становлении антимодернистских движений, поскольку подобный подход в известной степени игнорирует сложность исследуемого явления. С привлечением конкретно-исторического материала, на примере роли религии в Вандейском восстании, движении «кресте-рос» в Мексике и формирования фалангистской идеологии во время гражданской войны в Испании 1936-1939 гг. можно предложить более взвешенный подход к изучаемой проблеме. Результаты современных историко-религиоведческих исследований заставляют считать неоправданным предположение об особом уровне религиозного фанатизма и мистической экзальтации, якобы свойственного традиционным аграрным обществам в переломную эпоху перехода к индустриальной эре. Целый ряд фактов и их сравнительный анализ позволяют предположить, что религиозный элемент в антимодернистских движениях начинает играть роль тогда, когда возникает необходимость противопоставить идеологии модернизации столь же современную по своей сути традиционалистскую идеологию. Религия становится основой модернистской идеологии, попутно во многом изменяя свое прежнее социокультурное значение. Фактически, во всех рассматриваемых случаях религиозный фактор превращается в фактор идеологический, что само по себе служит признаком постепенной модернизации даже той части социума, которая отстаивает консервативные ценности.

Ключевые слова: религия, насилие, модернизация, революция, консерватизм, идеология, гражданская война, католицизм, традиционализм, позитивизм.

Связь религии и насилия, представляющая собой сложный исторический, культурный и социальный круг проблем, сохраняет непреходящую актуальность, нашедшую особенно яркое отражение в исследовании роли религиозного фактора в формировании идеологий гражданских войн, характерных для основного этапа трансформации западной цивилизации на пороге Нового времени. Чрезвычайная значимость всех причин и условий, предопределивших переход традиционалистских аграрных обществ в стадию обществ индустриальных путем вооруженных конфликтов, крайне важна для понимания дальнейшей внутренней эволюции современных западных социумов [Eliade, 1958: 18; Тейлор, 2017: 442]. В современной научно-исследовательской литературе, как отечественной, так и зарубежной, посвященной роли религиозного фактора в противостоянии обществ с традиционным укладом жизни процессам насильственной модернизации, встречается подход, который ряд исследователей, его придерживающихся (в частности Н.Н. Платошкин [Платошкин, 2011: 24], Дж. Шрусбери [Shrusbery, 2012: 77], Д. Уильямс [Williams, 2007: 98], Х. Фаррелл [Farrell, 2014: 93]) именуют «прогрессистским» или «формационным». Его суть можно представить в виде наглядной схемы, описывающей религию как один из краеугольных столпов любого архаического сообщества. Согласно этой схеме, религия неизбежно сопротивляется всяким попыткам прогрессивных сил модернизировать архаическое общество и становится неизбежным препятствием на пути неотвратимой модернизации. Тем самым в рамках этого подхода религия противопоставляется как «реакционная» силам просвещения и модерна, а повышенная религиозность социума рассматривается как неотъемлемая принадлежность архаики.

Такой подход, часто выражаемый со значительными нюансами и оговорками, но так или иначе легко классифицируемый, применяется в том числе по отношению к тем историческим периодам, в которых модернизационные процессы проявились в виде революций, превращающих аграрное традиционное общество в индустриальное [Каливас, 2019: 14; Узланер, 2019: 5]. Нам представляется, что подобный подход сейчас правомернее называть не прогрессистским, а позитивистским. Это обусловлено тем, что в нём налицо характерное для позитивизма линейное понимание исторического прогресса как восхождения от простых и примитивных форм организации человеческих сообществ к сложным высокоорганизованным сообществам модерна [Белла, 2019: 5]. Естественно, что, начиная с «троичной схемы» О. Конта, позитивизм отводил религии роль необходимой, но неизбежно изживающей себя «ступеньки», опираясь на которую прогресс движется далее. Данный подход взял на вооружение основные позитивистские постулаты [ср.: Ricouer, 1967: 104], ещё более заострив роль религиозного фактора в сопротивлении сил архаики и реакции неотвратимому наступлению прогресса [Shrusbery, 2012: 344]. Подобный подход до сих пор остается достаточно распространенным в качестве методологической основы изучения религиозно-идеологических конфликтов внутри обществ Нового времени [Waal de, 2009: 36], однако в отечественной научной литературе этому факту уделяется сравнительно мало внимания.

Исследователи, являющиеся сторонниками такого подхода, обращают особое внимание на роль религии в формировании архаического сопротивления модернизационным процессам, каковыми являются все значимые революции Нового времени [Williams, 2007: 112]. Речь идет о своеобразных исторических экстремумах,

то есть случаях открытой конфронтации традиционных (а следовательно, религиозных) сообществ и секулярных идеологий Просвещения и модерна [Morris, 1991: 22]. Актуальность формационного или позитивистского подхода применительно к переходным для традиционных обществ периодам его сторонники объясняют тем, что сопротивление консервативных аграрных сообществ процессам модернизации всегда имеет основанием повышенную степень религиозности таких сообществ, легко доходящую до фанатизма в условиях, когда традиционные консервативные устои этих сообществ начинают подвергаться слому или размытию [Williams, 2007: 13]. Наиболее яркими иллюстрациями этого тезиса сторонники этого подхода предлагают считать Вандейский мятеж 1793-1796 гг. периода Великой Французской революции и движение «кристерос» 1926-1929 гг. «срединной фазы» Мексиканской революции, Гражданскую войну в Испании 1936-1939 гг. [Farrell, 2014: 101]. Все случаи имеют существенное типологическое сходство: Вандея в конце XVIII в., центральные штаты Мексики в начале XX столетия, сельские провинции Испании к началу 30-х гг. XX в., были сугубо аграрными регионами, с общинным укладом жизни, низкой долей образования и грамотности, невысоким уровнем социальной мобильности, и, главное — население этих регионов практически поголовно принадлежало к Римско-католической церкви. Для традиционных аграрных сообществ, не затронутых модернизацией и секуляризацией, всегда характерен высокий уровень ритуально-обрядовой религиозности, однако в случае Вандеи и сельских районов Мексики ситуация осложнялась тем, что «большие» социумы, соответственно французский, мексиканский и испанский, частью которых являлись вандейские сельские коммуны, а также мексиканские и испанские крестьянские общины, были в полной мере затронуты процессом секуляризации, длившимся к моменту начала открытой конфронтации от двухсот (в случае с французским обществом при «старом режиме» конца XVIII в.) до ста (в случае сравнитель-

но медленной эволюции мексиканского и испанского социумов в XIX-XX вв.) лет. Во всех трёх случаях секуляризация всей системы социокультурных ценностей привела к модернизации государственного и общественного устройства [Gilbert, 2009: 107]. Поскольку католичество и в том, и в другом случае рассматривалось революционерами и идеологами модернизации как извечная опора социальной и государственной косности и деспотизма, меры репрессивного характера против церковной организации как субъекта собственности и права были во всех рассматриваемых случаях неизбежны [Macpherson, 1997: 106]. Как выяснилось позже, неизбежны были и репрессии против сообществ верующих, выступивших в защиту церкви. Противостояние между правительством, насаждающим радикальные идеалы Просвещения (якобинский Конвент) или проводящим модернизационную политику социал-демократического характера (мексиканская администрация президента Д. Карденаса) и радикальные социал-демократические реформы (испанское республиканское правительство Х. Негрина) [Шубин, 2012: 73], с одной стороны, и традиционными аграрными общинами с высоким уровнем традиционной религиозности в Вандее, центральной Мексике, северных и центральных провинциях Испании, стало в конечном счёте одним из самых существенных эпизодов гражданских войн, развернувшихся в этих странах.

Однако чисто позитивистское понимание роли религиозного фактора в антимодернизационных процессах различных периодов Новой и Новейшей истории, на наш взгляд, нуждается в корректировке. В методологическом отношении позитивистский подход нивелирует те нюансы, которые свидетельствует о более многогранном и неоднозначном характере исследуемого явления. Методологически более корректным при изучении рассматриваемой проблемы является как можно более полное использование сравнительно-исторического метода, широкое применение историко-религиоведческой компаративистики, позволяющей уйти от чрезмерно идеологизированных обобщений, упроща-

ющих комплексное многогранное явление [ср.: Bourke, 1999; Lindbeck, 1984]. Тем более, что данные современных исследований по истории Вандейского восстания, движения «кристерос» и Гражданской войны в Испании во многом опровергают тезис о тотальной высокой религиозности населения в очагах контрреволюционных восстаний. Теоретическими источниками, более полно учитывающими нюансы рассматриваемой проблемы, могут служить концепции переходных идеологий Нового времени, предложенные российскими и зарубежными исследователями Е.М. Мягковой [Мягкова, 2006: 11-15], Р. Беллы [Белла, 2019, 5], С. Васкеса [Vasquez, 2012: 112], Ч. Тейлора [Тейлор, 2017: 15-40], Х. Фаррелла [Farrell, 2014: 32].

Согласно данным российской исследовательницы Е.М. Мягковой, к концу XVIII в. вандейское крестьянство ни в коей мере не отличалось какой-либо повышенной религиозностью или, тем более, «религиозным фанатизмом» [Мягкова, 2006: 116]. Исследовательница отмечает, что о какой-либо гегемонии католического духовенства над умами и душами вандейского крестьянства на исходе века Просвещения не может быть и речи, скорее самому духовенству приходилось идти на уступки, «приспосабливая» католицизм к умонастроениям простолюдинов, подчиняться социальному давлению общины [Мягкова, 2006: 202]. Вандейское крестьянство подходило к религии сугубо прагматически, как к важному и неотъемлемому аспекту традиционного уклада, однако ни следа воинствующей религиозной экзальтации или фанатизма в крестьянских умонастроениях не было. Об этом свидетельствует, например, динамика обращения крестьян к деревенским кюре за составлением духовных завещаний — в течение всего XVIII в. количество таких обращений неуклонно снижалось, так как крестьяне всё больше предпочитали составлять свои «духовные» у светского нотариуса, находя, что это проще и удобнее. О том же свидетельствует упадок и запустение церквей средневековой постройки почти на всей территории сельского департамента Ван-

дея, связанное с тем, что сельские коммуны крайне неохотно выделяли деньги на обновление церквей, очевидно не относя это к первоочередным нуждам. Отсутствие «средневекового фанатизма» у вандейских крестьян подтверждается и тем, что закрытие и продажа с аукциона церквей и монастырей в сельской местности в первые годы французской революции было встречено вандейскими крестьянами в основном равнодушно, иногда даже сочувственно. Немецкий исследователь С. Миллер указывает на явное предпочтение, которое крестьяне Вандеи отдавали священникам, в первый период революции присягнувшим на верность Конвенту и получившим право упрощать богослужение, приспособивая его «под нужды и желания труженика» (в известной степени аналогом французским «присягнувшим» католикам может быть обновленческое движение в СССР в первое десятилетие после Октябрьской революции) [Rogers, 1998: 99].

Подобное же отсутствие религиозного фанатизма и экзальтации обнаруживается в испанских и мексиканских крестьянах начала XX в., которых даже некоторые современные западные исследователи считают невежественными, легко поддающимися религиозному экстазу людьми. На самом же деле, крестьянство центральных и северных штатов Мексики к моменту начала Мексиканской революции было в целом далеко от того, чтобы делать религиозные вопросы главным жизненным приоритетом. Этнограф и историк Л. Бергамин отмечал, что интересы мексиканского пеона «католический падре обслуживает так же, как и индейский знахарь... Если падре или знахарь перестают эти интересы и потребности удовлетворять, пеон просто находит другого шамана и священника или, что тоже нередко, перестает ходить и к тому, и к другому» [Rayfield, 2008: 93]. Утилитарное отношение мексиканских крестьян начала XX в. к религии отмечают канадские исследователи М. Фаррелл и Л. Хитченс, указывая, что в Центральной и Северной Мексики сознательная, ответственная религиозность была свойственна скорее буржуазии и мещанству небольших городков,

крестьяне же представляли отстраненную и в целом индифферентную к религии массу [ср.: Morris, 1991: 14; Nadelson, 1997: 43]. Крайне ценное свидетельство о подобных же настроениях крестьян испанских провинций Галисии и Наварры дают ежегодные отчеты, посылавшиеся приходскими священниками в канцелярию архиепископа. Более половины этих отчетов за период с 1917 по 1930 гг., собранных и опубликованных испанскими исследователями Х. Моранья и Т. Нарваэсом, содержат жалобы на возрастающее религиозное равнодушие сельских общин, которое приходские священники связывали с наступлением века безбожия, бездушного прогресса и социализма¹. В целом, утверждения некоторых исследователей о средневековой религиозной одержимости вандейских, мексиканских и испанских крестьян предреволюционного периода не соответствуют действительности именно потому, что всякое сообщество, каким бы традиционным по своим ценностям и укладу своей жизни оно ни было, представляет собой, не в последнюю очередь, динамически развивающуюся структуру [Keeley, 2001:115]. Было бы нелепо продолжать считать, например, Вандею, своеобразным анклавом дикости и невежества во Франции конца XVIII в., тем более, что Вандея, как указывает Е.М. Мягкова, на протяжении всего столетия переживала культурные изменения, сопоставимые по масштабу и значению с изменениями, происходившими в эпоху Просвещения по всей Франции [Мягкова, 2006: 196]. Эти изменения выражались, в частности, в неуклонном снижении популярности религиозной литературы и связанного с ней жанра аллегорической поучительной сказки у вандейских крестьян. Место религиозного поучения занимали светская басня и сборники крестьянских песен. Крайне схожая динамика наблюдается в аграрных областях Испании и Мексики начала XX в. В ежегодном отчете приору Галисии от 1921 г. священник прихода Лос-Эрманос Г. Лопес писал:

«Уже с конца предыдущего столетия зачисляемая нашим приходом назидательная литература благочестивого характера остается в большей степени невостребованной поселянами, как стариками, так и молодежью... Грамотные поселяне предпочитают светские книги, примерно те же, что читают и низшие сословия в наших городах, неграмотные же потребляют эти же светские книги в пересказе грамотных. Это же прискорбное положение вещей касается не только бульварных романов, но и чтения социалистических брошюр с последующим пересказом неграмотным...» [Vasquez, 2012: 132]. В похожей ситуации беспокойство о нравственности паствы побудило 120 приходов центральных и северных штатов Мексики учредить в 1910 г. «комитеты католической нравственности и благочиния», состоявшие из служителей церкви и благочестивых мирян и призванные следить за стремительно падающим моральным уровнем жителей деревень и небольших городов. В сущности, и папская энциклика «De Rerum Novarum» была официальным документом, впервые признававшим широкое распространение секуляризационных процессов в католических странах, хотя, как видно, одной из вершинных точек этого процесса была уже произошедшая гораздо ранее Великая французская революция².

Основной движущей и инициирующей силой контрреволюционных движений под религиозными или клерикалистскими лозунгами в Вандее, Мексике и Испании, было не сельское население, остававшееся в первый период революций индифферентным или сдержанно сочувствующим преобразованиям, проводившимся революционными правительствами в религиозной сфере, а жители небольших городков с населением от 5 до 25 тысяч человек. Доказательство этому предоставляет сравнительный анализ социального состава контрреволюционных движений в Вандее, Мексике и Испании. Так, среди вожаков вандейских «шуанов» лишь

¹ MacIntyre A. 1981. *After Virtue*. South Bend, Ind.: Notre Dame University Press. P. 44.

² Ревуненков В.Г. 2003. *История Французской революции*. Санкт-Петербург: Изд-во СЗАГС. С. 32.

23% были крестьянами, никогда до революции не покидавшими своих деревень [Rogers, 1998: 201]. Знаменитые «шуаны» Ж. Кадудаль и Ж.Н. Стоффле были детьми зажиточных мельников, получивших образование в городе, а «генералы Вандеи» А. де Ларошжаклен, Ш. Сапино, Ш.М. Дотишамп были аристократами, имевшими в Вандее наследственные или купленные имения [Rogers, 1998: 196]. Среди остальных предводителей «шуанов» большинство составляют младшие офицеры бывшей королевской армии, городские сапожники, извозчики и контрабандисты — то есть люди, по-видимому, хорошо знакомые со светской «городской» культурой провинциальной Франции и, во всяком случае, далекие от того облика эмиссаров патриархального невежества и темной религиозности [Williams, 2007: 44], который им иногда приписывают. Ту же социальную ситуацию можно констатировать в мексиканском движении «кристерос»: на первоначальном этапе вооруженное сопротивление антиклерикальным мерам правительства президента П. Кальеса возглавляли такие провинциальные горожане, как потомственный военный, генерал Э. Горостьета, фармацевт Х. Дегольядо, священники городских приходов А. Педраса и Х. Рейес Вега [Rayfield, 2008: 66-68]. Только на втором этапе движения «кристерос» среди его предводителей начинают появляться неграмотные или полуграмотные выходцы из крестьян. Во время Гражданской войны в Испании более половины предводителей и активистов монархистского ультраклерикального вооруженного движения «рекете», бывшего одной из основных ударных сил франкистов, были представителями «среднего класса» из небольших городков в Наварре, Каталонии, Арагоне и Андалусии: доктора, адвокаты, лавочники, нотариусы, учителя и т.п. [Vasquez, 2012: 176-179].

Более того, во всех трёх исследуемых случаях лозунги священной войны против «революционеров и безбожников, в защиту веры и порядка», исходили из города, а не из деревни. В отношении Вандеи имеются ценные свидетельства, собранные английским исследователем С. Рейфил-

дом, который отмечает, что «ринувшиеся в деревню из провинциальных городков бывшие церковные служки с четками в руках и знаком Сердца Иисусова под плащом смогли убедить крестьян, что, отменяя Бога и короля, революционеры отменяют вообще всякий порядок в мироздании, вместо твердой почвы под ногами крестьянина подсовывая ему хаос, где все возможно и ничто не обязательно...» [Rayfield, 2008: 47]. Подобные же мотивы высказывал в частной переписке один из лидеров мексиканских «кристерос» на последнем этапе движения Х. Солано: «Христианская контрреволюция нужна не нашим пеонам, а в первую очередь, нашим горожанам. Это вечное противоборство наших маленьких городков и столицы, нового Вавилона, все время ошеломляющего наших добрых буржуа дикими новшествами — вначале велосипедами, затем социализмом, а затем отменяющего Бога... Но если велосипеды и социализм мы еще можем переварить и присвоить, то отмена Бога означает отмену и обычного мексиканского города, где на вере как доверии держалось всё» [Rayfield, 2008: 43]. Подобную же контрреволюционную риторику, базирующуюся на противопоставлении провинциального города как оплота религиозной нравственности «столичной развращённости» под видом передовых идей в изобилии находим во франкистской печатной пропаганде времен испанской Гражданской войны 1936-1939 гг. Добрый католик, горожанин или селянин, не склонившийся перед безбожными требованиями развращённого Содомы и хвастливой Гоморры и поклявшийся защищать свою веру, алтари своих отцов [Vasquez, 2012: 177], был неизменной темой проповедей и выступлений видного консервативного проповедника и сторонника франкистского мятежа галисийского священника Х. Руиса. В его проповедях встречаются также характерные пассажи, в которых «погубленный красной заразой и надмевающийся социалистической гордыней Вавилон» [Vasquez, 2012: 99], противопоставлен «здоровому провинциальному духу веры и благочестия», поскольку «в провинции добрый католик знает цену образованию и прогрессу, но

никогда не сделает их идолами. Никогда в безумном ослеплении не склонится он перед тем, что само по себе есть не самостоятельная ценность, но лишь дар Бога людям от доброты Его...». [Vasquez, 2012: 92]. Закономерно поэтому, что религиозная риторика в рассматриваемых контрреволюционных движениях становится частью сепаратистской, клерикальной, антисоциалистической или «правой» идеологии [ср.: Farrow, 2010: 12].

Характерно изменение роли и значения религиозных символов в рамках данных контрреволюционных движений. Католические четки (розарий) из принадлежности служителей церкви и особенно благочестивых мирян превращаются в охваченной восстанием Вандее в опознавательный знак повстанцев-«шуанов», даже если «обладатель четок не знает никаких молитв кроме «Отче наш» или вообще слабо верит в Бога» [Rogers, 1998: 205]. Предводитель мексиканских «кристерос» генерал Э. Горостьета, убежденный антиклерикал, провозглашал: «Мои частные убеждения не мешают мне признать, что знаки Сердца Иисусова на перевязях наших бойцов или знак Святого Креста на знаменах есть прекрасный боевой символ того, за что в конечном счете мы все боремся» [Rayfield, 2008: 23]. Знак Сердца Иисусова получил во франкистской армии времён испанской Гражданской войны такое широкое распространение, что побывавший на испанском фронте португальский священник Х. Фигероа с тревогой писал: «Сердце Иисусово теперь нашивают под плащ и под китель все — и верующие, и неверующие, просто потому, что у красных же есть, например, звезда, так вот и нашим нужен такой же символ... Его носят на шеях рядом с солдатскими жетонами, малюют на стенках брустверов и на кабинах грузовиков люди, которые, будучи спрошены об истинном значении этого великого знака, либо пожимают плечами, либо изрекают невежественное кощунство...» [Vasquez, 2012: 92]. Очевидно, религиозный символ превращается в этих случаях в идеологический, подчиняясь внутренней логике развития социально-идеологических противостояний индустриальной эпохи.

Представляется методологически целесообразным для лучшего объяснения роли, которую религиозный фактор играет в модернизационных и антимодернизационных процессах индустриальной эпохи, привести различие «средневековой» и «модернистской» религиозности, пролегомены к которому были предложены канадским философом и антропологом Ч. Тейлором. В своей работе «Секулярный век» Ч. Тейлор различает «веру крестоносца» и веру аристократа эпохи Просвещения и веру католического или протестантского активиста конца XIX начала XX вв. [Тейлор, 2017: 15-40]. Развивая мысль Ч. Тейлора, можно предположить, что вера первого составляет одну из существеннейших внутренних сторон его существа, часть его внутренней реальности, поэтому нелепо было бы сказать, что вера крестоносца была его идеологией, поскольку идея крестового похода была для него не мотивационным идеологическим конструктом, а реальностью, которой он жил. Вера второго неизбежно становится идеологией, поскольку между ней и повседневной жизнью индивидуума секулярной индустриальной эпохи неизбежно существует определенный зазор. Очевидно, главным отличием между «верой крестоносца» и религиозностью человека индустриальной эпохи будет ощущение вторым потребности в идеологической мотивации, неизбежное в условиях распада традиционного уклада жизни и нивелировки традиционных ценностей. Свойственная индустриальной эпохе полифония идейных течений, столкновение идейных конструктов, распространяются на всех индивидуумов, живущих в эту эпоху, и придают религиозному фактору прежде всего идеологическое значение.

Делая вывод, можно указать на то, что традиционалистская религиозность по своей сути безальтернативна, а религиозность переходных эпох «на равных» противостоит различным идеологическим альтернативам, при этом естественным образом трансформируясь в одну из модернистских идеологий. Следовательно, рассмотренные выше контрреволюционные и клерикальные движения вряд ли

правомерно упрощать, сводя их к «бунту архаики против прогресса» или к реакции традиционных сообществ на революционные эксцессы. Движение «шуанов» в Вандее, «кристерос» в Мексике, ультра-католическая «правая» реакция времени Гражданской войны в Испании 1936-1939 гг. являются такими же идеологическими движениями индустриальной «эпохи модерна», как и противостоявшие им прогрессистские доктрины. Мировоззрение наиболее активных участников и основателей традиционалистских контрреволюционных движений в немалой степени подверглось влиянию идеологии Просвещения, модернистских социальных и культурных идей. Правомерно поэтому говорить не о «бунте архаики» или «восстании традиции» в рамках контрреволюционных движений, а о формировании традиционалистских идеологий, на равных основаниях противостоящих идеологиям революционной модернизации. Более взвешенный, учитывающий типологическое разнообразие изучаемого явления подход к эволюции религиозной традиции в модернистскую идеологию традиционализма применяют отечественные исследователи Е.О. Гаврилов³, О.Н. Пряхникова [Пряхникова, 2015: 21].

Вышеприведенные факты свидетельствуют либо о неуклонном снижении уровня традиционной религиозности в консервативных аграрных сообществах католических стран на рубеже Нового времени, либо, по крайней мере, об от-

сутствии в этих сообществах той степени религиозного фанатизма и экзальтации, которую предполагают в них сторонники позитивистского подхода. Напротив, начавшаяся в рамках контрреволюционных движений Нового времени идеологизация религии, превращение традиции в традиционалистскую идеологию, а религиозных символов в политические находится в русле общей тенденции Нового времени к замене религиозности идеологией. В этом смысле религиозный традиционализм, возникающий в качестве реакции на революционную модернизацию общества, методологически целесообразно рассматривать не как архаическую, а как вполне современную силу. Основываясь на данных исследований, приведённых выше, вряд ли можно считать традиционное религиозное мировоззрение в том его состоянии, которое характерно для трёх рассмотренных католических стран на рубеже Нового времени, способным на симметричный ответ революционным модернизаторским идеологиям. По сути, позитивистский подход не учитывает, что эффективное сопротивление революционным идеологическим движениям эпохи становления модерна могли оказать только традиционалистские идеологические движения, в которых религиозный фактор являлся по существу фактором социально-политическим и не играл больше той роли, которую исполнял в эпоху традиционной архаики.

³ Гаврилов Е.О. 2012. Религиозный традиционализм как форма социальной новации в современном мире. *Нескучный сад*. 12.10.2012. URL: <http://www.nsad.ru/articles/cerkovnyj-nalog-ili-dobrovolnoe-pozhertvovanie> (дата обращения: 19.01.2014).

THE ROLE OF RELIGIOUS FACTOR IN THE FORMATION OF TRADITIONALIST IDEOLOGIES OPPOSING VIOLENT MODERNIZATION

A.V. Lutsenko

Anton V. Lutsenko – PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy of the Far Eastern Federal University. 690900, Vladivostok, Russky Island, Ajax village, building 10, office. 732. E-mail: AVL2009@yandex.ru

Lutsenko A.V. 2020. The role of religious factor in the formation of traditionalist ideologies opposing violent modernization. *Concept: Philosophy, Religion, Culture*. Vol. 4. No 2 (14). P. 33–42.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-2-14-33-42>

Received: 22.10.2019. Accepted: 21.02.2020.

Conflicts of interest. The author declares the absence of conflicts of interest.

Abstract. *To establish a scientific assessment of the religious factor in the historical formation of anti-modernist movements is essential to determine their sociocultural nature. For clarity, all the arguments offered by the author are backed by a brief analysis of specific historical events, in which the religious factor played a pivotal role in forming a new traditionalist ideology. The author focuses on criticism of the simplified positivist approach to the role of the religious factor in the development and formation of anti-modernist movements. Such an approach to a certain extent ignores the complexity of the phenomenon under study. By using concrete historical material on the example of the role of religion in the Vendee uprising, the Kristeros movement in Mexico and the formation of the phalangist ideology during the Spanish Civil War (1936–1939), a more objective approach to the problem under study is proposed. Based on the results of modern historical and religious studies, the author points out that the assumption of a special level of religious fanaticism and mystical exaltation, allegedly characteristic of traditional agrarian societies in the crucial era of the transition to the industrial era, is unjustified. The facts and the comparative analysis conducted suggest that the religious element within antimodernist movements is launched when it is necessary to contrast the ideology of modernization with the traditionalist ideology, which is equally modern in itself. Religion becomes the basis of ideology, simultaneously changing in many respects its former sociocultural significance. In fact, in all cases under consideration, the religious factor turns into ideological, which in itself is a sign of gradual modernization, even of that part of the society which defends conservative values.*

Keywords: religion, violence, modernization, revolution, conservatism, ideology, civil war, Catholicism, traditionalism, positivism.

References:

- Bourke J. 1999. *An Intimate History of Killing: Face-to-Face Killing in Twentieth Century Warfare*. London: Grantaand; New York: Basic Books. 500 p.
- Farrell H. 2014. *Violence and Catholic Revolution*. Baltimore: Jackson Hall. 217 p.
- Farrow W.H. 2010. *Theology of Liberation on historical ground*. Minneapolis: King & Son. 272 p.
- Gilbert P.A. 2009. *The Compassionate Mind*. London: Little, Brown Book Group. 640 p.
- Eliade M. 1958. *Patterns in comparative Religion*. New York: Sheed and Ward. 304 p.
- Keeley L.H. 2001. *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*. New York: Oxford University Press. 640 p.
- Lindbeck G. 1984. *The Nature of Doctrine*. Philadelphia: Westminster. 516 p.

- Macpherson J. 1997. *For Cause and Comrades: Why Men fought in the Civil War*. New York: Oxford University Press. 458 p.
- MacIntyre A. 1981. *After Virtue*. South Bend, Ind.: Notre Dame University Press. 248 p.
- Morris C. 1991. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Oxford University Press. 502 p.
- Nadelson T. 1997. *Trained to Kill: Soldiers at War*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 191 p.
- Rayfield S. 2008. *Mexican Revolution and Kristeros Uprising*. Baltimore: McHill. 447 p.
- Ricouer P. 1967. *The Symbolism of Evil*. New York: Harper and Row. 339 p.
- Rogers M. 1998. *French Revolution and religious issues*. Saint-Louis: Delgado Books. 512 p.
- Shrusbery G. 2012. *The eternal Religion: A Scientific Approach*. London: University Press. 644 p.
- Vasquez S. 2012. *A Struggle for conscience: Spanish Catholicism during pre-revolutionary era*. Missouri: Jackson&son. 400 p.
- Waal F. de. 2009. *The Age of Empathy: Nature's Lesson for a Kinder Society*. New York: Harmony House. 320 p.
- Williams D. 2007. *Violence and Religion: A Study in modern Sociology*. Vancouver: Hillside. 512 p.
- Bella R. 2019. *Religiya v chelovecheskoy evolyutsii* [Religion in Human Evolution]. Moscow: BBI, 2019. 743 p. (In Russian).
- Kalivas S. 2019. *Logika nasiliya v grazhdanskoj voyne* [The logic of violence in a civil war]. Moscow: Pyatyy Rim, 2019. 784 p. (In Russian).
- Myagkova E.M. 2006. *Neobъяснимая Vandeya: sel'skij mir nazapade Francii v XVII–XVIII vekah* [The Inexplicable Vendée: The Rural World in the West of France in the XVIIth–XVIIIth Centuries]. Moscow: Academia. 288 p. (In Russian).
- Revunenkov V.G. 2003. *Istoriya Francuzskoj revolyucii* [History of the French Revolution]. Saint-Petersburg: Izd-vo SZAGS. 776 p. (In Russian).
- Platoshkin N.N. 2011. *Istoriya Meksikanskoj revolyucii (v 3 tomah)* [History of the Mexican revolution (in 3 vols.)]. Moscow: Russkij Fond sodejstviya Obrazovaniyu i Nauke. 432 p. (In Russian).
- Pryazhnikova O.N. 2015. Religioznyj factor i social'no-ekonomicheskoe razvitie [Religious factor and socio-economic development]. *Ekonomicheskie i social'nye problem Rossii*. №1. P. 8-29 (In Russian).
- Tejlor CH. 2017. *Sekulyarnyj vek* [Secular Age]. Moscow: BBI. 955 p. (In Russian).
- Shubin A.V. 2012. *Velikaya Ispanskaya revolyuciya* [Great Spanish Revolution]. Moscow: Librokom. 640 p. (In Russian).

Список литературы на русском языке:

- Белла Р. 2019. *Религия в человеческой эволюции*. Москва: ББИ. 743 с.
- Каливас С. 2019. *Логика насилия в гражданской войне*. Москва: Пятый Рим. 784 с.
- Мягкова Е.М. 2006. *Необъяснимая Вандея: сельский мир на западе Франции в XVII–XVIII веках*. Москва: Academia. 288 с.
- Ревуненков В.Г. 2003. *История Французской революции*. Санкт-Петербург: Изд-во СЗАГС. 776 с.
- Платошкин Н.Н. 2011. *История Мексиканской революции (в 3 томах)*. Москва: Русский Фонд содействия Образованию и Науке. 432 с.
- Пряжников О.Н. 2015. Религиозный фактор и социально-экономическое развитие. *Экономические и социальные проблемы России*. № 1. С. 8-29.
- Тейлор Ч. 2017. *Секулярный век*. Москва: ББИ. 955 с.
- Узланер Д. 2019. *Конец религии? История теории секуляризации*. Москва: Издательский Дом ВШЭ. 240 с.
- Шубин А.В. 2012. *Великая Испанская революция*. Москва: Либроком. 640 с.