



УДК 291.1

DOI <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.25.92>

Современный православный фундаментализм or псевдофундаментализм?

Д. А. Головушкин

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург

Аннотация. Рассматриваются теоретико-методологические проблемы изучения современного православного фундаментализма. В частности, поднимается вопрос его аутентичности – соответствия качественных характеристик и особенностей современного православного фундаментализма действительным свойствам определяемого предмета, так называемым родовым признакам религиозного фундаментализма. Приступая к этой работе, автор сознательно акцентирует внимание на сложностях, связанных с изучением данного феномена, в том числе обусловленных спецификой советской модернизации и секуляризации, особенностями перехода к постмодерну и постсекуляризации современного российского общества. Эта рефлексия помогла избежать узости подхода и в то же время понять, с чем и почему мы имеем дело. Деятельность ряда православных «фундаменталистских» организаций современной России свидетельствует, что в центре их внимания стоит не религиозный проект, а та или иная «социальная программа»: государственничество, традиционная культура, родовая сексуальная мораль и т. д. Они могут апеллировать к теоцентризму, благочестию и верности Священному преданию, но «идея возвращения» к основам религии, богословской основе вероучения или религиозно-цивилизационным основам единства имеет для этих союзов и братств всего лишь инструментальное значение – они выступают как средство для достижения нерелигиозных целей. По мнению автора, такие движения и организации следует идентифицировать как псевдофундаменталистские, а само явление как православный псевдофундаментализм – специфическая форма общественно-политической активности, основанная на псевдорелигиозном дискурсе идеациональности, эсхатологизма и пуританизма (симулякр фундаментализма).

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, современный православный фундаментализм, секуляризация, постсекуляризация, идентификация альтернативных религиозных идеологий.

Для цитирования: Головушкин Д. А. Современный православный фундаментализм or псевдофундаментализм? // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2018. Т. 25. С. 92–102. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.25.92>

За последние два десятилетия в России была замечена деятельность ряда православных религиозно-общественных организаций: «Союз православных братств», союз «Христианское Возрождение», движение «Спротивление новому мировому порядку», «Союз православных хоругвеносцев», Все-

российская общественная православная организация «Христианское государство – Святая Русь», которые в большинстве случаев идентифицируются исследователями в качестве фундаменталистских. Однако вопрос, насколько указанные характеристики и признаки этих организаций/объединений соответствуют действительным свойствам определяемого предмета, остается нерешенным. Фундаменталистскими они чаще всего называются в силу «традиции» использовать понятие «фундаментализм» в качестве маркера для любых религиозных/околорелигиозных движений, «выражающих крайне радикальную и критическую позицию». Объективно это намерение и практику провоцирует «вездесущность» самого фундаментализма, который с момента своего зарождения претерпел значительную эволюцию: контекст и время сделали его многогранным, многовекторным и даже амбивалентным феноменом [4]. Возникнув в начале XX в. в среде евангельских христиан Северной Америки, которые настаивали на буквальном понимании библейского учения, фундаментализм очень скоро стал пониматься в качестве идеологического направления, присущего любой религии, в основании которого лежит принцип возвращения к основам веры – священным текстам или богословской основе вероучения. В 1970–1980 гг., выступая против поглощения религии политикой, фундаментализм с целью восстановления/обретения религиозно-цивилизационного единства, аутентичности и «культурного милье» сам входит в политику и превращает ее в форму религиозной деятельности. Под лозунгом «вперед, в прошлое» или «вперед, в новое социокультурное пространство» через возвращение к основам религии фундаментализм рационализируется и начинает тяготеть к модернизму. На закате эпохи модерна фундаментализм становится формой политической деятельности, направленной на установление примата религии во всех сферах человеческой жизни, вплоть до достижения ее идеациональности. Постмодерн, в котором традиция и секуляризм в значительной степени преодолены, вносит новые коррективы в понимание фундаментализма. К сегодняшнему дню интерпретация и использование понятия «фундаментализм» настолько расширились, что теряется и становится неясным сам предмет исследования [18]. Под фундаментализмом начинает пониматься «установка на любую идею и ценность, которая берется под полномасштабную защиту» [19, с. 83]. И только строгое определение критериев или, по крайней мере, родового признака, на основании которого те или иные учения, доктрины и практики можно называть фундаменталистскими, снимает/решает эту теоретико-методологическую проблему. Таковым является изначальный религиозный смысл данного феномена, и его главная идея / интегральный концепт – «возвращение к основам», которое может интерпретироваться как восстановление утраченного, исполнение чаемого, построение обетованного и проч.

Исследование феномена современного православного фундаментализма налагает/влечет за собой дополнительные сложности. Мало того что нужно решить ряд теоретико-методологических вопросов, таких как фундаментализм и ортодоксия, фундаментализм и идеациональность, фундаментализм и религиозное обновление, т. е. определиться с «основами» [3], важ-

но знать и понимать исторический путь православного фундаментализма, специфику советской модернизации/секуляризации, особенности перехода к постмодерну/постсекуляризации современного российского общества.

Раскол середины XVII в., следствием которого стали утрата церковью своей политической независимости и крах мечты «здешнего Града», последующий синодальный период, советская эпоха сделали практически невозможным развитие собственного православного богословия, особенно богословия социального и богословия политического. Как следствие, в православном фундаментализме «традиционно» преобладали либо фундаментализм обряда, либо фундаментализм, основанный на идее восстановления/достижения православного религиозно-политического идеала. Не смог переломить ситуацию и русский духовный ренессанс начала XX в., ознаменовавшийся религиозно-философским пробуждением и возникновением православного религиозно-реформаторского движения – обновленчества. Поэтому приходится констатировать тот факт, что богословский фундаментализм в православии оказался вне процессов религиозной и социокультурной динамики современности. Возвращение же религии в политику при отсутствии должного богословского обоснования вызывает соблазн подмены религии политикой и означает утрату «родового признака» фундаментализма. Современный православный «фундаментализм» все больше принимает политические формы и все меньше остается фундаментализмом. Не случайно одна из известных исследователей этого феномена И. В. Кудряшова указывает на тот факт, что «не всякое присутствие религии в политике следует рассматривать как фундаментализм. Многие идеологии, содержащие морально-религиозные положения и ценности, фундаменталистскими не являются и “вперед, в прошлое” не зовут» [9, с. 103].

О перезагрузке или обновлении современного православного фундаментализма посредством обращения к идейному наследию русской религиозной философии и русского православного реформаторства говорить пока не приходится. Опыт прошлого преодолевается медленно. Поэтому, отвечая на вопрос: «Почему сегодня у нас – и в церковной среде, и вне ее – наблюдается своего рода презрение к русской религиозной философии?», заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета К. М. Антонов вынужден констатировать: «Само религиозное сознание, которое выжило, разумеется, под гнетом “воинствующего безбожия” и “научного атеизма”, но выжило ценой архаизации и примитивизации, во многом интериоризировав навязывавшиеся ему представления о нем самом, о его месте в культуре и жизни. Эти формы, к сожалению, являются едва ли не господствующими. Для них сложные формы религиозной жизни и рациональности, которые развились на основе русской религиозной философии, – неприемлемы» [1, с. 293].

Что же представляет собой современный православный фундаментализм? Что лежит в его основе и делает / не делает религиозным фундаментализмом?

Православный фундаментализм эпохи Modernity, представленный в первую очередь обновленческим движением, был сосредоточен на идее возврата к апостольским временам церковной жизни и эсхатологической перспективе – возможности построения «свободной теократии» – «внутреннего объединения государства и церкви в общем организме царства Божия» [17, с. 264]. Это было чаяние «новой культурной истории» – Царства Божия на земле, в приближении к которому обновленцы видели свой смысл и свою историческую миссию: «Христианству предстоит великая задача довершить свою миссию в истории: вместе с преобразованием личности довершить преобразование обществ, народов, человечества, создать истинно христианскую цивилизацию, перевести перенесенное им царство Божие из внутреннего мира лиц во внешний мир и преобразованием общества и цивилизации в духе евангельских начал создать царство Божие на земле» [13, с. 324]. Не случайно А. В. Карташев, поднимая вопрос о природе и специфике «русской Реформации», писал, что ее кредо не «приватизм», а идеациональность: «Полное живое православие в той же мере неистребимо теократично, в какой оно истинно церковно... Нам мало и того теократического объема ее, который дала в историческом воплощении Церковь. Мы желаем расширения власти религии на все вновь открытые материки и острова человеческого творчества, чаем нового расцвета ее силы в приложении к новым проблемам человеческого духа и человеческого общества» [7, с. 189, 196].

В силу этого все социальные и политические средства, в том числе социальная революция, рассматривались обновленцами как инструмент достижения этой высшей религиозной цели. Как подчеркивал В. П. Свенцицкий, они «осуждаются христианством как несовершенные, неуниверсальные, нехристианские, но как нехристианские они в зависимости от своей роли в богочеловеческом процессе все же могут быть святыми» [16, с. 25–26].

Взгляды одного из главных теоретиков и представителей православного фундаментализма конца XX в. митрополита Иоанна (Снычева), хотя и отличаются от взглядов православных реформаторов начала XX в., но также соответствуют духу теоцентризма и идеациональности.

Основой всякой социальности он видит церковь, а социально-политическим идеалом России – державность, которую определяет как «государственное самосознание народа, добровольно принявшего на себя церковное послушание “удерживающего”, т. е. готового стоять насмерть на пути рвущегося в мир сатанинского зла». Державность, согласно учению митрополита Иоанна (Снычева), «предполагает построение общества, признающего своей целью не только земное, плотское преуспеяние граждан, но создание наилучших условий для спасения души, для творения добра и пресечения зла» [6]. Как следствие, все стороны человеческой жизни (в том числе власть) должны быть религиозным служением «целому» – «Божьим тяглом», а выражением этого соработничества – Соборы, являющие собой «символический, духовный акт, возвращающий народу, власти и Церкви утраченное в смуте единство, примиряющий их между собой и с Богом» [Там же].

Примечательно, что в борьбе со злом, грехом и сатанинским беззаконием митрополит Иоанн (Снычев) признает право христианина на «святую ненависть»: «Настоящее христианство, исполненное живой веры, бесконечно далеко от смутных “гуманистических” верований околицерковных интеллигентов...» [5]. Но одновременно он подчеркивает, что «нельзя силой заставить человека приобщиться к духовным сокровищам веры. Каждый из нас одарен свободной волей, и даже Всемогущий Бог не нарушает этой свободы. Так что каждый решает сам, каким путем ему идти, но зато уж потом полностью несет ответственность за последствия своего выбора» [6].

Совершенно иной характер носят движения и организации, внимание и деятельность которых сконцентрированы на антизападничестве, национализме, морализме, борьбе с сионизмом, масонством, гей-культурой, теорией эволюции, на канонизации Николая II, Ивана Грозного и Г. Распутина [14]. «Святая ненависть» к тому, что идентифицируется ими как грех и зло, сама по себе становится смыслом и самоцелью. Поэтому не удивительно, что они превращают религию в инструмент общественно-политической борьбы и средство для достижения нерелигиозных целей. Как отмечает К. Н. Костюк, «вера и жизнь Церкви становятся для него (современного православного фундаментализма. – Д. Г.) дополнением “социальной программы”, а не наоборот» [8]. «Это всегда вера, вооруженная топором, – продолжает И. И. Виноградов. – Именно здесь он, собственно, только и начинается. А потому именно топор с тем религиозным знаменем, которое на нем закреплено, а вовсе не само по себе это знамя, и есть единственно адекватный, подлинный, честный его символ и опознавательный знак» [2].

Противники ИНН, универсальной электронной карты (УЭК) и штрих-кодов, видящие в них «печать антихриста» / начало пути к «печати антихриста», а также антиэкуменисты, отстаивающие тезис «экуменизм – религия антихриста», могут идентифицироваться в качестве фундаменталистов, поскольку обращаются/возвращаются к эсхатологической перспективе. Но чтобы убедиться, что это так, нужна идентификация / инструментарий идентификации «основ», к которым они апеллируют. Решая эту задачу, профессор РГПУ им. А. И. Герцена А. М. Прилуцкий предложил использовать положения современной семиотики, которые позволяют определить, чем является для данных «фундаменталистов» демонический объект: метафорой (современные технические средства онтологически не совпадают с царством антихриста) или символом (современные технические средства онтологически совпадают с царством антихриста) [15, с. 187].

Контент-анализ ресурсов движения «За право жить без ИНН, личных кодов и микрочипов» [11] показал, что современные технические средства зачастую не выступают реальной или символической проекцией грядущего апокалиптического царства антихриста. Это прежде всего выражение страха перед техногенным порабощением человека, глобализацией и разрушением рудиментов традиционной культуры, которые в конкретной герменевтической ситуации могут быть проинтерпретированы «как начавшаяся институционализация нового порядка, соотносящегося с антихристом» [15, с. 189].

Поэтому, разбирая вопрос связи печати антихриста с современными информационными технологиями, профессор кафедры библеистики ПСТГУ А. С. Небольсин справедливо указывает, что подобные эсхатологические концепты являются скорее метафорами, а не символами: «Связь с текущими техническими средствами есть, но связь, скорее, формальная, всё-таки. Мы должны понять, что в Апокалипсисе об установлении этой печати (или этого начертания) говорится в контексте отречения от Христа. То есть в контексте поклонения зверю» [12].

В результате подобные движения посредством обращения к эсхатологическому дискурсу сознательно идеологизируют и политизируют церковь и культуру, что раскалывает церковь и общество / служит углублению общественного раскола. Как отмечает К. Н. Костюк, «война объявляется уже внутри Церкви и ведётся с привычным ожесточением. Церковь, если не внешне, то внутренне, раскалывается. Далее сама современность, т. е. весь внешний мир, провозглашается фундаментализмом противным и враждебным Церкви. От имени Церкви этому миру объявляется война. Церковная иерархия и духовенство, не замечая подмены, усваивают и подхватывают тезис фундаментализма. В ответ “внешний мир” модерна со всей мощью своих институтов, средств массовой информации, культуры и власти обрушивается на идеологию традиционализма, за которой стоит уже не кучка фундаменталистов, а вся Церковь. Война между Церковью и обществом развязана» [8].

Ситуация может развиваться и по более опасному и трагичному сценарию – внешний мир примет и усвоит эту подмену и псевдофундаментализм станет для него церковью. В данном случае произойдет либо утрата авторитетов, либо новый всплеск противостояния церкви и общества, а возможно, и нивелировка христианского этоса русской культуры.

Не менее важным аспектом современного православного фундаментализма является проблема значения и статуса православной общественности – генератора и главной движущей силы православного фундаментализма.

Идеологи православного реформаторства начала XX в. понимали православную общественность в качестве системы, которая должна возвышать мир до нравственного уровня церкви. В частности, один из идейных вдохновителей религиозно-обновительного движения, русский философ А. В. Карташев писал: «Православное учение высоко смотрит на звание мирян в церкви. Оно считает народ церковный живым телом церкви, хранителем самой веры, участником в совершении таинств и, уж конечно, первейшим осуществителем церковных заветов в жизни мирской, общественной. Христианизовать культуру, оцерковлять мир и должны миряне по преимуществу. На то им и дано это высокое звание мирян, т. е. граждан мира сего, но одновременно и граждан церкви» [7, с. 246].

Для современного православного фундаментализма «православная общественность» имеет исключительно инструментальное значение – это «солдаты церкви» (К. Н. Костюк), «опричнина», «священная инквизиция» (А. В. Кураев), «топор, поднятый во имя веры или (чаще всего) во имя какого-то ее эрзаца» (И. И. Виноградов). Будучи в массе своей выходцами из

низовой церкви, неопитами, они плохо знакомы с православным вероучением, но при этом позиционируют себя ревностными хранителям учения и благочестия. Не случайно один из современных проповедников и миссионеров русского православия протоиерей Андрей Кураев в середине 2000-х гг. высказал опасение, что при таком уровне церковной культуры идущая снизу реформация может обернуться уничтожением в России института церкви: «Сейчас, в начале XXI века, наша Православная Церковь оказалась на пороге не то что раскола, а гораздо более серьезной вещи... Начинается русская реформация. В Европе Реформация произошла пять веков назад. У нас она припозднилась: ждала, пока не ослабнет государство. Пока была государственная власть с ясной и жесткой религиозной политикой (сначала православной, потом – атеистической), мирянский активизм осаживался. Теперь этот «удерживающий» отошел. И мы увидели лицо “русского бунта”. Лицо Григория Распутина и Пелагии Рязанской. Издания типа “Русский вестник”, “Русь православная”, “Жизнь вечная” и просто “Жизнь” – вот буревестники русской реформации» [10, с. 3–4].

Принимая во внимания эти черты и особенности современного православного фундаментализма, И. И. Виноградов определяет его как посттоталитарный фундаментализм, являющийся продуктом борьбы за власть / соблазна «воли к власти»: «Это, в сущности, всего лишь псевдорелигиозная разновидность куда более широкого явления нашего века, обнимающего собой весь круг современных тоталитарных движений вообще. А потому и подлинные его истоки следует искать в куда более универсальных, отнюдь не религиозных энергиях, которые движут теми, кто реально организует и направляет ту или иную фундаменталистскую стихию» [2].

К. Н. Костюк считает, что современный православный фундаментализм имеет все черты, присущие фундаментализму постмодерна, в котором традиция преодолена и нет необходимости быть серьезным, умеренным и ответственным: «Фундаментализм постмодерна лишь профанирует голос традиции: он воскрешает её в памяти, изгоняя из жизни. Традиция для него целиком виртуальна: он черпает её не из реальности, а из текстов и обращает в тексты. Беря на вооружение инструменты технической цивилизации для “пропаганды” своих идей, он на самом деле попадает в ловушку этой цивилизации: трансляция, а не содержание, форма, а не идея определяют его развитие. Критикуя “фельетонную” эпоху, он сам не способен продуцировать иного, кроме лозунга, фельетона, митинга, веб-сайта. Он не способен именно к серьёзному дискурсу модерна: к научной работе, к конструктивному диалогу, к консолидирующему действию. Поэтому традиция для него ценна в форме архаики, форме экзотической, экстравагантной, виртуальной» [8].

Так или иначе, очевидно, что современный православный фундаментализм не имеет собственной аутентичности. Он подчиняет религию примату политики, того или иного общественно-политического проекта, говоря современным молодежным сленгом, хайпу. Он хочет казаться религиозным фундаментализмом, но религия для него уже вторична или вовсе отходит на задний план.

Таким образом, *православный псевдофундаментализм / то явление, которое мы назвали православным псевдофундаментализмом, – это специфическая форма общественно-политической активности, основанная на псевдорелигиозном дискурсе идеациональности, эсхатологизма и пуританизма (симулякр фундаментализма)*. Несмотря на то что столпами этого движения нередко декларируется теоцентризм, благочестие и верность Священному преданию, «идея возвращения» к основам религии, богословской основе вероучения или религиозно-цивилизационным основам единства имеет для него всего лишь инструментальное значение. Главной целью этого движения является тот или иной общественный проект или социальная программа: государственничество, традиционная культура, родовая сексуальная мораль и т. д. Православный псевдофундаментализм достаточно грубо пытается соединить в себе черты религиозных и нерелигиозных идеологий и мировоззрений, поэтому объективно предстает как «ироничное никуда». Он выходит за границы церкви и светского пространства, но не обретает своих собственных. В этом заключается одна из главных опасностей современного православного фундаментализма / православного псевдофундаментализма – он «никому не принадлежит» и за него никто не несет ответственности. Подменяя то религию политикой, то политику религией, он получает роль *proxa* в борьбе различных внутрицерковных и политических сил, служит основанием для формирования «моральной паники» и воспроизводства общественного раскола. Как следствие, современный православный псевдофундаментализм может принимать / принимает самые экстравагантные и радикальные формы – от крайнего изоляционизма до экстремизма.

Безусловно, понятие «псевдофундаментализм» имеет свои недостатки и ограничения, что объективно связано с трудностями изучения православного фундаментализма в целом. Используя его, легко можно оказаться на месте сторонников «чистоты», которые считают, что говорить о фундаментализме можно только применительно к протестантизму, а в случае с православным фундаментализмом речь может идти только о богословском фундаментализме. Но не случайно в начале рассмотрения проблемы мы акцентировали внимание на необходимости понимания контекста и истории православного фундаментализма, который имеет свои «основы» и пути возвращения к «основам». В свою очередь вопрос о природе и специфике современного православного фундаментализма упирается в проблему характера и результатов советской секуляризации, вариативности и уникальности российской постсекуляризации. С чем мы имеем дело «после»? К чему возвращается современный православный фундаментализм? На фоне этих вопросов использование понятия «псевдофундаментализм», в силу его «серьезности», поможет идентифицировать имеющиеся и обнаружить новые тенденции в религиозной жизни современной России. Оно выступает как методологический инструмент, позволяющий выйти на новый уровень понимания исследуемой проблемы, когда приходится иметь дело с «имплицитной религией», «заместительной религией», «верой без церковной принадлежности» и проч.

Список литературы

1. Антонов К. Политическое измерение русской религиозной философии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2014. № 3 (32). С. 265–294.
2. Виноградов И. «Православный» фундаментализм – или смерть? [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2011/149/v54.html> (дата обращения: 17.05.2018).
3. Головушкин Д. А. Православный фундаментализм: возвращение к осмыслению // Философская мысль. 2016. № 1. С. 111–155.
4. Головушкин Д. А. Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестн. Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-та. Сер. Богословие. Философия. Религиоведение. 2015. № 1. С. 87–97.
5. Иоанн (Снычев). «Смотрите, не ужасайтесь...» [Электронный ресурс] // Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. URL: http://ruskline.ru/analitika/2014/11/01/smotrite_ne_uzhasajtes (дата обращения: 17.05.2018).
6. Иоанн (Снычев). Одоление смуты: Слово к русскому народу [Электронный ресурс] // Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. URL: http://www.golden-ship.ru/load/za_veru_carja_i_otechestvo/quot_pastyr_dobryj_quot_ioann_snychev/43-1-0-658 (дата обращения: 17.05.2018).
7. Карташев А. В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М.: Пробел, 1996. 303 с.
8. Костюк К. Н. Православный фундаментализм [Электронный ресурс]. URL: <http://russiantheology.ru/?p=95> (дата обращения: 17.05.2018).
9. Кудряшева И. В. Фундаментализм и «фундаментализмы» // Полит. наука. 2013. № 4. С. 92–105.
10. Кураев А. В. Испытание, которое приходит справа / диак. Андрей Кураев. М.: Издат. Совет Русской Православ. Церкви, 2005. 96 с.
11. Международное общественное народное движение «За право жить без ИНН, личных кодов и микрочипов» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.notinn.ru> (дата обращения: 17.05.2018).
12. Небольсин А. С. Лекция 32. Ответы на вопросы [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=fcJ7z50R9uo> (дата обращения: 17.05.2018).
13. Об отношении Церкви и священства к современной общественно-политической жизни. «Записка Союза ревнителей Церковного обновления» (Группы петербургских священников) // Церков. вестн. 1906. № 11. С. 321–331.
14. Прилуцкий А. М. «Святой старец Григорий новый»: категориальная семиотика образа // Изв. ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение. 2017. Т. 19. С. 124–130.
15. Прилуцкий А. М. Семио-герменевтические особенности дискурсов страха современной маргинальной религиозности // Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад. 2017. Т. 18. № 1. С. 185–193.
16. Свенцицкий В. Террор и бессмертие // Вопр. религии. 1906. Вып. 2. С. 3–28.
17. Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания: (Богословско-апологетическое исследование) // Богослов. вестн. 1903. Т. 1. № 2. С. 247–277.
18. Contesting fundamentalisms / Ed. by Schick C., Jaffe J., Watkinson A.M. Delhi: Aakar books, 2006. 176 p.
19. Funke D. Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus // Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen / hrsg. von Hermann Kochanek. Freiburg: Herder, 1991. S. 83–93

Modern Orthodox Fundamentalism or Pseudo-Fundamentalism?

D. A. Golovushkin

The Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

Abstract. The article deals with the problems of theory and methodology in the study of the modern Orthodox fundamentalism. It particularly discusses the issue of its authenticity – the correspondence between the qualitative aspects and features of the modern Orthodox fundamentalism and the real features of the object defined the so called generic attributes of religious fundamentalism. From the start the author deliberately emphasized the difficulties associated with the study of the given phenomenon including those conditioned by special character of the Soviet modernization and secularization and by the specifics of the transfer to post-modernism and post-secularization of the modern Russian society. This reasoning helps to avoid narrow scope and to understand what we deal with and why we do it. The activity of some Orthodox “fundamentalist” organizations in modern Russia shows that their focus is not on a religious project but some kind of “social program”: statism, ideology, traditional culture, sexual moral values etc. They can appeal to theocentricism, piety and faithfulness to the Holy Tradition, but the idea of “return” to the basics of religion, to the theological doctrinal basis or to the religious and civilizational frameworks of unity serves as a tool for such unions and fraternities – as a means to achieve non-religious goals. In the author’s opinion such movements and organizations should be identified as pseudo-fundamentalist ones and the phenomenon itself as Orthodox pseudo-fundamentalism, a specific form of the social and political activity based upon the pseudo religious discourse of ideativeness, eschatologism and Puritanism (simulacrum of fundamentalism).

Keywords: religious fundamentalism, modern Orthodox fundamentalism, secularization, post-secularization, identification of alternative religious ideologies.

For citation: Golovushkin D. A. Modern Orthodox Fundamentalism or Pseudo-Fundamentalism? *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*. 2018, vol. 25, pp. 92-102. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.25.92> (in Russian)

References

1. Antonov K. *Politicheskoe izmerenie russkoj religioznoj filosofii* [A Political Dimension of the Russian Religious Philosophy]. *Gosudarstvo, religija, Cerkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], 2014, N 3(32), pp. 265-294. (in Russian)
2. Vinogradov I. «Pravoslavnyj fundamentalizm – ili smert'»? [“Orthodox” fundamentalism – or death?]. Available at: <http://magazines.russ.ru/continent/2011/149/v54.html> (date of access: 17.05.2018).
3. Golovushkin D.A. Pravoslavnyj fundamentalizm: vozvrashhenie k osmysleniju. [Orthodox fundamentalism: a return to understanding]. *Filosofskaja mysl'* [Philosophical thought], 2016, N 1, pp. 87-97. (in Russian)
4. Golovushkin D.A. *Religioznyj fundamentalizm / religioznyj modernizm: konceptual'nye protivniki ili ambivalentnye fenomeny?* [Religious Fundamentalism / Religious Modernism: Conceptual Adversaries or Ambivalent Phenomena?]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serija 1: Bogoslovie. Filosofija* [St. Tikhon’s University Review. Series I: Theology. Philosophy], 2015, N 1 (57), pp. 87-97. (in Russian)
5. John (Snychev), Metropolitan of St. Petersburg and Ladoga. «Smotrite, ne uzhasajtes'...» [“Look, don’t be horrified...”]. Available at: http://www.golden-ship.ru/load/za_veru_carja_i_otechestvo/quot_pastyr_dobryj_quot_ioann_snychev/43-1-0-658 (date of access: 17.05.2018).

6. John (Snychev), Metropolitan of St. Petersburg and Ladoga. *Odolenie smuty` : Slovo k russkomu narodu* [Overcoming troubles: a Word to the Russian people]. Available at: http://ruskline.ru/analitika/2014/11/01/smotrite_ne_uzhasajtes (date of access: 17.05.2018).
7. Kartashev A.V. *Cerkov'. Istorija. Rossija. Stat'i i vystuplenija* [Church. History. Russia: Articles and Speeches]. Moscow, 1996, pp. 183-223. (in Russian)
8. Kostyuk K.N. *Pravoslavnyj fundamentalizm* [Orthodox fundamentalism]. Available at: <http://russiantheory.ru/?p=95> (date of access: 17.05.2018).
9. Kudryashova I.V. Fundamentalizm i «fundamentalizmy» [Fundamentalism and Other “Fundamentalisms”]. *Politicheskaya Nauka* [Political Science], 2013, N 4, pp. 92-105. (in Russian)
10. Kuraev A.V. *Iskushenie, kotoroe prixodit sprava* [The temptation from the right comes]. Moscow, 2005, 96 p. (in Russian)
11. *Mezhdunarodnoe obshhestvennoe narodnoe dvizhenie «Za pravo zhit` bez INN, lichny`x kodov i mikrochipov»* [International public popular movement “For the right to live without INN, personal codes and microchips”]. Available at: <http://www.notinn.ru> (date of access: 17.05.2018).
12. Nebolsin A.S. *Lekciya 32. Otveti na voprosy* [Lecture 32. Answers to questions]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=fcJ7z50R9uo> (date of access: 17.05.2018).
13. *Tserkovnyy vestnik* [The Church Bulletin]. 1905, N 1, pp. 321-331.
14. Priluckij A.M. «Svyatoj starec Grigorij novyj»: kategorial'naya semiotika obraza [Categorial Semiotics of the Image of «Holy Elder Grigori Novyi»]. *Izvestiya irkutskogo gosudarstvennogo universiteta, Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [The Bulletin of Irkutsk State University, Series Political Science and Religion Studies], 2017, vol. 19, pp. 124-130.
15. Priluckij A.M. Semio-germenevticheskie osobennosti diskursov straxa sovremennoj marginal'noj religioznosti [Semiotic and hermeneutical specifics of the discourse of fear at modern marginal religiosity]. *Vestnik Russkoj Xristianskoj Gumanitarnoj Akademii* [Review the Russian Christian Academy for the humanities], 2017. vol. 18, N 1, pp. 185-193.
16. Svetsitsky V.P. Terror i bessmertie [Terror and immortality]. *Voprosy religii* [Issues of Religion]. Moscow, 1906, pp. 3-28. (in Russian).
17. *Bogoslovskij vestnik* [Theological Messenger]. 1903, vol. 1, N 2, pp. 247-277.
18. Schick C., Jaffe J., Watkinson A.M. (eds.) *Contesting fundamentalisms*. Delhi, Aakar books Publ., 2006. 176 p.
19. Funke D. Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus [The Halved Self: Psychic Aspects of Fundamentalism]. *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen* / hrsg. von Hermann Kochanek. Freiburg, Herder, 1991. S. 83-93. (In German)

Головушкин Дмитрий Александрович
 кандидат исторических наук, доцент
 кафедры социологии и религиоведения
 Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
 Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, наб. Реки Мойки, 48
 тел.: 8(812)3129925
 e-mail: golovushkinda@mail.ru

Golovushkin Dmitriy Alexandrovich
 Candidate of Sciences (History), Associate
 Professor, Department of Sociology
 and Religious Studies
 Herzen State Pedagogical University
 of Russia
 48, Moyka embankment, St. Petersburg,
 191186, Russian Federation
 tel.: 8(812)3129925
 e-mail: golovushkinda@mail.ru

Дата поступления: 24.06.2018
Received: June, 24, 2018