



УДК 130.2 +261.6+261.7-322+273.8-211.5+297+298.9

DOI <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.24.87>

Исламский и христианский фундаментализм в постсекулярном обществе

А. А. Пелин

Российский государственный педагогический университет

им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург

Центр этнорелигиозных исследований, г. Санкт-Петербург

Аннотация. Тема постсекулярности общества остается высокозначимой и привлекает внимание гуманитариев разных стран. Постсекулярность – это не только возвращение религии в общественное пространство. Сама новая религиозность существенно отличается от традиционных представлений о религии. Цель статьи заключается в рассмотрении философско-богословских, политических и иных предпосылок понятия религиозного экстремизма и фундаментализма и связи этого понятия с процессами секуляризации и постсекуляризации общества. В качестве теоретико-методологической стратегии исследования применяется интегративный анализ. Рассматриваются понимание различными учеными терминов «религиозный экстремизм», «христианский экстремизм», «исламский экстремизм» и связи этих понятий с политическими, экономическими, социальными и вероучительными предпосылками. Делается предположение, что христианский экстремизм в виде движений христианского фундаментализма, теологии освобождения, радикальной ортодоксии является существенным ответом на вызовы радикального секуляризма эпохи развитого модерна. Однако некоторые исследователи считают, что европейский секуляризм – «незаконнорожденное дитя» христианства, и потому предлагают различные модели договорных отношений между верующими и неверующими. Исламский фундаментализм и экстремизм также не приемлют секуляризм, при этом никакие модели договора между верующими и неверующими в рамках фундаменталистских доктрин радикального ислама невозможны. Ожидается, что в результате рассмотрения моделей взаимодействия процессов постсекуляризации общества с движениями христианского экстремизма и исламского экстремизма могут быть определены новые ракурсы религиозно-светского ландшафта недалекого будущего.

Ключевые слова: секуляризация, секуляризм, постсекуляризация, религиозный экстремизм, христианский фундаментализм, радикальная ортодоксия, теология освобождения, исламский экстремизм, исламский радикализм.

Для цитирования: Пелин А. А. Исламский и христианский фундаментализм в постсекулярном обществе // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2018. Т. 24. С. 87–98. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.24.87>

Тема постсекулярности общества привлекает внимание все большего числа современных социологов, философов, теологов, антропологов. Это связано не только с тем фактом, что религия и религиозные институты активно вернулись в социальную ткань общества и стали значимыми акторами социально-политических изменений. Важно, что качество этого возвращения от-

нюдь не очевидно и проявляется не только через развитие общепризнанных религий, но и в разнообразных экстремистских формированиях, трансрелигиозных группах, в новом прочтении «духовности», часто через квазирелигиозные концепции New age, Эры Водолея и т. д.

Религиовед и философ Дмитрий Узланер считает, что «постсекулярность – это возвращение религии в условиях ландшафта, сформированного масштабными процессами секуляризации. Традиционные, а сегодня уже и не совсем традиционные религии получают новый шанс сказать своё слово. Однако мир, в котором надо сказать это новое слово, уже иной» [18].

Что же изменилось в мире, который, как казалось совсем недавно, навсегда распрощается с концепцией Бога и окончательно секуляризируется? Почему вслед за Юргеном Хабермасом все большее количество исследователей начинает говорить о постсекулярности общества? [20]

Начиная с эпохи Просвещения и вплоть до середины прошлого столетия Европа была вовлечена в серьезные процессы преобразований. В политической плоскости это привело к господству концепции суверенных демократий, появлению парламентов, не связанных с абсолютной властью монархий, распадом империй, возникновением «национальных государств». В экономике произошли значительные изменения, сопряженные с заводским конвейерным производством, стандартизацией и регламентацией дела, новыми реалиями товарно-денежных отношений, с глобализацией процессов торговли, возникновением транснациональных корпораций и спекулятивной банковской системы. В социальных, культурных и духовных областях новому европейскому социуму необходимо было высвободиться из-под опеки церкви, что и случилось к началу XX столетия. Это и стало называться процессом секуляризации, лаицизма. Беда лишь в том, что, высвободившись из рук «клерикалов», европейцы тут же попали в цепкие лапы конструктивистских идеологий – фашизма, коммунизма и либерализма, которые начали непримиримую схватку за душу европейца и привели к двум мировым войнам.

К последней четверти XX в. стало понятно, что общемировые религии никуда не делись, доля верующих людей во всем мире по-прежнему огромна и многократно превышает количество неверующих, агностиков и атеистов, вместе взятых. Как утверждает отчет «Глобальный религиозный ландшафт: Отчет о величине и распределении основных мировых религиозных групп по состоянию на 2010 г.» американского авторитетного исследовательского центра The Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life, «количество религиозно неаффилированных насчитывает около 1,1 миллиарда человек, т. е. примерно каждый шестой проживающий на планете (16 %). Религиозно неаффилированные люди включают атеистов, агностиков и людей, которые не идентифицировали себя с какой-либо конкретной религией в опросах. В то же время у многих религиозно неаффилированных есть некоторые религиозные убеждения. Например, веру в Бога или высшую силу продемонстрировали 7 % нерелигиозных граждан Китая, 30 % нерелигиозных граждан Франции, 68 % нерелигиозных граждан США. Некоторые из неаффилированных граждан также участвуют в определенных религиозных практиках. Например, 7 % неаффилированных

взрослых во Франции и 27 % неаффилированных взрослых в Соединенных Штатах говорят, что они посещают религиозные службы не реже одного раза в год. И в Китае 44 % неаффилированных взрослых утверждают, что они совершали поклонение на могиле предков в прошлом году» [23, р. 24].

Начавшийся процесс «ренессанса религий», прежде всего в странах Восточной Европы и России, изголодавшихся по подлинной религиозности, показал, что общество не так уж и секуляризировано, как это хотели представить теоретики секуляризации. Однако у процесса секуляризации были и остаются свои **темные стороны**. Кардинал Йозеф Ратцингер в знаменитом диалоге о секуляризме с философом Юргеном Хабермасом прямо говорит о «взаимной патологии веры и разума», когда не только разум, не имеющий опоры в этосе, может стать страшной разрушительной силой, но и патологическая вера может породить ужасные виды экстремизма и терроризма [21, с. 104–105].

Религиозный экстремизм имеет сложную, дисфункциональную природу. В научном сообществе нет единого, устоявшегося мнения относительно самого термина «религиозный экстремизм». Наряду с термином «религиозный экстремизм» употребляются понятия «религиозно-политический экстремизм», «религиозный фундаментализм» [см., например, 4; 6; 7; 12; 13].

Ряд ученых и общественных деятелей, пытаясь вывести из-под удара традиционные религиозные организации, ввели в общественный дискурс России понятие псевдорелигиозного экстремизма. Так, на протяжении ряда лет в Комиссии Общественной палаты России по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений принято говорить не о религиозном, а о псевдорелигиозном экстремизме [1], и даже создана рабочая группа по противодействию псевдорелигиозному экстремизму, которую возглавляет заместитель председателя Комиссии Общественной палаты России по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений, председатель Духовного собрания мусульман России муфтий Альбир Крганов¹.

Философ и общественный деятель Александр Щипков убедительно пишет: «Одно из условий формирования постсекулярности – это ситуация «после постмодерна». В условиях смерти больших нарративов и интеллектуальных иерархий наступило время малых нарративов, как и предсказывали теоретики постмодернизма. Но в основе этих нарративов нередко лежат интеллектуальные феномены самого архаичного свойства – проявления религиозного фундаментализма, культур и этнорасизма» [22, с. 139].

Религиозный фундаментализм появился не вчера, и даже не сто лет назад. Но очевидно, что его истоками являются не только кривое, искаженное понимание веры отдельными его носителями, «патологии веры», но и ответы на процессы агрессивной и насильственной секуляризации общества.

¹ Решением Совета Общественной палаты Российской Федерации от 24 дек. 2015 г. при Общественной палате создан Координационный Совет по противодействию терроризму [Электронный ресурс]. URL: <https://www.oprf.ru/about/structure/counciloncounterterrorism/> (дата обращения: 05.04.2018).

Так, ответом на вызовы воинствующего секуляризма середины – конца XX столетия стало появление целого богословского направления среди католиков США, Европы и ряда стран Центральной и Латинской Америки. Оно получило название «**теология освобождения**» и первоначально формировалось под влиянием политизированных идей католика И. Б. Метца и реформата Ю. Мольтмана, которые утверждали, что ученики Христа не только должны стремиться к вечному спасению, но и делать мир более человечным. В Латинской Америке в условиях страшного социального расслоения, ужасающей нищеты народа движение приобрело своих сторонников не только среди мирян, но и среди священнослужителей, и даже епископов Римско-католической церкви. На конференциях Совета епископов Латинской Америки (CELAM) в Медельине (1968) и Пуэбле (1979) искали ответы на животрепещущие вопросы: например, следует ли церкви и в какой мере оправдывать попытки эксплуатированных масс добиваться справедливости революционным путем. Отдельные представители теологии освобождения, например французский богослов Ренэ Лорантен, высказывали вполне умеренные суждения, считая, что духовного освобождения и социального равенства следует достигать в экономическом, общественном и культурном развитии, и осуждали насильственные действия. Теологам освобождения удалось сформулировать новую освободительную доктрину, связав ее с христианским вероучением, и приблизить ее к простому народу, к беднейшим слоям населения (в терминах теологов освобождения – *orthopraxis*, в отличие от *ortodoxis*). Тема социальной справедливости стала одним из главных постулатов теологии освобождения и оказала существенное влияние на весь католический богословский дискурс конца XX столетия.

На фоне освободительных войн и революций, потрясающих Латинскую Америку, некоторые представители теологии освобождения высказывались и действовали гораздо радикальней, чем Лорантен. Нередко священники и епископы, разделявшие идеалы теологии освобождения, вступали в ряды повстанческих армий, брали в руки оружие и становились новыми героями, и даже «святými». Некоторые активисты теологии освобождения делали попытку соединения коммунистической идеологии с христианским вероучением, что неоднократно осуждалось руководством Римско-католической церкви. В августе 1984 г. Конгрегацией доктрины веры, возглавляемой кардиналом Йозефом Ратцингером, была выпущена инструкция *Libertatis nuntius*, осудившая латиноамериканскую теологию освобождения. В этом документе утверждалось, что либерационистские концепции, а также склонность теологии освобождения к миллениаризму неизбежно подогревают конфликты внутри самой церкви, что логически ведет к отрицанию иерархии, а также особо подчеркивалось, что марксизм представляет собой тоталитарную концепцию, непримиримую с христианским откровением как в целом, так и в частности [16].

Христиане в США нашли свой ответ на вызовы воинствующего секуляризма. Так, в 20–80-х гг. XX в. свое весомое слово сказал **христианский фундаментализм**, базирующийся, в отличие от теологии освобождения, на традиционалистских моделях протестантской теологии. Американский историк Джордж Марсден, размышляя о природе фундаменталистского движения в

США, указывал, что они «возникают, когда традиционные общества сталкиваются со своего рода социальным распадом традиционного образа жизни, с потерей личных и коллективных смыслов и введением новых обычаев, что приводит к утрате значения социальных групп или к дезориентации на личном уровне». Для христианского фундаментализма он находит и такое определение: «воинственно-антимодернистский протестантский евангелизм» [24, р. 351]. Он считает, что фундаменталисты были евангельскими христианами, но в XX столетии встали в «воинственную оппозицию одновременно и модернизму в богословии, и тем культурным изменениям, к которым привел модернизм. Воинственная оппозиция к модернизму наиболее ясно определяет фундаментализм».

Как бы продолжая мысль Марсдена, американский социолог Энтони Гидденс подчеркивает, что «христианский фундаментализм явился в определенной мере реакцией, направленной против либеральной теологии и процесса внутрицерковной секуляризации» [3, с. 338]. Христианские фундаменталисты отнюдь не отстранялись от политической деятельности, а активно в ней участвовали. Так, например, движение «Добродетельное большинство», основанное преподобным Джерри Фолуэллом в 1980 г., номинально являясь политическим обществом, черпало финансовые ресурсы и вербовало своих членов из фундаменталистских организаций. Его религиозно-политическое влияние довольно весомо: Фолуэлл утверждает, что в его состав входят 72 тыс. священников и 4 млн мирян; оно располагает миллионами долларов и благодаря этому способно активно вмешиваться в ход политических кампаний. «Религиозные правые» широко используют радиовещательные и телевизионные станции, сайты и социальные сети в Интернете, чтобы обращаться к миллионной аудитории [3, с. 339].

Значимой попыткой противостоять воинствующему секуляризму является движение **радикальной ортодоксии** современного англиканского богослова Джона Милбанка, которое как бы провозглашает победоносное возвращение религии в современное постсекулярное общество [25]. Так, Александр Кырлежев считает, что книга «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума», появившаяся в 1990 г., «обозначила перелом в западном христианском богословском дискурсе: она стала развернутым антитезисом господствовавшей либеральной теологии: «теологии секуляризации» или, шире, – так называемой «корреляционной» теологии, главная цель которой заключалась в снятии конфликта между религиозным (как «старым режимом» мысли) и секулярным (как режимом современным и неотменяемым)» [10, с. 29].

Наряду с антисекуляристскими тенденциями в христианстве важное место в мировой религиозной повестке занимает **исламский фундаментализм**, особенно в Иране и на Ближнем Востоке. Проблема политизации ислама в современном дискурсе общественных наук является относительно «молодой» тематикой. Так, к крупным явлениям политического ислама в XX в. можно отнести появление в Египте «Братьев-мусульман»², общественную реакцию в исламских странах на арабо-израильские войны, Исламскую революцию в Иране и «джихадистскую» реакцию на вторжение СССР в Афганистан.

² Террористическая организация. Запрещена на территории России.

В общественном и научном дискурсе тождественность политического и религиозного в исламе приобретает разные названия и маркеры: «салафизм», «исламский фундаментализм», «ваххабизм», «политический ислам», «исламизм», «терроризм». Для научного понимания и осмысления проблемы необходима концептуализация понятий, генеалогия феноменов и осмысление соотношения политики и религии в исламе и других теологических религиях (христианство, иудаизм).

В работах отечественного ученого А. А. Игнатенко политизированность ислама называется исламизмом и определяется как «идеология и практическая деятельность, ориентированные на создание условий, в которых социальные, экономические, этнические и иные проблемы и противоречия любого общества (государства), где наличествуют мусульмане, а также между государствами будут решаться исключительно с использованием исламских норм, прописанных в шариате (системе нормативных положений, выведенных из Корана и Сунны)» [5, с. 16].

Заслуживающими внимания являются определение и классификация И. П. Добаева, который характеризует радикальный ислам как идеологическую доктрину и социально-политическую практику, а также выделяет в современном радикальном исламе три основных направления:

1) традиционализм (выступает за сохранение традиции ислама, каким он сложился в добуржуазную эпоху);

2) модернизм (приспосабливает религиозные постулаты к требованиям современного мира);

3) фундаментализм (ему свойственно обращение к истокам вероучения, активные действия по установлению исламского законодательства, радикальный характер проводимых преобразований, достижение единства с подобными движениями) [4, с. 12].

В то же время ряд авторов полемирует между собой по поводу возникновения феномена «исламизма» и его соотношения с прочими политизированными религиями и идеологиями. Так, Жиль Капель в своей книге «Джихад: Экспансия и закат исламизма» проследивает появление исследуемого феномена с начала XX в., во многом опираясь на социально-экономические условия формирования идей и группировок как проводников данных идей [9].

Другой зарубежный специалист Бернард Льюис видит в исламизме наследие неработоспособности общественных институтов и многовековой отсталости региона Ближнего Востока и всего исламского мира от Европы и Запада [2]. Карен Армстронг представляет политизацию ислама как исламский фундаментализм наравне с фундаментализмом иудейским и христианским, которые являются ответом на вызовы модерна, с разницей в том, что иудейский фундаментализм формировался локально и анклавно, христианский появился в многоукладном обществе, а исламский формировался и развивался в пределах целого региона.

Норвежский исследователь Эйнстен Сёренсен определяет исламизм через родовое понятие идеологии (наравне с коммунизмом, национализмом), где религиозные интенции приобретают форму идеологических постулатов и пере-

стают соотноситься с религией как с самостоятельной общественной системой. Он также указывает, что исламскому фундаментализму присущи такие черты тоталитарной идеологии, как утопизм, милленаризм, политическое мессианство, романтизм [15, с. 24–27].

Несмотря на разность определений, исламскому фундаментализму присущи антимодернистские настроения, политизация религиозности, неприятие достижений европейской цивилизации, агрессивное отношение к политическим оппонентам, идейная устремленность в прошлое, к «Золотому веку ислама». Как пишет Игорь Добаев, «фундаментализм определяется тем, что его приверженцы выступают за восстановление принципов «чистого» ислама, освобождение его от позднейших наслоений (которые защищают традиционалисты), призывают к полному (интегральному) претворению в жизнь норм ислама (поэтому их еще иногда называют интегритами). Он провозглашает в качестве своей цели восстановление в современной жизни мусульман конкретных институтов и норм раннего, времен пророка Мухаммеда и первых четырех (праведных) халифов, ислама. Преувеличивая значение уравнилельных принципов в жизни мусульман того времени, фундаменталисты видят в ранних общинах идеальное объединение верующих на основе равенства и справедливости» [4, с. 12].

Активное вмешательство стран Западной коалиции и насильственное насаждение «суверенной демократии» в странах Ближнего и Юго-Западного Востока породило страшный гибрид разрушенных государственных образований, вновь возникающих племенных сообществ и агрессивной религиозной риторики – ИГИЛ³. Датой создания этой религиозно-политической структуры, пытающейся построить государство на основе исламского перераспределения ресурсов, принято считать 2006 г. Именно тогда в единую группу сошлись «Аль-Каида в Двуречье», «Побеждающая армия», «Армия асхабов» с прикнуженными к ним бывшими саддамовскими офицерами [13, с. 160–163].

Сторонниками Исламского государства было создано мощное символическое поле, в котором центральное место занимает фигура халифата (VII–IX вв.) как пример наиболее высокого и мощного развития исламской культуры и законности в виде соблюдения норм шариата. Мощная пропагандистская работа, в том числе в сети Интернет, упрощенная подача религии – ислама, понятная даже любому крестьянину, плюс идеи социального равенства, направленного на обедневшие слои Сирии и Ирака, – все это явилось социальной почвой для быстрого распространения идеологии ИГИЛ среди мусульман Ближнего Востока, и даже далеко за его пределами.

Из внешних причин быстрого распространения идеологии ИГИЛ следует назвать, во-первых, фактическое отсутствие в регионе процессов секуляризации и глубокую укорененность исламских норм жизни и культуры в основной массе населения; во-вторых, кризис вестернизации и глобализации; в-третьих, «отмирание» классических западных идеологий. «Успеху «исламского бума» в немалой степени способствовал кризис светских идеологий (прежде всего, западного либерализма и коммунизма), побудивший широкие мусульманские

³ Террористическая организация. Запрещена на территории России.

массы обратиться к более близким им по духу, по менталитету, сугубо религиозным ценностям» [19, с. 221–225]. В-четвертых, внешние факторы. Само появление подобной организации стало возможным благодаря кризису, последовавшему за интервенцией в Ирак Западной коалиции и демонтажем большинства прежних государственных институтов [17, с. 82]. Сама американская оккупация Ирака стала явлением, перекроившим всю социально-политическую систему государства Ирак [8, с. 19].

Если мы зададимся вопросом, что общего между христианским и исламским радикализмом, то становится понятным, что в обоих случаях это попытка защитить религиозные ценности, понимаемые как абсолютно значимые для человеческой жизни. Некоторые исследователи, например уже упоминавшийся Гидденс, считают, что скрытой причиной и исламского, и христианского религиозного «фундаментализма была, по-видимому, необходимость формирования «сильной нации» посредством восстановления основных религиозных и культурных ценностей» [3, с. 339]. Лидер радикальной ортодоксии Джон Милбанк в беседе с Дмитрием Узланером на вопрос, можно ли некоторым образом сопоставить движения «радикальная ортодоксия» и «радикальный исламизм», указал, что они «различны настолько, насколько различны христианство и ислам. Даже если мы выступаем за создание новой христианской цивилизации, нам все равно приходится уважать деление на сакральное и секулярное (вслед за Августином и Иоанном Дамаскиным), вытекающее из самой сути христианства, гласящего, что высшее откровение – это человек, но никак не свод законов. Значит, у нас с исламистами разные векторы критики современности: наша критика более нюансирована, секулярность – это незаконнорожденный плод самого христианства. Плод искаженный, но как таковой не ложный даже во всех своих постхристианских вариациях» [11]. Таким образом, Милбанк признает некоторую практическую ценность процесса секуляризации для Европы, однако, как и большинство серьезных христианских исследователей, предлагает не «обожествлять» секуляризм, не превращать его в квазирелигию. Другими словами, если христиане и готовы смириться или по крайней мере найти общий язык с носителями секулярных мировоззрений, то ислам – никогда!

Рамки статьи не позволяют рассмотреть также крайне интересный феномен **новых религиозных движений**, которые появились в условиях слома секулярного общества Европы и чаще всего были подверстаны и сконструированы для достижения политических, экономических, идеологических, этнических и иных целей интересантов.

Сделаем некоторые предварительные выводы. Процесс секуляризации в странах Европы и Америки, крайне противоречивый и разнонаправленный в современных условиях, трансформировался в процесс десекуляризации (П. Бергер), или постсекуляризации (Ю. Хабермас). Вместе с тем постсекулярность – это не только, и даже не столько, антисекулярность. В контексте западноевропейского философско-богословского дискурса найдены модели как возможного диалога (Хабермас – Ратцингер), так и более радикального разрешения секулярно-религиозной парадигмы, о части которых шла речь в данной статье («теология освобождения», «христианский фундаментализм», «радикальная

ортодоксия»). Модели исламского фундаментализма не могут быть напрямую коррелированы с моделями христианского фундаментализма как имеющие разные цели, задачи, методы и богословские предпосылки возникновения.

Александр Щипков справедливо замечает, что «сегодняшние всплески национального и религиозного радикализма – это стихийная реакция на отсутствие в либеральной социальной системе реального консенсуса, на опустошение этического пространства, «пространства должного». Пока эта пустота не будет заполнена новой этикой, общество обречено на ускоряющийся регресс и архаизацию» [22, с. 85].

Остается надеяться, что европейское общество, постепенно освобождающееся не только от радикальной секулярной парадигмы, но и от глобалистских тенденций в мировой политике, экономике, духовной жизни, найдет способ взаимного слышания религиозных и нерелигиозных людей. Только на основе конфессиональных отношений и взаимных уступок возможно построить такое общество будущего, которое может этически обосновать, сохранить и приумножить телеологическую суть человечества.

Список литературы

1. Альбир Крганов: «В мировом сообществе сложилось двоякое определение экстремизма» [Электронный ресурс] // Общественная палата Российской Федерации : сайт. URL: <https://www.oprf.ru/press/news/2017/newsitem/40488/> (дата обращения: 05.04.2018).
2. *Армстронг Карен*. Битва за Бога: История фундаментализма : пер. с англ. М. : Альпина нон-фикшн, 2013. 502 с.
3. *Гидденс Э.* Социология. М. : Эдиториал УРСС, 1999. 704 с.
4. *Добаев И. П.* Исламский радикализм: социально-философский анализ / отв. ред. А. В. Малашенко. Ростов н/Д. : СКНЦ ВШ, 2002. 120 с.
5. *Игнатенко А. А.* Ислам и политика : сб. ст. М. : Ин-т религии и политики, 2004. 256 с.
6. Идеологические и психологические основы профилактики и предупреждения экстремизма и терроризма в современной России : материалы Всерос. науч.-практ. конф. 27–28 нояб. 2014 г. Махачкала : АЛЕФ, 2014. 580 с.
7. Идеологическое противодействие этнорелигиозному терроризму в современной России : сб. ст. по вопр. возникающих угроз в этнокультурной и религиозной среде и методикам противодействия радикализации этнорелигиозного фактора и профилактики конфликтов на этнорелигиозной почве. Саранск, 2014. 224 с.
8. *Кемаль А.* ИГИЛ: Зловещая тень халифата. М. : Алгоритм, 2015. 224 с.
9. *Кепель Жиль*. Джихад: Экспансия и закат исламизма / пер. с фр. В. Ф. Денисова. М. : Ладомир, 2004. 468 с.
10. *Кырлежев Александр*. Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного. М. : Логос, 2008. 4(67). С. 28–32.
11. *Милбанк Джон*. Секулярность имеет тоталитарные наклонности. О светскости [Электронный ресурс]. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Sekulyarnost-imeet-totalitarnye-naklonnosti/> (дата обращения: 05.04.2018).
12. Религиозно-политический экстремизм : учеб. пособие / под общ. ред. М. Я. Яхьяева. Махачкала : Парнас, 2009. 261 с.
13. *Рязанов Д. С.* «Исламское государство в Ираке»: идеологические основы и практические приоритеты // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5, ч. 3. С. 160–163.

14. *Рязанов Д. С.* Религиозный экстремизм, религиозно-политический экстремизм и религиозный фундаментализм: общее, особенное, единичное // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. Политология. Религиоведение. 2014 Т. 7. С. 177–184.
15. *Сёрсенсен Э.* Мечта о совершенном обществе. Феномен тоталитарной идеологии / пер. с норв. Е. М. Воробьева. М. : Прогресс-Традиция, 2014. 232 с.
16. *Теология освобождения* // Католическая энциклопедия. В 5 т. Т. 4. М. : Изд-во Францисканцев, 2011. С. 1297–1298.
17. *Труевцев К. М.* Политические системы арабских стран – между авторитаризмом и демократией // Ислам и общественное развитие в начале XXI в. / отв. ред. В. Я. Белокреницкий, А. З. Егорин, Н. Ю. Ульченко. М. : Крафт+, 2005. С. 61–89.
18. *Узланер Д.* Россия – лаборатория постсекулярности [Электронный ресурс]. URL: <http://pstgu.ru/news/smi/2014/02/21/51260/> (дата обращения: 05.04.2018).
19. *Федорченко А. В.* Исламское государство: истоки, современное состояние, перспективы // Вестн. МГИМО Университета. 2015. № 1 (40). С. 221–225.
20. *Хабермас Ю.* Постсекулярное общество – что это? // Рос. философ. газ. 2008. № 4 (18) апр.
21. *Хабермас Ю., Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии : пер. с нем. М. : Библ.-богослов. ин-т св. апостола Андрея, 2006. 112 с. (Современное богословие).
22. *Щушков А. В.* Социал-традиция : монография. М. : АСТ-пресс книга, 2017. 320 с.
23. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010 [Electronic resource]. URL: <http://www.pewforum.org/files/2014/01/global-religion-full.pdf> (mode of access: 05.04.2018).
24. *George M. Marsden.* Fundamentalism and American culture. Oxford University Press, 2006. 351 p.
25. *Milbank John.* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Second edition published. Blackwell Publishing Ltd., 2006. 450 p.

Islamic and Christian Fundamentalism in the Post-Secular Society

A. A. Pelin

*Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg
Center of Ethno-Religious Studies, St. Petersburg*

Abstract. The topic of the post-secular society remains highly significant and attracts attention of humanities scholars of different countries. Post-secularity is not only religion reverting to public space. The very new religiosity differs significantly from traditional ideas about religion. The purpose of the article is to examine philosophical, theological, political and some other prerequisites of the concept of «religious extremism and fundamentalism» and the connection of this concept with the processes of secularization and post-secularization of a society. Integrative analysis is used as the theoretical and methodological research strategy. Different scientists' understanding of the terms «religious extremism», «Christian extremism», «Islamic extremism» and the connections of these concepts with political, economic, social and doctrinal prerequisites are considered. The authors assume that «Christian extremism» in the form of movements of «Christian fundamentalism», «liberation theology», «radical orthodoxy» is a relevant response to the challenges of radical secularism of the developed modern era. Some researchers believe, however, that European secularism is an «illegitimate child» of Christianity and therefore suggest various models of contractual relations between believers and non-believers. «Islamic fundamentalism and extremism» do not accept secularism either, but there are no possible models of a consensus between believers and non-believers within the framework of fundamentalist doctrines of the radical Islam. New future

perspectives of the religious and secular relationship are expected to be defined in the result of consideration of models of interaction of the processes of post-secularization of society with the movements of «Christian extremism» and «Islamic extremism».

Keywords: secularization, secularism, post-secularization, religious extremism, Christian fundamentalism, radical Orthodoxy, liberation theology, Islamic extremism, Islamic radicalism.

For citation: Pelin A.A. Islamic and Christian Fundamentalism in the Post-Secular Society. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2018, vol. 24, pp. 87–98. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2018.24.87> (in Russian)

References

1. Albir Krganov. *There is a double definition of extremism in the world community*. Moscow, [2018]. Available at: <https://www.oprf.ru/press/news/2017/newsitem/40488/> (date of access: 5.04.2018) (in Russian)
2. Karen Armstrong. *The Battle for God: The History of Fundamentalism*. Transl. with English. Moscow, Alpina non-fiction Publ., 2013, 502 p. (in Russian)
3. Giddens E. *Sociology*. Moscow, Editorial URSS Publ., 1999, 704 c. (in Russian)
4. Dobaev I. P., Malashenko A.V. (ed.) *Islamic radicalism: socio-philosophical analysis*. Rostov-on-Don, Publ. SKNTS VS, 2002, 120 p. (in Russian)
5. Ignatenko A.A. *Islam and politics: Collection of articles*. Moscow, Institute of Religion and Politics Publ., 2004, 256 p. (in Russian)
6. *Ideological and psychological bases of prevention and prevention of extremism and terrorism in modern Russia: Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference*. November 27-28, 2014. Makhachkala, ALEF, 2014, 580 p. (in Russian)
7. *Ideological counteraction to ethnoreligious terrorism in modern Russia: a collection of articles on emerging threats in the ethnocultural and religious environment and methods of counteracting the radicalization of the ethnoreligious factor and the prevention of conflicts on ethnoreligious soil*. Saransk, 2014, 224 p. (in Russian)
8. Kemal A. IGIL: *The Sinister Shade of the Caliphate*. Moscow, Algorithm, 2015, 224 p. (in Russian)
9. Kepel Gilles. *Jihad: Expansion and decline of Islamism*. Trans. with fr. V.F. Denisova. Moscow, Ladomir Publ., 2004, 468 p. (in Russian)
10. Kirlezhev Alexander. John Milbank: the mind on the other side of the secular. Moscow, *Logos*. 2008, vol. 4, no. 67, pp. 28-32. (in Russian)
11. Milbank John. Secularity has totalitarian inclinations. On the secularity. Moscow, [2018]. Available at: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Sekulyarnost-imeet-totalitarnye-naklonnosti/> (date of access: 5.04.2018). (in Russian)
12. Yakhyaeva M.Ya. (ed.). *Religious and political extremism. Tutorial*. Makhachkala, Parnassus Publ., 2009, 261 p. (in Russian)
13. Ryazanov D.S. The Islamic State in Iraq»: ideological foundations and practical priorities. *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Questions of theory and practice*, 2014, no. 5, part 3, pp. 160-163. (in Russian)
14. Ryazanov D.S. Religious extremism, religious and political extremism and religious fundamentalism: general, special, individual. *The Bulletin of Irkutsk State University. Political Science and Religion Studies*, 2014, vol. 7, pp. 177-184. (in Russian)
15. Sørensen E. *The dream of a perfect society. The phenomenon of totalitarian ideology*. trans. with norw. Vorobyeva E. Moscow, Progress-Tradition Publ., 2014, 232 p. (in Russian)
16. Theology of liberation. *Catholic Encyclopedia* in 5 vols. Vol. 4. Moscow, Franciscan Publ., 2011, pp.1297-1298 (in Russian)
17. Truivtsev K.M. Political systems of the Arab countries – between authoritarianism and democracy. *Islam and social development at the beginning of the XXI century*. otv. V.Ya. Belokrenitsky, A.Z. Yegorin, N.Yu. Ulchenko. Moscow, Kraft+ Publ., 2005, pp. 61-89. (in Russian)

18. Uzlaner D. Russia – laboratory of postsekuljarnosti. Moscow, [2017]. Available at: <http://pstgu.ru/news/smi/2014/02/21/51260/> (date of access: 5.04.2018) (in Russian)
19. Fedorchenko A.V. The Islamic State: Origins, Current State, Prospects. *Vestnik MGIMO University*, 2015, no. 1 (40), pp. 221-225. (in Russian)
20. Habermas J. Post-secular society – what is it? *Russian Philosophical Newspaper*, 2008, no. 4 (18), April. (in Russian)
21. Habermas Yu., Ratzinger J. (Benedict XVI). The dialectic of secularization. On the mind and religion. Trans. with him. (Series «Contemporary Theology»). Moscow, Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew Publ., 2006, 112 p. (in Russian)
22. Shchipkov A.V. *Social-tradition*. Monograph. Moscow, AST-press book Publ., 2017, 320 p. (in Russian)
23. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010. Available at: <http://www.pewforum.org/files/2014/01/global-religion-full.pdf> (date of access: 5.04.2018).
24. George M. Marsden. *Fundamentalism and American culture*. Oxford University Press, 2006, 351 p.
25. Milbank John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Second ed. Blackwell Publ. Ltd., 2006, 450 p.

Пелин Александр Александрович

кандидат богословия, протоиерей,
 председатель, отдел по взаимоотношениям
 Церкви и общества
 Санкт-Петербургская епархия
 соискатель
 факультет истории и социальных наук
 Российский государственный педагогический
 университет им. А. И. Герцена
 Российская Федерация, 191186, Санкт-
 Петербург, Набережная реки Мойки, 48
 тел.: 8 (812)3129925
 директор
 Автономная некоммерческая организация
 «Центр этнорелигиозных исследований»
 ORCID
<https://orcid.org/0000-0002-8454-4165>
 e-mail: cpmm.ru@gmail.com

Pelin Alexander Aleksandrovich

Candidate of Sciences (Theology), Archpriest,
 Head, Department for Relations between the
 Church and Society
 St. Petersburg Diocese
 Degree Seeker
 Herzen State Pedagogical University of Russia
 48, Moyka River Embankment, St. Petersburg,
 Russian Federation, 191186
 tel.: 8 (812)3129925
 Director of the Center of Ethno-Religious
 Studies ORCID
<https://orcid.org/0000-0002-8454-4165>
 e-mail: cpmm.ru@gmail.com

Дата поступления: 05.04.2018

Received: April, 04, 2018