
ФИЛОСОФИЯ*(шифр научной специальности: 09.00.14)*

УДК 101

А.В. Матецкая*Южный федеральный университет**г. Ростов-на-Дону, Россия****И.М. Греков****Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина**г. Рязань, Россия*

redaction-el@mail.ru

РЕЛИГИЯ И РИСК**[*Anastasia V. Matetskaya, Igor M. Grekov Religion and risk*]**

It is analyzed the contemporary religious situation in the light of the concepts of the risk society and the post-secular society. In secular societies of late modernity, threats to physical survival have been minimized, but new risks arise, including existential risks. In the concepts of the risk society of W. Beck and E. Giddens, great attention is paid to the instability of the individual existence in the societies of late modernism, but the subject of religion is practically not addressed. In this article, the strengthening of existential risks is considered as a factor contributing to the preservation of religion in secular societies. Thanks to secularization, separation of religion from the mechanisms of exercising power and pushing religion into the private sphere, religion ability to generate risks is reduced, it becomes an individual means of solving existential problems. However, in recent decades, the situation has changed. The presence of religion is more and more noticeable in public space and politics; religion becomes an important component of international relations, ideological disputes and military conflicts. The activation of religion is accompanied by the emergence of new threats and the awareness of the risks associated with these threats.

Key words: risk society, ontological security, post-secular society, religion, risk, secularization.

Понятие риска широко обсуждалось и обсуждается в рамках целого ряда наук, от экономики до культурной антропологии. В социологии на исходе XX века возникает концепция общества риска, в развитие которой основной вклад внесли У. Бек и Э. Гидденс. Для Бека и Гидденса общества модерна не просто сталкиваются с теми или иными рисками и вызовами, но структурно производят риски, а также создают институционализированные средства контроля и предотвращения рисков. И Бек, и Гидденс отмечали, что модернизация способствует минимизации многих «традиционных» рисков,

например, связанных с угрозами голода и болезней, но при этом порождает новые специфические риски. Риски связаны с развитием научного знания и технологий, приводящих к негативным последствиям, которые не всегда возможно предсказать, с экологическими проблемами, с глобализацией и стремительными структурными изменениями обществ, которые влечет за собой модернизация. Однако исследование рисков в социологии почти не затрагивает проблему риска в связи с религией. В нашем исследовании предпринимается попытка рассмотреть роль религии в предотвращении и формировании рисков в обществах позднего модерна. Актуальность этой проблематики связана с процессами активизации религии в конце XX – в начале XXI в., обусловившими критику господствующей концепции секуляризации и возникновение ряда новых понятий и подходов, в частности, понятия постсекулярного общества и десекуляризации. Следует отметить, что в данном исследовании речь идет главным образом о риске как о факте сознания, то есть о риске осознаваемом, но необязательно связанном с объективной оценкой предполагаемой угрозы.

Человеческое существование сопряжено с риском в любые исторические эпохи, хотя представления о рисках и способы противостояния им значительно меняются. Как отмечает Н. Луман, в архаических и традиционных обществах религия позволяла контролировать реальность, справляться с чувством неопределенности и страхом перед возможными угрозами [4]. Как символическая система, религия выделяла возможные источники опасности и предусматривала определенные способы их предвидения и предотвращения. В то же время выделение неких явлений, сил или действий в качестве опасных означало конструирование рисков. Конструирование рисков и символический контроль над ними были взаимосвязаны.

Осуществляемое посредством религии предотвращение рисков могло быть не только символическим и касаться рисков, существующих, но неосознаваемых. Риск ослабления социальных связей, нарастания напряженности и антагонизмов в обществе вполне мог ослабевать в результате систематического осуществления определенных ритуальных действий. Это касается ритуалов, восстанавливающих единство группы после потери отдельных её членов, ритуалов инициации, обеспечивающих интеграцию индивидов в систему социальных ролей, а также ритуалов, предусматривающих периодиче-

ское «переворачивание» социальной структуры, проанализированное М. Бахтиным на примере карнавала и В. Тэрнером в концепции «структуры» и «антиструктуры», регулярного чередования порядка и хаоса.

Ч. Тейлор [8] отмечает, что отсутствие подобного ритуального клапана, позволявшего сбрасывать накопившееся в обществе напряжение, может иметь негативные последствия. Недостаток подобных ритуальных практик в обществах модерна отчасти компенсируется формированием «зон», где давление «структуры» смягчается. Это прежде всего сфера частной жизни, оставляющей пространство для неформальных отношений, творчества – и религии. Однако, как отмечает Тейлор, формирование неофициального пространства сопряжено с опасностью изоляции и утраты смысла, что обусловлено самим приватным характером этого пространства, его существование полностью зависит от добровольного личного участия индивидов, оно не обладает качествами очевидности и обязательности.

Формирование «антиструктурной» приватности характерно для тех современных обществ, где сложились либеральные режимы. В других исторических ситуациях утрата «антиструктурного» противовеса «структуре» породила, как отмечает Тейлор, соблазн тоталитаризма – создания полностью регулируемого и абсолютизируемого социального порядка, не признающего для себя никаких границ.

Давление «структуры» на индивида в современных обществах изменилось в сравнении с обществами архаичными и традиционными, однако не перестало быть давлением и принуждением. Причем новые абстрактные и деперсонифицированные формы социального давления и принуждения, в отличие от традиционных, не имеют однозначной символической легитимации, что создает предпосылки для психологической напряженности, апатии и цинизма. С другой стороны, современные общества, особенно в своей зрелой стадии, достигли значительных успехов в обеспечении физической безопасности своих членов.

По мнению Хабермаса, одним из факторов, лежащих в основе уверенности в неизбежном падении значения религии в современных обществах, было ослабление угрозы выживанию: «с сокращением степени риска для жизни и растущим чувством уверенности в безопасности собственного существования индивидум утрачивает потребность в практике, сулящей ему шанс со-

владать с непонятными и неподвластными человеку неожиданностями и невзгодами с помощью общения с «потусторонней» или космической силой» [9, с.1]. Но современное общество порождает новые специфические риски, что стало причиной появления понятия «общества риска».

В рамках концепций общества риска У. Бека и Э. Гидденса много внимания уделяется непредсказуемости и нестабильности, экзистенциальной тревоге как неотъемлемому свойству индивидуального существования в обществах позднего модерна. В то же время подходы Бека и Гидденса находились в рамках отношения к религии, предопределенного секуляризационной парадигмой [12], и практически не затрагивали тему религии в связи с проблемой преодоления экзистенциальных рисков.

Экзистенциальные риски связаны не столько с непосредственной угрозой физическому существованию, сколько с мировоззренческой неопределенностью, постоянной необходимостью осуществлять выбор и ослаблением социальной солидарности. Отсутствие легитимации существующего социального порядка, отмеченная З. Бауманом утрата современными обществами способности «производить смыслы», имеет непосредственное отношение к ослаблению авторитета традиционных религий (как и их суррогатов в виде влиятельных политических идеологий модерна) и их способности символически упорядочивать и контролировать реальность, что, в свою очередь, связано со специфически современными проблемами утраты смысла жизни, бесосновности и абсурдности существования. Осознание бессмысленности и абсурдности своего бытия – это экзистенциальный риск, вызов, с которым может (а с точки зрения некоторых философских течений, и должен) столкнуться современный человек, относящийся к своей жизни сознательно и ответственно, а не просто бездумно плывущий по течению, позволяющий себе раствориться в массе, повседневных заботах и доступных развлечениях. Поэтому нет ничего неожиданного в том, что многие находили и находят решение этих проблем в религии, приверженность которой становится в современных условиях не следованием традиции, а свободным выбором. Определения религии, согласно которым её сущность заключается именно в способности отвечать на смысло-жизненные вопросы, сами по себе свидетельствуют о значимости именно этого аспекта религии в контексте современных секулярных обществ.

Экзистенциальные риски, порождаемые модерном, являются одним из факторов, способствующих сохранению религии в секулярных обществах. Расколдование мира затронуло социально-культурный порядок, но не внутренний мир личности, по крайней мере, далеко не каждой личности.

Если использовать терминологию функционализма, в эпоху позднего модерна «индивидуально-терапевтические» функции религии потеснили собственно «социальные», включающие интеграцию, легитимацию и нормативную регуляцию, что нашло выражение в приватизации и индивидуализации религии.

Но развитие современных секулярных обществ в направлении всё большей индивидуализации жизни и неопределенности идентичностей, нарастания культурного и ценностно-нормативного многообразия способствовало более существенному изменению форм религиозности, нежели просто индивидуализация или приватизация религии, заключавшиеся преимущественно в том, что для человека личная вера оказывалась важнее, чем приверженность доктрине и принадлежность к религиозной группе. Возникают новые религии, новые типы приверженности, которые не укладываются в привычную для социологии религии типологию религиозных организаций, появляются практики, размывающие границы между «религиозным» и «нерелигиозным». При этом социокультурный порядок по-прежнему остается секулярным.

В секулярных обществах религиозный выбор, религиозное творчество и религиозные инновации осуществляются в пространстве свободы индивида от непосредственного регулирующего воздействия секулярных институтов, в пространстве «невовлеченности» в деятельность, направленную на выполнение социально-значимых функций, исполнение формальных социальных ролей. Если использовать выражение З. Баумана, в условиях поздней современности религиозные практики – не более чем «суррогат времяпрепровождения». Однако именно подобные суррогаты позволяют индивидам преодолевать экзистенциальные риски и адаптироваться к отсутствию экзистенциальной безопасности.

Учитывая конструируемый и рефлексивный характер индивидуальной идентичности в обществах позднего модерна (или постмодерна), можно сказать, что религиозные и парарелигиозные практики, связанные с «самореализацией», «поиском себя», граничащие, а часто и сливающиеся с практиками оздоровительными и психотерапевтическими, позволяют многим индивидам решать задачу конструирования собственного Я и преодолевать психологические проблемы.

В то же время не все религиозные практики, существующие в современных обществах, подразумевают выраженную рефлексивную деятельность или осознанное стремление к самореализации. Многие нацелены на решение других задач. Вовлеченность в религиозные организации как традиционные, так и возникшие недавно, позволяет индивиду компенсировать недостаток социальных связей и социальной солидарности. Сохраняющиеся и возникающие вновь магические практики сегодня решают те же задачи, которые были присущи магии в прошлом, позволяют индивиду символически контролировать и минимизировать возможные угрозы. Абстрактный и с трудом поддающийся рациональному анализу характер этих угроз, обусловленный несоизмеримым с возможностями отдельной личности масштабом современных социальных процессов, невозможность эффективно противостоять этим угрозам силами отдельной личности актуализируют магическое и мифологическое мышление.

Различные религиозные практики становятся попытками найти «биографическое решение системных противоречий». Как заметил Ульрих Бек, «не существует биографических решений системного противоречия — хотя сегодня к поиску именно таких решений нас подталкивают и принуждают. До тех пор, пока такой ответ должен исходить от действий индивида, он не может быть разумным и адекватным ответом на нарастающую неопределённость условий жизни человека; иррациональность возможных ответов неизбежна, особенно если учитывать, что масштабы текущих проблем и сети (глобальных) сил, определяющих условия, в которых они должны решаться, совершенно несравнимы и диспропорциональны» [2, с.188-189].

Различные формы современной религиозности как связанные с членством в определенной группе, так и распыленные и диффузные, позволяют индивиду противостоять разнообразным экзистенциальным рискам, генерируемым сложными и динамичными современными обществами.

Секуляризация, начало которой было сопряжено с острыми религиозными конфликтами, постепенно сводила к минимуму пугающие стороны религии — её способность порождать насилие и служить оправданием насилия, ограничивать свободу мысли и свободу вообще, и превратила религию в полезное и безобидное в целом средство решения экзистенциальных проблем, придания индивидуального смысла бессмысленному миру (хотя исторически

в различных западных обществах сложились разные модели «светскости», подразумевающие вариативность отношения к сохраняющейся религиозной активности и её проявлениям в публичной сфере). Однако в последние десятилетия произошли важные изменения, превратившие религию из средства индивидуального противостояния рискам в новый фактор риска.

Процессы политизации и активизации религии в начале XXI в. заставили многих исследователей усомниться в парадигме секуляризации, служившей главным теоретическим инструментом анализа религиозных процессов в эпоху современности. К активизации религий привел целый комплекс факторов: от социально-экономических проблем, порождаемых догоняющей модернизацией, до кризиса классических идеологий модерна и кризиса коллективных идентичностей, вызванного глобализацией.

Восприятие религии как источника опасности и риска обусловлено, с одной стороны, ростом фундаменталистских движений за пределами секулярного мира, а с другой – активизацией религиозных организаций во внутреннем пространстве самих секулярных обществ. Благодаря усиливающимся миграционным процессам представители «горячей» и непривычной для секулярных обществ религиозности становятся частью самих секулярных обществ, что создает зоны потенциальной конфликтности и ощущение нестабильности. Внешний религиозный вызов порождает ответ в виде активизации собственных религиозных конфессий: «Собственные, «свои», конфессии ... обретают большой вес в силу выхода на сцену и жизнестойкости «чужих» религиозных общин» [9, с. 2].

За пределами западных обществ активизация религиозных групп может быть связана также с вызовом глобализации и распространением секулярных либеральных ценностей. Для секулярных обществ привычным является преобладание секулярного же публичного дискурса, разделение между религиозными и иными аспектами жизни. Явное и наглядное присутствие религии, к тому же религии «нетрадиционной», в публичном пространстве может восприниматься (и зачастую воспринимается) как посягательство на привычный уклад и существующий социальный порядок. Даже простая демонстрация религиозной символики, свидетельствующая о религиозной принадлежности, вызывает тревогу, с чем связаны существующие уже в некоторых европейских странах запреты на ношение религиозной одежды.

Риски связаны не только с беспокойством или возможным недовольством населения. По мнению некоторых европейских исследователей, такая ситуация способна негативно повлиять на функционирование национальных государств. «В логике модели Роккана-Хиршмана, объясняющей воздействие центр-периферийной полярности на строительство границ и характер членства в nation-state, иммигранты-мусульмане образуют сегодня внутреннюю периферию европейских политий, которая порождает новую социокультурную и социоэкономическую "дистанцию" ... Интеграция этой внутренней периферии исключительно сложна в силу ее транснациональности. Верующий мусульманин полагает себя частью уммы и сохраняет верность ее культурному центру/центрам ... Для секуляризованного и одновременно сохраняющего христианскую природу nation-state поиск оснований введения иммигрантов-мусульман в социокультурное членство представляет собой серьезную проблему. Конкуренция центров ведет к структурированию новых конфликтных линий в европейских демократиях» [11, с.138].

Значительную роль в формировании ощущения угрозы и риска, исходящих от религии (в первую очередь, ислама) играют медиа, поскольку именно медиа формируют представление о реальности и повестку дня в современных обществах. Медиа создают пространство, в рамках которого риски не только постоянно обсуждаются, но отчасти и конструируются, поскольку риск – это не только объективно существующая опасность, но и представление о возможной опасности. При этом наличие представления об опасности не всегда подразумевает адекватную оценку этой опасности и отчетливое понимание её природы. Давно отмечено, что вероятность стать жертвой террористической атаки для обычного человека минимальна. Но это не уменьшает значения террористической угрозы в общественном сознании, а государства постоянно совершенствуют меры противодействия возможным атакам. Представление об опасности и риске может связываться и вовсе с мифическими угрозами, причем переключение внимания на мифический риск может служить средством психологической защиты от рисков реальных, но не поддающихся контролю.

Пока религиозные конфликты происходили за пределами западных секулярных обществ и практически не попадали в поле зрения массовой аудитории, они могли восприниматься как нечто далекое и в буквальном смысле, и

в метафорическом. Эти конфликты можно было списать на замедленное социальное и экономическое развитие некоторых обществ, рассматривать как экзотику, не имеющую отношения к собственной повседневности. Но активизация международного исламского фундаментализма и терроризма изменила ситуацию. Секулярные общества оказываются втянутыми как реально, так и символически, информационно в пространство борьбы религиозных радикалов даже не с западными обществами как таковыми, а с феноменом современности вообще, современным секулярным порядком, который оказывается проблематизированным и потенциально уязвимым.

Р. Робертсон отмечает, что «важнейшим аспектом глобализации стала конфронтация между радикальным политизированным исламом и «Западом» [13, р. 525]. Робертсон отмечает также, что одной из наиболее объединяющих эмоций в глобализирующемся мире становится страх, в том числе страх перед «другим». И этот «другой» часто предстает как инаковерующий.

Религиозный фундаментализм впервые возникает в рамках американского протестантизма как реакция на секуляризацию. Но в христианском своем варианте фундаментализм не подразумевал организованного военизированного насилия. В этом плане исламский фундаментализм – особенно в своей новейшей и наиболее радикальной форме, представленной ИГ («Исламское государство»), наглядно демонстрирует разрушительный потенциал религии, превращенной в радикальную политическую идеологию. Характерно, что многие акции этой организации носили преимущественно демонстративный характер атаки на ценности современной цивилизации. Это не только вызывающее пренебрежение к жизни и достоинству личности, но и разрушение объектов культурного наследия – зримого воплощения мировой истории. Разрушение памятников предстает как символическое уничтожение истории в её современном понимании, истории как части западного цивилизационного проекта, ставшего универсальным. Это уничтожение не вытекает с необходимостью из исламского вероучения и не имеет утилитарного характера, оно связано с борьбой за смыслы и конфликтом ценностей.

Деятельность «Исламского государства» усилила уже существующий страх перед религиозной (главным образом, исламской) угрозой. Тем более что ряды этой организации стали пополнять выходцы из секулярных обществ – и не только те, кто имел соответствующие культурные корни. Риск подрыва

гуманистических основ секулярного порядка оказался не только внешним, но и внутренним. Само же обращение представителей западных наций в радикальный ислам (как и вовлеченность в христианские фундаменталистские группы) – один из вариантов реакции на упомянутый выше экзистенциальный кризис, попытка обретения онтологической безопасности.

Гидденс отмечал: «Религиозный фундаментализм ... даёт ясный ответ, что делать в наше время, не признающее высших авторитетов: эти высшие авторитеты могут быть вновь вызваны к жизни обращением к вековым религиозным традициям. Чем более «замыкающимся в себе» является данный религиозный порядок, тем в большей мере он «разрешает» проблему, как жить в мире, где существует возможность выбора» [3, с.132]. Так попытка преодоления экзистенциального риска может приводить к возникновению новых рисков.

Знаменитая концепция «столкновения цивилизаций», предложенная С. Хантингтоном еще в 90-е гг., в качестве отправной точки имела активизацию исламского фундаментализма, который фактически отождествлялся не только с исламом вообще, но даже и с «исламской цивилизацией», само существование которой довольно сомнительно. Показательно, что Э. Саид рассматривал концепцию Хантингтона не только как ошибочную и не соответствующую сложной культурной реальности мира ислама, но как оскорбительную для мусульман [14]. Вместе с тем концепция столкновения цивилизаций важна именно в плане восприятия религии, особенно ислама, в качестве масштабной угрозы. Идеи Хантингтона были не столько источником, сколько выражением этого умонастроения, одной из форм его концептуализации.

Активизация фундаментализма и терроризма способствовала идейной мобилизации противников религии и активизации дискуссий между сторонниками секулярного и религиозного мировоззрений. Хабермас отмечает: «ведущаяся до тех пор чисто академически полемика о просвещении и антипросвещении после 11 сентября 2001 г. из стен университетов вышла на рыночные площади. ... Проблематичные убеждения, скрытые на заднем плане, – культурный релятивизм под видом критики разума, с одной стороны, и закоснелый в своем неприятии религии секуляризм – с другой, – подогревают эти дебаты» [9, с. 2].

Примером активизации противников религии может служить «новый атеизм» – современное идейное течение, отличающееся непримиримой антирелигиозностью и упрощенным пониманием религии. Один из его известных пред-

ставителей, С. Харрис, отталкиваясь от случая исламского радикализма, приходит к выводу, что религия и любые верующие несут в себе опасность. Он пишет: «...существуют умеренные верующие и религиозные экстремисты, которые отличаются друг от друга своими стремлениями и поступками. Однако ... я хочу показать, что и умеренные верующие несут в себе ужасно неверную догму: они думают, что мы придем к миру, если научимся уважительно относиться к иррациональным верованиям других людей. Я хочу продемонстрировать, что сам идеал религиозной терпимости — рожденный на основе веры в то, что каждый человек свободен верить в Бога так, как он хочет, — это одна из тех сил, что толкают нас в пропасть» [10, с. 5-6]. Харрис полагает, что сохранение религии в условиях современного мира способно привести к краху цивилизации, поскольку синтез религиозного фанатизма (или иррациональной веры) и технической мощи чреват разрушительными последствиями.

Критика религии новыми атеистами порождена не только активностью фундаменталистов, но и увеличивающимся разрывом между научным и массовым знанием, подверженностью массового сознания различным формам иррационализма, что само по себе представляется как потенциальная угроза.

В российском обществе также наблюдается нарастание некоторой тревожности, связанной с религией. Разрушение советского проекта и лежавшей в его основе идеологии породило закономерный всплеск интереса к маргинализуемой в советский период религии, прежде всего православию. Православие стало восприниматься как основа национальной и даже цивилизационной идентичности, как воплощение традиции, с чем согласно, судя по данным социологических исследований, большинство россиян, идентифицирующих себя как православных.

Активизация РПЦ в политической и культурной сферах, использование религиозной риторики в дискурсе власти породили у части российского интеллектуального сообщества опасения, связанные с «клерикализацией», зачастую преувеличенные. Но установление уголовной ответственности за оскорбление чувств верующих и агрессивные действия некоторых радикально настроенных православных граждан, часто остающиеся практически безнаказанными, превратило противостояние действиям РПЦ и даже просто недостаточно почтительные публичные высказывания в её адрес и адрес верующих в рискованное поведение. Стандартная для западных стран практика

правовой защиты свободы вероисповедания и религиозных меньшинств в российских условиях превратилась в одно из направлений идеологической политики, смысл которой усматривается в защите традиционных ценностей и формирующейся коллективной идентичности.

В то же время советское атеистическое наследие заставляет некоторых представителей российской общественности видеть угрозу «клерикализации» во вполне обыденных для западных секулярных обществ действиях религиозных организаций и верующих, даже в самом факте присутствия верующих в публичном пространстве.

Данные социологических опросов свидетельствуют, что по сравнению с началом 90-х гг. прошлого века, отношение к религии в российском обществе несколько ухудшилось:

«Если в 1990 г. с тем, что рост религиозных убеждений пойдет на пользу обществу в целом соглашалось большинство опрошенных (61%), то сегодня (2015 г. – А.М.) – только треть (36%). Положительный эффект лично для себя ранее прогнозировали 41% респондентов, в настоящее время – 33%.

... о вреде распространения религиозных убеждений сегодня говорят значительно чаще: для общества в целом – с 5% в 1990 г. до 23% в 2015 г., для себя – с 3% до 18%, соответственно» [5]. Ухудшение отношения к религии связано, по всей видимости, именно с публичной активностью религиозных организаций.

Вместе с тем доля россиян, считающих, что религия помогает им решать личные проблемы, увеличилась: «за четверть века доля тех, кто признает, что вера поддерживает их в определенных ситуациях, выросла более чем в 2 раза: с 23% до 55%» [5].

В качестве источника опасений для части россиян предстает и возродившийся и укрепившийся ислам. В некоторых регионах России исламские нормы морали и права потеснили светские, что не может не вызывать определенной тревоги у представителей секулярной части общества. Наиболее очевидную опасность представляет возможное распространение радикального ислама в России, религиозного экстремизма. Недавняя история России показывает, что подобные опасения не являются беспочвенными. Опросы свидетельствуют, что при спокойном отношении к исламу и мусульманам многие россияне, тем не менее, считают, что «ислам играет негативную роль в России» (39% согласились с этим и 48% затруднились с ответом) и в мире (40% – и 46

% затруднившихся ответить) [6]. Главную роль в формировании таких настроений играет, конечно, активность радикальных исламистских групп – не столько в России, сколько в мире в целом.

Ощущение исходящего от религий риска сопряжено не только с активизацией традиционных религий и религиозным экстремизмом, но и с новыми религиозными движениями. В западных обществах страхи, связанные с «сектами» или «культами», возникли в период подъема новых религиозных движений в 60-е гг. XX в. В постсоциалистических обществах подъем «нетрадиционной религиозности» приходится на последние десятилетия XX в. Непривычные верования вместе с необычной для секулярных обществ глубокой эмоциональной вовлеченностью приверженцев новых религий в их религиозные практики породили подозрение, что эти группы применяют особые технологии «контроля сознания» для удержания адептов в подчинении.

Несмотря на то что ошибочность этого предположения была установлена исследователями довольно давно, оно сохраняет определенную популярность, и время от времени воспроизводится в СМИ, что способствует сохранению настороженности в отношении новых религий. Всплеск новых религий в 60-е гг. породил в США антикультовое движение, распространившееся позже и в ряде других государств.

В настоящее время влияние этого движения значительно уменьшилось, но оно существует, воздействуя и на российских борцов с «тоталитарными сектами». Восприятие «сект» как реальной угрозы в российском обществе не очень распространено, но в СМИ время от времени появляются пугающие сюжеты о деятельности «сектантов». Осуществляются и попытки законодательно ограничить деятельность подобных групп на территории России. Координатор Межфракционной депутатской группы по защите христианских ценностей Сергей Гаврилов, один из участников работы над законопроектом, который должен был оградить россиян от опасного влияния «сект», утверждал: «Мы должны понимать, что, попадая в секту, люди совсем не добровольно расстаются со своей собственностью. И надо видеть эту разницу. Методика работы многих сект построена на вымогательстве, мошенничестве с использованием психического или психологического насилия и принуждения» [7]. Подобных высказываний, исходящих и от официальных лиц и от представителей общественности, можно приводить немало.

Таким образом, диапазон угроз, связываемых в общественном сознании с религией и религиозными организациями, достаточно широк: от посягательств на ценностные основания самого проекта модерна до угрозы жизни и свободе отдельных граждан, от мошенничества и обмана – до угрозы терактов. Важно подчеркнуть, что речь не идет об оценке реального масштаба исходящего от религий риска, об оценке ущерба, который могут нанести религиозные группы, практики и верования. Речь идет также о риске как о феномене сознания.

Масштаб рисков может преувеличиваться и общественным сознанием и представителями власти или политическими силами, пытающимися использовать страхи населения в собственных целях, и «традиционными религиозными организациями» для того чтобы укрепить свое положение на современном «рынке религий» или свое политическое и культурное влияние. Но сама проблематика опасности, исходящей от религии и религиозных организаций, сегодня явно присутствует в публичном пространстве постсекулярных обществ, в публичном дискурсе, в риторике политических деятелей, в СМИ, массовой культуре и социальных сетях.

Хабермас отмечал, что признаком постсекулярного состояния является то, что «в политической жизни секулярных обществ религиозные общины все больше берут на себя роль общин интерпретирующих» и «религия утверждает свое публичное значение» [9, с.1]. Но в этой роли они могут встречать непонимание, явное или латентное противодействие. Превращение религии в источник риска и страха может быть рассмотрено как одно из проявлений этих процессов. В то же время религия сохраняет и свою функцию преодоления экзистенциальных рисков, поскольку сохраняются и даже усиливаются факторы, порождающие экзистенциальную тревожность.

Страхи и опасения, связанные с религией – какими бы они ни были, сами могут служить генератором риска, поскольку способны провоцировать нетерпимость и насилие. В современном мире насилие по отношению к тем или иным религиозным группам является распространенным явлением, причем это насилие может исходить как от общества, так и от государства.

Радикализация религий отчасти тоже порождается страхом – страхом перед неудержимой глобальной динамикой современности, разрушающей привычный уклад жизни, но не всегда способствующей процветанию и

благоденствию. Восприятие существующих в мире конфликтов и противоречий сквозь призму религиозного противостояния может искажать представления об их реальных причинах, которые отнюдь не сводятся к желанию «религиозных фанатиков» навязать миру свою веру. Религиозные идеологии или политизированные религии в современном мире, как и в более ранние эпохи, выступают как символическое оформление социального недовольства, протеста и социальной напряженности.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2005.
2. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.
3. *Гидденс Э.* Судьба, риск и безопасность // THESIS. 1994. Вып. 5.
4. *Луман Н.* Понятие риска // THESIS. 1994. Вып. 5.
5. Религия: за и против // Официальный сайт ВЦИОМ. [Электронный ресурс]. Дата обращения 20.02.2017. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115329>
6. Россияне об исламе. Готово ли религиозное большинство в России понимать и принимать религиозное меньшинство? Опрос «ФОМнибус» 4–5 августа 2012 г. // Корпоративный сайт ГК ФОМ [Электронный ресурс]. Дата обращения 3.03.2017. URL: <http://fom.ru/obshchestvo/10652>
7. Сект-бомба // Российская газета. 18.02.2016, № 6904 (36) [Электронный ресурс]. Дата обращения 03.03.2017. URL: <https://rg.ru/2016/02/18/sergej-gavrilov-organizatory-sekt-dolzny-proveriatsia-na-ekstremizm.html>
8. *Тейлор Ч.* Секулярный век. М., 2017.
9. *Хабермас Ю.* «Постсекулярное» общество – что это? // Российская философская газета. 2008. № 4(18) апрель 2008.
10. *Харрис С.* Конец веры. Религия, террор и будущее разума. М., 2011.
11. *Хенкин С.М., Кудряшова И.В.* Интеграция мусульман в Европе: политический аспект // ПОЛИС. Политические исследования, 2015. № 2.

12. *Possamai-Inesedy A.* Beck's Risk Society and Giddens' Search for Ontological Security: A Comparative Analysis Between the Anthroposophical Society and the Assemblies of God // Australian Religion Studies Review. 2002. Vol 15. No 1.
13. *Robertson R.* Globalization, Theocratization, and Politicized Civil Religion // The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. Edited by Peter B. Clarke. Oxford University Press (2009)
14. *Said E.* The Clash of Ignorance // The Nation, October 4, 2001 [Электронный ресурс]. Дата обращения 26.02.2017. URL: <https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>

R E F E R E N C E S

1. *Bauman Z.* Individualized society. M., 2005.
2. *Beck U.* Risk Society. On the way to another modernity. M., 2000.
3. *Giddens E.* Fate, risk and safety // THESIS. 1994. Vol. 5.
4. *Luhmann N.* The concept of risk // THESIS. 1994. Vol. 5.
5. Religion: Pros and Cons // The official website of VTIOM. [Electronic resource]. The date of access February 20, 2017. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115329>
6. Russians about Islam. Is the religious majority in Russia ready to understand and accept the religious minority? Poll "FOMnibus" August 4-5, 2012 // Corporate website of the FOM Group [Electronic resource]. The date of the access 03.03.2017. URL: <http://fom.ru/obshchestvo/10652>
7. Sect-bomb // Russian newspaper. February 12, 2016. No 6904 (36) [Electronic resource]. Date of the access 03.03.2017. URL: <https://rg.ru/2016/02/18/sergej-gavrilov-organizatory-sekt-dolzny-proveriatsia-na-ekstremizm.html>
8. *Taylor C.* Secular Age. M., 2017.
9. *Habermas Y.* "Post secular" society - what is it? // Russian philosophical newspaper. 2008. No. 4 (18) April 2008.
10. *Harris C.* The End of Faith. Religion, terror and the future of the mind. M., 2011.
11. *Khenkin S.M., Kudryashova I.V.* Integration of Muslims in Europe: the political aspect // POLIS. Political Studies, 2015. No 2.

12. *Possamai-Inesedy A.* Beck's Risk Society and the Gathers of the Laws / Australian Religion Studies Review. 2002. Vol 15. No 1.
13. *Robertson R.* Globalization, theocratization, and the politicized civil religion // The Oxford Handbook of Sociology. Edited by Peter B. Clarke. Oxford University Press (2009)
14. *Said E.* The Clash of Ignorance // The Nation, October 4, 2001 [Electronic resource]. The date of the access February 26, 2017. URL: <https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>

28 октября 2018 г.
