

К ПРОБЛЕМЕ САКРАЛЬНОГО НАСИЛИЯ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА СИСТЕМЫ ТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

А.В. Луценко



Аннотация. Статья посвящена феномену сакрального насилия, являющемуся одним из фундаментальных принципов традиционного религиозного сознания. Во введении к статье отмечается особая актуальность темы в современных условиях известной переоценки религиозных морально-этических норм и традиций. Автор проводит краткий исторический экскурс, показывая, что сакральное насилие, не будучи изначально имманентной частью авраамических религий, очень быстро включается в религиозные морально-этические системы.

Иллюстрируя данное положение примерами из истории иудаизма и ислама, автор подробнее останавливается на феномене сакрального насилия в христианской цивилизации. Особое внимание уделяется ситуации, в которой концепт сакрального насилия оказался в эпоху активной секуляризации европейских морально-этических ценностей. Рассматриваются различные попытки секулярных ценностно-смысловых систем и идеологий присвоить себе право сакрализации насилия. Акцентируются причины, по которым такие попытки исторически терпели неудачу. Подчеркивается, что перенос концепта сакрального из сферы религиозного в сферу секулярной идеологии почти всегда чреват кризисом ценностных смыслов.

Основываясь на работах некоторых исследователей современной западной секулярной культуры, автор анализирует подходы современных религиозных движений к теме сакрального насилия. Выделяются два типа подходов: либерально-радикалистский и консервативно-архаический, отношение которых к сакральному насилию различаются в выборе ценностей, которые должны это насилие обосновывать. Отмечается крайняя важность проблемы сакрального насилия в условиях сложного взаимодействия секулярных и традиционных культур, анализируется разница в отношении к сакральному насилию внутри этих культур.

В заключение даются некоторые обобщающие рекомендации по более развёрнутому изучению исследуемой проблемы.

Ключевые слова. Сакральность, насилие, фундаментализм, модернизм, архаика, религия, традиция, культура, кризис, идеология.

Тема институционализованного насилия, встроенного в аксиологический код культуры, на сегодняшний день очень популярна в контексте гуманитарных междисциплинарных исследований. К ней обращаются социологи, культурологи, политологи, экономисты, и не последнюю роль в её осмыслении играет современное религиоведение. Весомые попытки разобраться в механизмах легитимизации и институализации насилия, исходя из истории и феноменологии религиозных учений, предпринимают такие известные ученые и популяризаторы науки, как К. Армстронг [Армстронг, 2016], Ф. Дженкинс [Jenkins, 2011], Р. Жирар [Gerard, 2010], Х. Леппин [Leppin, 2005], Ч. Тейлор [Taylor, 2007] и др. В отечественном сравнительном религиоведении этой теме посвящены работы Р. Эммануилова и А. Яшлавского [Эммануилов, 2010], Н. А. Чернядьевой [Чернядьева, 2014]. С позиций философской антропологии проблема разрабатывается С. Н. Борисовым [Борисов, 2005].

Необходимо отметить, что одной из первых в европейском религиоведении работ, прямо относившихся к рассматриваемому вопросу, была монография видного немецкого специалиста по средневековому христианству К. Эрдмана «Происхождение идеи крестового похода» [Эрдман, 2018], некоторые общие соображения которой послужили основой для выводов нашей статьи. Кроме того, одним из наиболее плодотворных подходов к проблеме нам представляется взгляд К. Армстронг, высказанный в её работе «Поля крови: религия и история насилия» [Армстронг, 2016: 12], в которой изложены идеи, открывающие путь к полноценной религиоведческой и культурологической дискуссии.

Тематика настоящей статьи ещё более актуализирована той ситуацией, в которой находятся традиционные авраамические религии в современности. Эту ситуацию можно без преувеличения охарактеризовать как состояние кардинальной и зачастую болезненной переоценки ценностей, крайне активного вза-

имодействия и борьбы либеральных и фундаменталистских элементов внутри каждой религиозной традиции, напряжённого поиска ответов на остроактуальные вызовы времени. Насилие сопровождает традиционные религии на всём протяжении их истории, хотя было бы абсурдным считать их нераздельными частями одного целого, как часто стараются доказать антиклерикально и антифундаменталистски настроенные учёные и популяризаторы науки [Jung, 1994: 92]. Насилие существовало задолго до появления любых организованных форм религии и, очевидно, не прекратится с их исчезновением.

Другой вопрос заключается в институализирующей роли религии, придававшей насилию ценностное и морально-этическое измерение, делившей насилие на сакральное (легитимное) и негативное (маргинальное). Одна из наиболее интересных попыток объяснить рассматриваемый феномен в тесной связи с ролью религии принадлежит французскому философу и антропологу Р. Жирару, который рассматривал все формы сакрального насилия как вариации одной и той же миметической схемы расправы коллектива с символическим «козлом отпущения», берущим на себя грехи всего сообщества. Считая сакральное насилие в первую очередь психологическим явлением, Р. Жирар подчеркивал важность сакральной жертвы для традиционного религиозного сознания, считая, что с помощью этой жертвы удовлетворяется психический «комплекс замещения», один из ключевых в традиционном и религиозном массовом сознании [Gerard, 2010: 4].

Однако несомненно, что хотя чисто психологический фактор является одним из первостепенных в рассматриваемом вопросе, его роль не может интерпретироваться однозначно. В авраамических религиях это прослеживается наиболее отчетливо. Можно вспомнить широко известную «проблему ветхозаветного насилия», которая, по сути, является проблемой для современного христианского или гуманистического секулярно-

го сознания, но почти никогда не была таковой в рецепции и интерпретации традиционного иудаизма. Последний не считает насилие, описанное в исторических книгах Торы (в основном имеется в виду завоевание народом Израиля Палестины и части Ханаана), чем-то противоречащим образу милосердного и любящего Бога [Crossan, 2007: 34]. Такая рецепция возможна потому, что в рамках иудаистической традиции акты войны, взаимного истребления и прочие эксцессы организованной агрессии часто несут именно сакральный смысл, имеют прямо выраженный характер такой же манифестации Всевышнего, как и теофании в «мирной жизни».

В этом смысле теофания, явленная Аврааму (Быт,18) или Моисею (Исх,3) онтологически ничем не отличается от зримого присутствия Яхве при военных подвигах Иисуса Навина (Нав,6, 8, 10 и сл.) [Вандеркам, 2016: 77]. Негативным, «профанным» насилием в данной традиции является либо агрессия иноплеменников по отношению к народу Божьему, либо уклонение Израиля от «пути своего перед Богом» [Crossan, 2007: 126], часто манифестируемое именно «неправедным» насилием, например, над пророками, проповедовавшим против идолопоклонства и социальной несправедливости. Сакральное насилие в христианстве содержит ещё более яркие исторические контрасты. Достаточно отметить такие этапы становления легитимизированного насилия в христианском мире как, например, феномен крестовых походов и практику «божьего мира» в раннесредневековой Европе [Эммануилов, 2010: 15].

Католическая церковь пыталась, с одной стороны, ограничить неизбежные феодальные убоицы высшим религиозным авторитетом, вводя «заповедное время», в которое акты насилия прямо запрещались, а с другой, освящала человеческую агрессию в том случае, если она была направлена на «неверных» [Эммануилов, 2010: 217]. С этим связано и формирование образа врага, игравшего крайне важную роль в идеологии кресто-

носного движения (причём со временем в качестве «врагов Господа» оказывались не только «неверные» - мусульмане, но и иудеи, и инославные христиане-«еретики») [Эммануилов, 2010: 114; Луценко, 2017: 115].

В истории раннего ислама также видна отчётливая тенденция к установлению нормативно-ценностной системы сакрального насилия, связанная с формированием в массовом сознании представлений о джихаде как, в первую очередь, внешней и явной войне с «неверными». Показательно, что, отпавшие от мусульманской уммы после смерти Мухаммеда бедуинские племена, возвратившись после кровопролитной войны в лоно ислама, были захвачены и увлечены именно идеей «внешнего джихада», отвечавшей их системе ценностей [Большаков, 2016: 105]. Именно эти «вернувшиеся» во многом стали ударной силой мусульманского ополчения времен раннего Халифата и его победоносных завоеваний [Большаков, 2016: 109].

По сути дела, традиционные авраамические религии брали на себя роль главного регулятора естественного и эксцессивного насилия как в личностном, так и в общем социокультурном аспекте. Предоставляя государству или, шире, «власти вообще», санкцию на легитимное насилие ради блага общества или отдельных людей, морально-этические системы иудаизма, христианства и ислама контролировали правомерность и масштабы этого насилия. В изначально аморальную природу человеческой агрессии внедрялась устойчивая категория совести, формировался стандарт должного и недолжного отношения к войне, убийству, наказанию и т.д., который сочетал в себе как рациональные, так и иррациональные факторы.

Иными словами, религиозная традиция создавала поверх инстинктивной, часто склонной к эксцессам человеческой природы, своеобразную морально-ценностную надстройку, представлявшую собой альтернативу «внешнему» миру, охваченному «нечестивым насилием» [Луценко, 2017: 117]. Так, раннее

христианство вначале создало универсальную этику милосердия, идущую вразрез как с юридическим римским мировоззрением, так и с изоляционистской этикой раннеиудейских фундаменталистов (фарисеев) [Вандеркам, 2016: 157]. Став государственной религией Римской империи, христианство во многом продолжало ту же линию, например, вводя в лик святых солдат, отказавшихся выполнять «нечестивый приказ», то есть переходить границы насилия, легитимного в рамках утвердившегося христианского мировоззрения.

Становление раннего ислама во многом связано с постепенной трансформацией племенной этики бедуинских племен Аравийского полуострова в универсалистскую этическую религиозную систему, освящавшую братство и взаимопомощь, прямо запрещающую межплеменные войны и грабеж караванов соседей [Большаков, 2016: 75]. Сомнение в оправданности насилия, стремление разделить войны на праведные и неправедные, характерны для иудейской пророческой традиции на всем протяжении эпохи Второго Храма [Вандеркам, 2016: 89]. Отказ от употребления силы там, где она не угодна Яхве и Его заповедям, составляет значительную часть проповеди большинства израильских пророков, хотя некоторыми из пророков священное насилие не только допускалось, но и практиковалось - это видно на примере постепенного формирования образа пророка Илии [Crossan, 2007: 33]. В целом, морально-этический «фильтр», сквозь который авраамические религии пропускали инстинкт агрессии и насилия, функционировал непрерывно и зачастую успешно.

Иная ситуация начинает складываться в эпоху кризиса западного христианства, первой из авраамических религий испытавшего на себе процесс быстрой секуляризации и рационализации морально-ценностной системы. Европейская секуляризация XVII-XVIII вв. снимает, в том числе, религиозную интерпретацию насилия, заменяя ее этатистской (Н. Макиавелли, Т. Гоббс),

юридической (Ш. Монтескье), гуманистической (Вольтер, Руссо), и, наконец, уже в XIX в., националистической (Фихте, Гегель) [Leppin, 2005: 273]. Так или иначе, основой секуляризации насилия стало постепенное исключение категории религиозно-сакрального из сферы реальных и значимых ценностей. Европейское Просвещение стремилось наполнить саму форму сакрального новым содержанием. Прекрасно осознавая укоренённость насилия в человеческой природе, секулярная мысль позднего Ренессанса и Просвещения пыталась найти для него новый регулятор. Таким регулятором выступал, например, у Макиавелли «государь», берущий на себя роль основного исполнителя всех социально и государственно оправданных актов насилия [Leppin, 2005: 210]. Томас Гоббс видел в этой роли «суверена», то есть олицетворение государства как страшной искусственной силы, сдерживающей с помощью того же насилия естественный порыв человека «к войне всех против всех» [Leppin, 2005: 343]. Наконец, сакральный смысл, включающий санкцию на насилие ради утверждения или защиты незыблемых и вечных ценностей, получает концепция нации в философских системах Фихте и Гегеля [Leppin, 2005: 547]. Так или иначе, смысл наступающих в эпоху Просвещения перемен в исследуемом вопросе сводится к замене религиозной санкции на насилие секулярной ценностной санкцией.

Сложность и острота данной проблемы состоит в том, что каждый вариант сакрализации насилия, предложенный секулярной цивилизацией взамен прежнего, религиозного, последовательно дискредитировал себя. Вариант Макиавелли и Гоббса имел существенный недостаток: в нём отсутствовали критерии, по которым подданные могли бы различить, в каких случаях легитимное насилие, осуществляемое государем или сувереном для защиты священных ценностей, перестаёт быть легитимным и «благодетельным». Подобная ситуация, едва ли возможная в авторской «теории», оказалась почти неизбежной в исторической

практике и привела, в предельном своём выражении, к Английской революции, окончившейся казнью самого суверена, исчерпавшего общественный кредит доверия и утратившего собственный сакральный статус.

Руссоистская теория «естественного человека», испорченного несправедливостями собственнической цивилизации, которая якобы одна только и провоцирует насилие как своеобразный итог одичания угнетённой личности, легла, в числе прочих теорий французских просветителей, в основу идеалов Великой Французской революции [Jung, 1994: 111]. Довольно скоро оказалось, что «Декларация прав человека и гражданина» не только не отменяет насилие, но и провоцирует ещё более острые его эксцессы. Вожди Французской революции поспешили, в свою очередь, сакрализовать насилие, направив его, с одной стороны, на защиту завоеваний революции от внешних врагов, а с другой, на борьбу с внутренней крамолой [Доусон, 2002: 38]. Результатом последнего был революционный террор, настолько девальвировавший гуманистические ценности и автономность личности, что наполеоновские войны, распространившие насилие на территорию всей Европы, стали его закономерным итогом [Доусон, 2002: 43].

Наконец, сакральный идеал нации или «священного тела народа» на протяжении большей части XIX в. казался наиболее прочным из всех возможных, а насилие, санкционируемое этим идеалом, наиболее справедливым и оправданным. Серьёзнейшим испытанием для этого идеала стали обе мировые войны и межвоенный кризис. Многочисленные свидетельства о «в полном смысле слова религиозном экстазе», охватившем многих европейцев в канун Первой мировой войны, теперь производят скорее угнетающее впечатление [Армстронг, 2016: 321]. Дальнейшая сакрализация «тела нации» привела к теории и практике нацистского и фашистского террора. Так или иначе, попытки создать секулярную альтернативу религиозной практике сакрализации насилия нельзя назвать

удачными [Армстронг, 2016: 324; Эммануилов, 2010: 25].

В настоящее время условный «западный» или «первый» мир все больше отказывается от попыток придать насилию ярко выраженный сакральный статус. В постхристианском мире легитимное насилие рассматривается как неизбежное зло, которое необходимо уменьшить там, где только это возможно. Американский культуролог и антрополог Ф. Дэвис определяет этот процесс как постепенную «пацификацию», связанную с общей гуманизацией основных этико-антропологических моделей современного общественного сознания [Leppin, 2005: 586]. Необходимо отметить, что, маргинализируя один аспект насилия и придавая другому его аспекту сакральный статус, традиционные религии тем самым неизбежно повышали степень и накал «священной войны». Идея «крестового похода» или «священной войны» в условном и широком смысле приобретала особую идеологическую заостренность и психологическую напряжённость именно из-за своего сакрального статуса.

Утверждение К.Г. Юнга о том, что «жертвенность по отношению к себе или готовность пожертвовать другим принимаются с готовностью тогда, когда они овеяны присутствием идеального» [Jung, 1994: 120], можно в полной мере отнести к проблеме формирования и статуса сакрального насилия. В этом контексте современная тенденция к отказу от любых сакральных санкций на осуществление насилия выглядит продолжением довольно давнего и исторически длительного процесса гуманизации и секуляризации общественных отношений. Большую роль здесь играет и отказ культуры постмодерна воспринимать любую сакральность как нечто реальное по той причине, что все идеальное для постмодернистского дискурса неизбежно означает тоталитарность в том или ином её виде. В этом случае с ещё большей остротой встаёт проблема о дальнейшей судьбе сакрального насилия в ситуации, когда его необходимость не просто ставится

под сомнение, но прямо и достаточно непримиримо отрицается современным общественным сознанием.

Показательно, что именно процесс секуляризации, тесно связанный с развитием личной индивидуальности и общей атомизацией социума, привёл к особенной актуализации проблемы [Leppin, 2005: 200]. Можно сказать, что секулярное сознание столкнулось по отношению к сакральному насилию с определённой «цепной реакцией». Вначале религия утрачивает право санкционировать насилие в любом его виде (особенно наглядно это видно на примере западной дивилизации). Такая санкция переходит вначале к сакрализованной власти, которая затем, в свою очередь, утрачивает свой сакральный статус и, соответственно, вместе с ним теряет право легитимизировать своим авторитетом различные проявления международного и общественного принуждения и агрессии.

Затем эта санкция переходит к столь же сакральным концепциям народа, нации, государства, закона, правового общества и т.п., сакральность которых, в свою очередь, подвергается столь же суровой проверке на прочность. Особенно наглядной острота проблемы становится при столкновении различных традиций и культур, с различным уровнем религиозного, правового и морально-этического сознания. Например, в ситуации «глобальной войны с терроризмом», открытой 11 сентября 2001 г., обращает на себя внимание тот факт, что обе стороны конфликта апеллируют к сакральным ценностям и удерживают за собой право прибегать к насилию там, где этим ценностям что-либо угрожает.

В случае с исламским терроризмом проследить механизм формирования санкции на сакральное насилие не представляет трудности [Армстронг, 2016: 402]. В принципиально антисекулярных сообществах религиозный авторитет является неоспоримым и никакой критике не подлежит, поэтому насилие оправдано в тех случаях, когда реальное положение дел противоречит божественным заповедям. С другой стороны, противо-

положная сторона конфликта, пытаясь прибегнуть к религиозной риторике, каждый раз терпела неудачу и становилась объектом массовой критики, в том числе и с пацифистских позиций.

Апелляция Д. Буша-младшего к анти-террористической операции как «вести о новой надежде» с явно религиозным оттенком, вызвали массовое недоумение и недовольство именно потому, что в секулярном обществе попытка сакрализации насилия ведет не к консолидации, а к дискуссии [Армстронг, 2016: 415]. Статус абсолютных ценностей, с которыми имеет дело современная западная культура, достаточно давно находится под сомнением, не в последнюю очередь потому, что само по себе абсолютное не поддаётся как верификации, так и фальсификации. Эта ситуация создаёт крайне важный комплекс культурных, социальных и психологических проблем, в рамках которого имеет особое значение проблема дальнейшего существования и функционирования механизмов сакрального насилия в эпоху кризиса традиционного религиозного мировоззрения.

Весьма характерен подход к сакральному насилию со стороны так называемых «либеральных христианских теологий», появившихся во второй половине XX в. Так, в рамках латиноамериканской «теологии освобождения» религиозно оправданное насилие широко и повсеместно увязывается с концепцией социальной справедливости. Для «теологии освобождения» насилие оправдано тогда, когда оно направлено против онтологически очевидного, бесспорного зла, в данном случае – против угнетения и унижения личности законами современного «неправедного капиталистического мира» [Jung, 1994: 97]. Это обосновывается евангельскими идеалами милосердия и равенства, причём никто не имеет права на сопротивление злу силой, кроме самих угнетённых.

Похожий вариант предлагается «афроамериканской теологией» в США, один из ведущих представителей которой, Д. Коун, постулировал необходимость прибегать к священному насилию в том

случае, когда оно способствует уничтожению расового угнетения и дискриминации [Leppin, 2005: 423]. Похожие мотивы можно проследить и в некоторых вариантах современной «теологии феминизма» [Jung, 1994: 33].

Все перечисленные подходы объединяет то, что «либеральные теологии» в условиях кризиса традиционных представлений считают насилие сакральным в случае широкого общественного консенсуса по поводу поруганных ценностей, которые это насилие призвано восстановить. В «либеральном подходе» религиозный авторитет не первичен, он лишь освящает намерение угнетённого меньшинства или, в случае с «теологией освобождения», угнетённого большинства добиться свободы, которая является неотъемлемым даром Бога человеку. Тем самым, подчёркивается важность «очевидной и насущной справедливости», которая одна только и может оправдать временную необходимость насилия.

Иной вариант представлен фундаменталистскими христианскими и неоархаическими нехристианскими движениями и идейными системами. Например, в риторике лидеров правоконсервативного протестантского «морального большинства» в США в 1980-е гг. (период президентства Р. Рейгана), неизменно подчёркивалось доверие любого «здоровомыслящего и достойного человека доброй воли» государству и его основным институтам [Leppin, 2005: 646]. Авторитет государства освящает насилие там, где в нем есть необходимость, поскольку государство выражает собой разумное подчинение человека Божьим заповедям. Однако, независимо от того, религиозен ли данный член общества или нет, правоконсервативные протестантские фундаменталисты апеллировали к необходимости насилия как защиты для ценностей «равновесия, достойной жизни и здравого смысла», утверждая, что в данном случае между религиозным и «здоровым» секулярным подходом не может быть никакой разницы.

Со своей стороны, находящееся в авангарде современного движения

«новой архаики» западноевропейское неоязычество предлагает вообще пересмотреть различия между категориями сакрального и профанного. С точки зрения одного из идеологов неоязычества, Р. Повеля, всякое существование в естественных рамках «крови и почвы» является сакральным «по умолчанию» [Луценко, 2017: 111]. Соответственно, любое насилие, направленное на защиту «крови и почвы», всегда священно и оправданно. «Новая архаика» в принципе рассматривает гуманизм и пацифизм как искусственно навязанные западному индивиду конструкции, лишаящие его воли и силы, необходимых для отстаивания собственных интересов и жизненного пространства [Луценко, 2013: 104].

В силу этого «новая архаика» предлагает вернуться к принципам «здоровой природной агрессии» и к такому пониманию сакрального, которое охватывало бы всё, что является сферой имманентных ценностей, присущих каждому европейцу [Луценко, 2017: 113]. Условно оба эти подхода, фундаменталистский и неоархаический, можно назвать консервативным вариантом ответа на проблему дальнейшей судьбы сакрального насилия в современном секулярном обществе. Этот ответ сводится к открытой легализации такого насилия, которое будет признано необходимым для защиты имманентных традиционных ценностей. Парадоксально с этим вариантом смыкается и предложение некоторых радикально либералистских христианских течений, апеллирующих к возможности насилия в том случае, если будет нужно отстаивать краеугольные гуманистические ценности от угнетения, реакции и эксплуатации.

Оба варианта решения проблемы можно назвать попыткой сохранения самой сути сакрального насилия при видоизменении его обоснования [Луценко, 2013: 106]. Поскольку традиционные религии в рамках западной цивилизации лишились своего права давать такое общеобязательное обоснование, то консервативные и радикальные модернистские религиозные движения пытаются

найти ценности, защита которых может оправдать насилие и агрессию в условиях секулярной культуры.

Постмодернизм, который резко десакрализует любые символические манифестации ценностей, в этом своем аспекте напоминает приведенный выше пример «толстовства». Неоархаические и фундаменталистские движения пытаются отстоять право общества на сакрализацию насилия в целом, тогда как постмодернистский подход к проблеме вообще лишает насилие какого бы то ни было сакрального ореола. Как отмечает в своем труде «Секулярный мир» канадский философ Ч. Тейлор, человек, лишенный идеального как одного из формирующих его жизнь начал оказывается «беззащитным, на семи ветрах» [Leppin, 2005: 507]. Не будет преувеличением сказать, что последним историческим событием, случаем, в ходе которого большая часть человечества пришла к консенсусу по поводу сакрально санкционированного насилия, которое должно было помочь покончить с явным и абсолютным злом, была Вторая мировая война.

С этих пор любой внешнеполитический конфликт, а также любые проблемы внутри социокультурных общностей вызывали такую разногласию мнений, оценок, деклараций и интерпретаций, что многие исследователи говорят о ситуации «тотальной смерти сакрального» [Crossan, 2007: 75]. Начавшись с религии, этот процесс якобы постепенно происходит в социальных, культурных и даже экономических отношениях, все больше девальвируя ту ментальную сферу, которая призвана генерировать идеальные смыслы и придавать им символическую сакральную ценность. Даже если признать такой взгляд на проблему слишком утрированным, нельзя не отметить его известной актуальности и реалистичности. Вопрос осложняется тем, что процесс секуляризации окончательно упразднил так называемое традиционное понимание религии как универсальной силы, цементирующей и регулирующей все сферы частной и общественной жизни, в том числе и сферу насилия.

Со времён Европейского Просвещения религия постепенно утрачивает право самостоятельно апеллировать к сакральному насилию, каким бы оправданным оно ни было. Максимумом допустимого оказывается поддержка религиозными движениями тех или иных актов государственной наступательной или оборонительной агрессии [Leppin, 2005: 372]. Однако в ситуации, когда историческая роль и функции самого государства становятся предметом оживлённых дискуссий, механизм сакрализации проявлений насилия оказывается взят под подозрение раньше всего.

Весьма существенным представляется то, что в условиях «смерти Бога» отсутствует тот верховный авторитет или эталонная точка отсчёта, отправляясь от которой можно было бы всегда получить санкцию на любое сакральное действие [Gerard, 2010: 70]. Очевидно, что стремление заменить эту точку отсчёта любым секулярным концептом неизбежно приводит не к утверждению идеи сакрального на новых основаниях, а к глубокому кризису очередного концепта. Можно сказать, что секулярные ценности не выдерживают той сакральной «нагрузки», которая сопутствует любой попытке трансформировать отдельно взятую ценность в «идеальный священный символ». Это провоцирует актуальные и острые проблемы в сфере сосуществования западных секулярных культур и традиционных религиозных социокультурных общностей и индивидов. Для последних характерно чёткое разделение реальности на сакральное и профанное, а также ясное представление о методах и средствах, допустимых для защиты собственных сакральных ценностей [Gerard, 2010: 90].

При столкновении с секулярными гуманистическими ценностями, традиционная религиозная ментальность зачастую реагирует именно агрессией, понимая секулярность как тотальное отсутствие сакрального в качестве необходимой основы частного и общественного бытия. Поэтому очень преждевремен-

но выглядит утверждение американского библеиста и историка религии Д. Дж. Кроссана о том, что модерн и постмодерн окончательно решили проблему сакрального насилия, редуцировав её от религиозного символа к маргинальному и бесполезному артефакту прошлого [Crossan, 2007: 82]. Такое утверждение имело бы смысл, если бы гуманистические ценности существовали в «вакууме», вне соприкосновения с иными культурными и религиозными традициями. До тех пор, пока вопрос о судьбе сакрального в современном мире остаётся открытым, общественное и культурное сознание будет неизбежно возвращаться к проблеме сакрального насилия.

Попытки осмысления этой проблемы, на наш взгляд, выглядят наиболее плодотворными тогда, когда они остаются в рамках прагматического подхода, то есть рассматриваются в контексте исторического и культурного опыта, накопленного западной цивилизацией начиная с эпохи Реформации [Leppin, 2005: 465]. Очевидно, нельзя признать процесс кризиса традиционных религиозных представлений завершённым до тех пор, пока не будут определены и намечены новые способы отношения к феномену сакрального и механизму сакрализации, причём сакральное насилие в данном случае выступает наиболее ярким и остроактуальным примером.

Список литературы:

- Армстронг К. Поля крови. Религия и история насилия / пер. Г. Ястребов, под ред. Л. Сумм. М.: Альпина нон-фикшн, 2016. 537 с.
- Большаков О.Г. Рождение и развитие ислама и мусульманской империи (VII-VIII вв.). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. 657 с.
- Борисов С.Н. Философско-культурологический анализ феномена терроризма в мире традиционализма и современности: дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2005. 162 с.
- Вандеркам Д. Введение в ранний иудаизм / пер. Г. Ястребов. М.: Изд-во ББИ, 2016. 304 с.
- Доусон К.Г. Боги революции / пер. К. Я. Кожурин. СПб.: Алетейя, 2002. 322 с.
- Луценко А.В. Некоторые аспекты генезиса ксенофобии в идеологии современного западноевропейского неоязычества // Этносоциум и межнациональная культура. 2013. №10(64). С. 104-111.
- Луценко А.В. Проблема межкультурного взаимодействия в идеологии западноевропейского неоязычества // Концепт: философия, религия, культура. 2017. №2. С. 111-118.
- Чернядьева Н.А. Религиозное средневековое насилие как фактор становления терроризма // Труды Института государства и права российской академии наук. 2014. №1. С. 115-132.
- Эммануилов Р.Я., Яшлавский А.Э. Терроризм и экстремизм под флагом веры; Религия и политическое насилие - проблема соотношения. М: Наука, 2010. 300 с.
- Эрдман К. Происхождение идеи крестового похода / пер. с нем. Д.Г. Хрусталёв. СПб.: Евразия, 2018. 596 с.
- Crossan J.D. God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now. San Francisco: HarperCollins, 2007. 267 p.
- Jenkins J.P. Laying Down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses. N.Y.: HarperOne, 2011. 320 p.
- Jung, C.G., Franz M.L. Man and His Symbols. Philadelphia, 1994. 400 p.
- Gerard R. Violence and the Sacred. N.Y.: Continuum, 2010. 220 p.
- Leppin H. Einführung in die Alte Geschichte. München, 2005. 370 p.
- Taylor C. A Secular Age. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 995 p.

Об авторе:

Луценко Антон Владимирович – к.филос.н., доцент кафедры философии Дальневосточного федерального университета. 690900, Приморский край, гор. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кор. 10, каб. 732. Специализация: философия религии, философия культуры. E-mail: AVL2009@yandex.ru.

TO THE PROBLEM OF SACRED VIOLENCE UNDER THE DECLINE IN THE SYSTEM OF TRADITIONAL RELIGIOUS VALUES

A.V. Lutsenko

Abstracts. *The article refers to the phenomenon of sacred violence, which is one of the fundamental principles of traditional religious consciousness. There is a special relevance of the topic in the current conditions of a certain reassessment of religious moral and ethical norms and traditions. The author conducts a brief historical digression, showing that the sacred violence, not being inherently an immanent part of the Abrahamic religions, is very quickly incorporated into religious moral and ethical systems. Illustrating this provision with examples from the history of Judaism and Islam, the author dwells more on the phenomenon of sacred violence in Christian civilization. Particular attention is paid to the situation in which the concept of sacred violence appeared in the era of active secularization of European moral and ethical values. Various attempts of secular value-semantic systems and ideologies to assign themselves the right to sacralize violence are considered. The reasons why such attempts historically failed are emphasized. It is stressed that the transfer of the sacral concept from the sphere of the religious to the sphere of secular ideology is almost always fraught with a crisis of value meanings. Based on the studies of some researchers of modern Western secular culture, the author analyzes the approaches of modern religious movements to the topic of sacred violence. There are two types of them: liberal-radical and conservative-archaic, which attitudes to sacred violence differ in the choice of values that this violence should justify. The extreme importance of the problem of sacred violence in the context of the complex interaction of secular and traditional cultures is noted, and the difference in attitude towards sacred violence within these cultures is analyzed. In conclusion, some generalizing recommendations are given for a more detailed study of the problem under study.*

Key words. *Sacredness, violence, fundamentalism, modernism, archaism, religion, tradition, culture, crisis, ideology.*

References:

Armstrong K. *Fields of blood. Religion and history of violence.* London, The Bodley Head, 2014. 499 p. (Russ. ed.: Armstrong K. *Polja krovi. Religija i istorija nasilija* / per. G.Jastrebov, pod red. L. Summ. Moscow, Al'pina non-fikshn, 2016. 537 p.)

Bol'shakov O.G. *Rozhdenie i razvitie islama i musul'manskoj imperii (VII-VIII vv.)* [The Birth and development of Islam and the Muslim Empire (VII-VIII centuries)]. Moscow, Russian Fund of assistance to education and science, 2016. 657 p. (In Russian).

Borisov S.N. *Filosofsko-kul'turologicheskij analiz fenomena terrorizma v mire tradicionalizma i sovremennosti.* Diss. kand. filos. Nauk [Philosophical and cultural analysis of the phenomenon of terrorism in the world of traditionalism and modernity. Kand. philos. sci. diss.]. Belgorod, 2005. 162 p. (In Russian).

Vanderkam J.C. *An Introduction to Early Judaism.* Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2001. 225 p. (Russ. ed.: Vanderkam D. *Vvedenie v rannij iudaizm* / per. G. Jastrebov. Moscow, Izd-vo BBI, 2016. 304 p.)

Dawson K.G. *The Gods of Revolution*. Washington: The Catholic University of America Press, 2015. 161 p. (Russ. ed.: Douson K.G. *Bogi revoljucii* / per. K. Ja. Kozhurin. Saint-Petersburg, Aletejja, 2002. 322 p.)

Lucenko A.V. Nekotorye aspekty genezisa ksenofobii v ideologii sovremennogo zapadnoevropejskogo neojazychestva [Some aspects of the Genesis of xenophobia in the ideology of the modern Western neo-paganism]. *Jetnosocium i mezhnacional'naja kul'tura - Ethnosocial and ethnic culture*, 2013, no. 10(64), pp. 104-111 (In Russian).

Lucenko A.V. Problema mezhkul'turnogo vzaimodejstvija v ideologii zapadnoevropejskogo neojazychestva [The problem of intercultural interaction in the ideology of Western European neo-paganism]. *Koncept: filosofija, religija, kul'tura - Concept: philosophy, religion, culture*, 2017, no. 2, pp. 111-118 (In Russian).

Chernjad'eva N.A. Religioznoe srednevekovoe nasilie kak faktor stanovlenija terrorizma [Medieval religious violence as a factor in the formation of terrorism]. *Trudy Instituta gosudarstva i prava rossijskoj akademii nauk - Proceedings of the Institute of state and law, Russian Academy of Sciences*, 2014, no. 1, pp. 115-132 (In Russian).

Jemmanuilov R.Ja., Jashlavskij A.Je. *Terrorizm i jekstremizm pod flagom very; Religija i politicheskoe nasilie - problema sootnoshenija* [Conflict Terrorism and extremism under the banner of faith; Religion and political violence - the problem of correlation.]. Moscow, Nauka, 2010. 300 p. (In Russian).

Jerdman K. *Proishozhdenie idei krestovogo pohoda* [The Origin of the idea of the Crusades] / translated from the German of D.G. Khrustalev. Saint-Petersburg, Eurasia, 2018. 596 p. (In Russian).

Crossan J.D. *God and Empire: Jesus Against Rome, Then and Now*. San Francisco: HarperCollins, 2007. 267 p.

Jenkins J.P. *Laying Down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses*. New York: HarperOne, 2011. 320 p.

Jung, C.G., Franz M.L. *Man and His Symbols*. Philadelphia, 1994. 400 p.

Gerard R. *Violence and the Sacred*. New York: Continuum, 2010. 220 p.

Leppin H. *Einführung in die Alte Geschichte*. München, 2005. 370 p.

Taylor C. *A Secular Age*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 995 p.

About the Author:

Anton V. Lutsenko – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor in Department of Philosophy, Far Eastern Federal University, Russian Federation, 60900, Primorsky region, Vladivostok, Russky Island, Ajax Bay, build. 10, of. 732. Specialization: Philosophy of Religion, Philosophy of Culture.
E-mail: AVL2009@yandex.ru.