

УДК 329.17'3(5)

DOI 10.25688/2078-9238.2020.35.3.05

А. В. Волобуев

Религиозный фундаментализм и национализм: конкуренция или симбиоз? Этнорелигиозный фундаментализм в некоторых странах Азии

Статья посвящена анализу пересечения религиозного фундаментализма и национализма как двух различных матриц идентичности. Автором выделены ключевые черты религиозного фундаментализма и показан спектр возможных взаимоотношений фундаментализма и национализма. На примере сингальского этнорелигиозного фундаментализма и индусского этнорелигиозного фундаментализма продемонстрированы варианты сращивания религиозного фундаментализма и национализма в радикальную этнорелигиозную фундаменталистскую идеологию. Фундаментализм не представляет собой единого целого, это множество, являющееся общественно-политическим выражением религиозного нарратива, который заполнил идейную и ценностную пустоту, оставленную после конца метанарративов. Автор обосновывает тезис о том, что религиозный фундаментализм и национализм в этом плане могут быть не только конкурентами за идентичность, но и составляющими причудливого симбиоза, образуя идеологию, требующую возврата к «изначальной чистоте» нации и догматов веры, даже если этой чистоты, как и нации, в домодерновый период не существовало.

Ключевые слова: фундаментализм; этнорелигиозный фундаментализм; национализм; буддизм; индуизм.

Часть I

Введение

Феномен фундаментализма не сводится ни к монотеистическим религиям, ни к религиозности вообще, что будет показано в статье. В науках об обществе выделяют три принципиальных подхода к пониманию фундаментализма [8]: как к реакции на модернизм, выражению (и квинтэссенции) модернизма и как прямой антитезе ему. Согласно первому подходу фундаментализм — это, вне всякого сомнения, защитная реакция на современность, на индивидуализированное общество и индивидуализацию социально-религиозной идентичности [6]. Согласно второму, как его выразили Лоуренс [5] и Эйзенштадт [1], фундаментализм сам представляет собой проявление современности, являясь прямым последствием модернизации,

которое заключается в отторжении модерна. Третья позиция, представленная, например, Кепелем, заключается в том, что фундаментализм противопоставляет секуляризации и заключается в стремлении вернуть сакральное в общество и религию — в публичную общественную сферу.

Термин «фундаментализм» ныне применяется к слишком большому количеству социальных групп и общественно-политических процессов, связанных со стремлением возвратиться к традиции и ресакрализовать секуляризованное. С помощью политической власти и реставрации естественной солидарности общества, которая была размываема релятивизмом, секуляризацией и ослаблением роли религии, фундаменталисты различного толка стремятся создать утопическое общество правды [7]. Общими для фундаменталистов различного толка являются следующие цели: попытка восстановить сакральный порядок, опирающийся на священные тексты, вовлеченность в общественно-политические процессы, поддержка политики идентичности, во многих случаях стремление сохранить чистоту той или иной веры, а также нетолерантность по отношению к нравственному и религиозному многообразию в обществе. В первую очередь фундаменталисты считают священные тексты непогрешимыми и используют их для того, чтобы легитимизировать новый социальный порядок, являющийся цельным отражением божественного или вселенского закона, единственным способом сохранить чистоту коллективной идентичности. Отвергая индивидуализм модерна, фундаменталисты возрождают чувство солидарности, которое должно вести общество, основанное на божественном или вселенском законе, к своего рода мистическому братству. Например, когда Иранская революция 1977–1978 гг. стремилась низвергнуть диктатуру династии Пехлеви и освободить страну от постколониального влияния, в прицел этого колоссального социально-политического шторма попала и модернизация, которая ассоциировалась с колонизацией, осуществляемой шахским режимом. Аятолла Хомейни пришел к власти, и исламская теология освобождения стала политическим проектом, целью которого было создать исламское государство. В ходе этого централизация власти в государстве усилилась, и традиционная роль шиитского духовенства изменилась. До революции, хотя духовные лица были толкователями священных текстов, они не пытались воплотить в жизнь какой-либо определенный политический проект, но как только они в самом деле захватили власть, аятолла превратил толкование текстов, которые до этого имели богословский характер, в основание политической идеологии. Именно из сферы сакральной власть черпала легитимность своей политики.

Еще одной чертой фундаментализма является стремление его адептов обращаться к мифическому прошлому, описанному в их толковании, к священному тексту как к идеалу и хранилищу секретов социального порядка, языку социальных действий и социологосу общества [8]. Необходимо отметить, что фундаменталисты обращаются не к прошлому как таковому, не к исторической реальности, а к идеализированному образу прошлого, содержащемуся в священных текстах.

Следующим важным элементом выступает потребность во враге. Идеологи фундаментализма систематически напоминают последователям, что их выживание, идентичность или территория находятся под постоянной угрозой со стороны врага реального или воображаемого. Когда Игаль Амир, иудейский религиозный фанатик, убил израильского премьер-министра Ицхака Рабина в 1995 г., он обосновывал свои действия уверенностью в том, что мир, заключенный с Арафатом, будет означать потерю территорий, которые были частью Земли обетованной, дарованной самим Богом Его народу.

Еще одна черта фундаментализма представляет собой соединение всех черт, перечисленных выше. Фундаменталисты, в особенности фундаменталистские экстремисты, убеждены, что являются защитниками правды, они уверены, что были избраны Богом или являются орудием чего-то сакрального, чтобы предпринимать решительные действия против своих врагов. Таким образом, их символическое или физическое насилие легитимно и оправданно. Сакральное насилие является логичным следствием миссионерского зова великой миссии, который фундаменталист слышит из области сакрального. Наконец, для фундаменталиста характерно холистическое синкретическое мировосприятие, в котором нет границ между религией, политикой, экономикой, между публичным и частным. Фундаменталист жаждет спасти мир, изменяя общество, и уверен в том, что все аспекты повседневной жизни и социальная система должны быть исправлены, причем идеал он видит в прошлом, в упрощенном и идеализированном его образе, который ассоциируется с чистотой, святостью и социальной гармонией. Фундаментализм, как правило, затрагивает также сферу экономики: так, Ианнаконе (Laurence R. Iannaccone) [3] заключает, что успех фундаменталистских движений связан не только с религией, идеологией, но также и с тем, что они обеспечивают своим сторонникам определенные общественные и экономические блага. Особенно это заметно в государствах, в которых правительство и экономические системы работают плохо, фундаменталистские организации способны развить хотя бы базовый уровень социальной защиты и социального обеспечения, привлекающий куда больше сторонников, чем их радикализм [2]. Любопытным моментом служит то, что в медиапространстве фундаменталисты представляют собой ярко выраженную контркультуру по отношению к космополитичному мультикультурализму глобализованного мира. Они часто выступают против межкультурного и межрелигиозного диалога.

Один из важных аспектов фундаментализма — его тесная связь с национализмом. На первый взгляд, можно предположить, что национализм и фундаментализм будут представлять собой оппозиционные и несводимые друг к другу мировоззрения. Например, социологическое исследование роли религиозного фундаментализма в пересечении национальной и религиозной идентичности в Индонезии с высокой степенью достоверности показало следующие результаты. Связь между самоидентификацией респондентов в рамках религиозной идентичности и в рамках национальной идентичности была ярко

выражена. Умеренные активисты воспринимают свою национальную идентичность в соответствии с их религиозной идентичностью и в целом не разделяют первую и вторую. Верующие, идентифицирующие себя с религией умеренного толка, в целом поддерживают идеологию и институты национального государства. Напротив, активисты-фундаменталисты подчеркивают, что их религиозная идентичность является идентичностью, доминирующей над всеми другими социальными идентичностями, и считают необходимым инкорпорировать нормы религиозного права (в данном случае речь идет о шариате шафиитского толка) в основной закон государства [9, р. 10], что, по сути, превращает его из светского в религиозный. То, что это не всегда так, мы продемонстрируем на примере этнорелигиозного фундаментализма.

Сингальский этнорелигиозный фундаментализм в Шри-Ланке

Ультранационалистическое буддийское движение Боду Бала Сена («Буддийская сила») было основано в 2012 г. в Шри-Ланке двумя монахами через три года после окончания гражданской войны 1983–2009 гг., которая четверть века разрывала на части постколониальное государство. Этот случай особенно интересен, поскольку представляет собой развитие движения с выраженными чертами фундаментализма в современном буддизме в реальном времени. Похожее движение, основанное буддийским монахом Ашином Вератху, также появилось в Мьянме. Яркой выраженной общей чертой этих движений является систематическое проецирование посыла «все, кто не с нами, — враги». Когда-то на Шри-Ланке главными врагами были тамилы, но после разгрома «тамилских тигров» в апреле 2009 г. новым главным врагом стали мусульмане. Ключевые установки Боду Бала Сена можно коротко изложить следующим образом. Во-первых, тхеравадинские тексты, избранные из большого количества буддийских текстов, считаются сакральными и непогрешимыми в качестве источника истории и доктрины сингальского буддизма. Это мифопоэсис чистой идентичности, которая стала национальной идентичностью. Во-вторых, определенные символы, знаки и ритуалы, восходящие к монашеской традиции, становятся моральным ресурсом для коллективного действия в политической, социальной сфере. В-третьих, все другие религии — тамильская, мусульманская, христианская — считаются потенциальной угрозой, опасным источником, нарушением чистоты и развращением моральных добродетелей буддизма, которые являются основанием общества и легитимируют политическую власть, будучи основой естественной солидарности нации [12, р. 57–59].

Соединение вышеперечисленных элементов позволяет отнести Боду Бала Сена к фундаменталистским движениям: толкование священного текста исключительно монахами дает возможность легитимизировать идею сингальской национальной идентичности и превращает религиозные положения в политическую идеологию. Непогрешимость священного текста образует

фундамент идеологического кода, с помощью которого Боду Бала Сена собирается преобразовать общество и государство. Новое высокообразованное поколение монахов в Шри-Ланке разработало целый репертуар символов и знаков, принадлежащих сингальскому тхеравадинскому буддизму, чтобы снова подтвердить центральную роль монашеских общин в процессе национального строительства и роль традиционных буддийских практик в формировании национальной идентичности. С этой точки зрения лидеры фундаменталистских движений смогли успешно перенести традиционные религиозные ритуалы монашеских общин в область публичной политики. Стратегия коммуникации в таком случае базируется на следующих предпосылках: во-первых, неканонический текст трансформируется в священный, высший абсолютный текст; во-вторых, этот текст рассматривается как одновременно источник и идеальная модель естественной первозданной нравственной солидарности сингальского народа; в-третьих, утверждается моральный и политический авторитет буддийских монахов в качестве хранителей сакральной коллективной памяти и языка, а также личных и общественных добродетелей. В четвертых, полученное фундаменталистское блюдо щедро приправляется алармизмом: все, что не соответствует четырем вышеперечисленным пунктам, считается враждебным.

В свете подобного развития событий, а также более ранних примеров движения буддийских общин фундаментализма Тамбия разработывает теорию фетишизации буддизма [13]. Другие исследователи также описывают трансформацию буддизма из открытой системы верований в закрытую систему. С исторической точки зрения буддизм — инклюзивная и весьма плюралистичная система верований, в которой возможно свободное движение представлений и практик, ритуалов, образов, знаков и символов. Но впоследствии традиционный статус буддийского монаха в некоторых регионах начал меняться в том же направлении, что и евангельский фундаментализм с его библификацией. Группа монахов стала претендовать на монополию в интерпретации некоторых неканонических текстов, принадлежащих к традиции тхеравады, и разработала религиозную и национальную идеологию, состоящую в идее нравственного, т. е. буддийского государства. Таким образом, в постколониальной Шри-Ланке, как и во многих других постколониальных государствах, фундаментализм становится идейным ядром религиозной националистической идеологии. Эти процессы в рассматриваемом тут случае имеют историческую обусловленность и связаны с движением колониального Цейлона и впоследствии постколониальной Шри-Ланки к независимости, которое началось в 1948 г. и закончилось только в 1972 г. Процесс, приведший к независимости Шри-Ланки, был преимущественно мирным политическим движением, лидеры которого принадлежали к разным культурам и религиям — индуистской, буддийской и христианской — и были объединены идеей независимости наций. Шри-ланкийская партия свободы, которая была основана в 1951 г., по-прежнему остается одной из крупнейших партий на политической арене в Шри-Ланке. Именно с подачи ее лидера Соломона Бандаранаике сингальский

язык стал единственным официальным языком, а буддизм — основой национальной и культурной идентичности. На этой политической базе Шри-Ланка выработала стабильную двухпартийную систему унитарного государства, которая выглядела совершенно жизнеспособной до кризиса 1980 г., когда тамильское меньшинство, исключенное из политического истеблишмента и подвергнутое дискриминации, заключавшейся в отказе признать тамильский вторым официальным языком государства, потребовало политической автономии некоторых провинций, расположенных в северной части острова. Из этого разгорелась долгая, жестокая гражданская война, закончившаяся в 2009 г., когда правительственной армии удалось победить тамильских повстанцев. В 1970 г. буддийские монахи появились на политической сцене Шри-Ланки. Новый класс образованных монахов проповедовал сингальцам систему социальных норм, базирующуюся на религиозных принципах: монахи учили воплощать учение Будды, помогая непосвященным с решением социальных проблем, давая советы в сфере экономического развития в сельской местности и социального обеспечения. Буддийская община монахов сангха исторически действительно была одним из столпов государства на Шри-Ланке примерно с V в. до н. э. Монастыри, разбросанные по всему острову (община монахов была в каждой деревне), не только служили центрами религиозной жизни, в которых монахи медитировали и учились, как это было у католиков и мусульман, но и формировали микросоциумы, ячейки общества, очень важные для сельских жителей. Согласно Сеневирагге «связь между монахами и деревней была локальной в доколониальную эпоху, но с развитием колониального управления и его укреплением появилась супралокальная сангха, став возможной благодаря колониальным технологиям, особенно печатным средствам массовой информации. Этот новый масштаб сангхи не сделал ее властью, а лишь пожаловал ей церемониальный и символический статус. Она могла быть только служанкой власти. Это прекрасно понимали прозорливые члены культуры, которые называли сангху инструментом политики (деспалана анаколу)» [11, р. 19].

В соответствии с сингальской традицией одной из наиболее важных летописей, которые монахи сделали своим важнейшим фундаментальным священным текстом, была Махамсамса, или Великая летопись Цейлона. Книга, которая составлялась в несколько этапов с VI–V вв. до н. э., включает в себя 36 глав и рассказывает историю в форме эпической поэмы о царях Шри-Ланки, начиная с первого из них, принца Виджайи (V в. до н. э.) и кончая последним по имени Махасена Анурадхапура (IV в. н. э.). Это не канонический текст, но он стал фундаментальным для буддизма тхеравадинского толка в Шри-Ланке. Книга имеет огромное идеологическое значение для современной буддийской сангхы, поскольку монахи используют ее для поддержания неразрывной связи между религией, языком и землей. На этой земле, принадлежащей самому Будде, этот священный текст, как полагают, был первым явлением сингальского языка. Остров Шри-Ланка, таким образом, рассматривается как *дхарма дива* (остров дхармы), а монахи — стражи его сакральных границ

и нравственного единства народа и в современной Шри-Ланке, защитники буддизма и национальной идентичности. Любопытно отметить, что мифополитическая реконструкция сакральности сингальского языка искажает реальную историю древней Шри-Ланки, поскольку как минимум трое из королей, описанных в Махавамсе, включая первого из них Виджаи, были тамиллами. Новая роль монахов сформировалась в постколониальную эру, будучи результатом модернизации сингальского буддизма, которая началась в колониальную эпоху, когда христианство стало конкурирующей моделью религиозного возрождения местного буддизма. Анагарика Дхармапала (1864–1933) был важным реформатором и ревайвелистом ланкийского буддизма и превратился во всемирно известную фигуру, когда принял участие в конгрессе мировых религий, проходившем в Чикаго в 1983 г. Именно Дхармапала стал локомотивом трансформации традиционных буддийских монахов в социальных работников и опекунов, подобно христианским священникам, которые ведут свою паству.

Появление этого нового поколения монахов, активно участвующих в общественной и политической жизни, совпало с началом процесса строительства сингальской нации. Монашеская элита после начала процесса обретения Шри-Ланкой независимости стала поддерживать тех постколониальных политиков, которые проводили политику сингальской исключительности. Далеко не всегда эта линия разделялась сингальским политическим истеблишментом; например, во время правления президента Премадасы (1989–1993) политика сингальской исключительности рассматривалось правительством как угроза национальному единству. Главным эффектом политики сингальской исключительности был эффект зеркала: не сингальские меньшинства, в частности тамилы и мусульмане, чувствовали себя ущемленными и также начали проводить подобную идеологию в своих закрытых сообществах. В итоге главным социально-политическим последствием появления сингальского фундаментализма стало прекращение относительно свободного производства смыслов и символических систем в социально-религиозной среде.

Адепты Боду Бала Сена укоренили в сингальском обществе представление о том, что сингальский язык является сакральным, а религиозные ритуалы служат стержнем социокода, образующего естественное единство сингальского общества. Поскольку ритуал представляет собой средство коммуникации, сингальские фундаменталисты создали закрытый мир смыслов и символов, составляющий основу коллективной идентичности, которой угрожают враги. В этом случае социокод, базирующийся на священном тексте и сакральных символах и ритуалах, рассматривает социальные действия как продолжение ритуала [10]. Например, буддийские монахи воздерживаются от употребления говядины скорее из символических соображений чистоты, чем исходя из индуистского табу. Хотя они, как правило, вегетарианцы, это не было обязательным условием для боевиков первых националистических групп, появившихся до Боду Бала Сена. С самого своего основания участники Боду

Бала Сена целились в религиозную диету мусульман, жалуясь не столько на употребление ими говядины, сколько на жестокость, с которой убивали животных. Например, Джонс (R. N. V. Jones) в своей статье «Сингальский буддийский национализм и исламофобия в современной Шри-Ланке» писал, что сторонники Боду Бала Сена считали: убийство мусульманами крупного рогатого скота является свидетельством их жестокости и доказательством того, что они причиняют вред живому [4]. Это, с точки зрения внешних наблюдателей, яркий пример чрезмерного следования социокультурному коду: второстепенное значение, а именно критика жестокого обращения мусульман с животными, прикрепляется к месседжу базового символического кода (обету ахимса — непричинения вреда живому). Политическая кампания, запущенная Боду Бала Сена против убийства животных, имела видимый эффект на уровне государства. В ноябре 2015 г. Мервин Силва, бывший ланкийский министр, призвал к запрету на халяльные скотобойни: кровь животных, убитых мусульманами, стала символом заражения ими чистой земли. Похожий процесс имеет место и по отношению к женскому телу.

Движение Боду Бала Сена очертило сакральные границы нации, используя свой религиозный теодолит, очищая его от всего нечистого, кажущегося опасным для сингальской идентичности. Подобно телу Будды, территория Шри-Ланки превратилась в землю дхармы. Согласно ланкийской буддийской традиции, когда Будда умер, его тело кремировали, но один его зуб сохранил его последователь Кхема, и реликвия была возвращена в Шри-Ланку в VI в. принцессой, которая скрыла его в своих волосах. Эта реликвия воспринимается как символ живого Будды и одновременно символ священной земли, острова Дхармы, благословленного Буддой.

Литература / Literatura

1. Eisenstadt S. N. *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 294 p.
2. Heilman S., Friedman M. *The Rebbe. The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton: Princeton University Press, 2010. 368 p.
3. Iannaccone Laurence R. *Toward an Economic Theory of Fundamentalism // Journal of Institutional and Theoretical Economics*. 1997. V. 153. № 1. P. 100–116.
4. Jones Robin Noel Badone. *Sinhala Buddhist Nationalism and Islamophobia in Contemporary Sri Lanka*. Honors Theses. 2015. 151 p.
5. Lawrence Bruce B. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. University of South Carolina Press, 1995. 340 p.
6. Meyer T. *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg: Rowohlt Tb., 1994. 212 p.
7. Pace Enzo. *Extreme Messianism: the Chabad Movement and the Impasse of the Charisma* [Электронный ресурс]. URL: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000100003 (дата обращения: 20.05.2020).
8. Pace Enzo. *Sacralizing the Secular. The Ethno-fundamentalist movements* [Электронный ресурс]. URL: https://www.researchgate.net/publication/329202021_

Sacralizing_the_Secular_The_Ethno-fundamentalist_movements (дата обращения: 21.05.2020).

9. Role of Religious Fundamentalism in the Intersection of National and Religious Identities // Journal of Pacific Rim Psychology. Vol. 13. Published online by Cambridge University Press: 27 March 2019.

10. *Rosati Massimo*. Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self. Routledge, 2009. 180 p.

11. *Seneviratne H. L.* The Word of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka // Chicago: University of Chicago Press, 1999. 368 p.

12. *Silva de C. R.* The Plurality of Buddhist Fundamentalism // Bartholomeusz T. J., Silva de C. R. Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka. New York: State University of New York Press, 1988. P. 57–73.

13. *Tambiah S. J.* World Conqueror and World Renouncer: a Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 557 p.

A. V. Volobuev

Religious Fundamentalism and Nationalism: Competition or Symbiosis? Ethnoreligious Fundamentalism in Asia

The article focuses on the analysis of the intersection of religious fundamentalism and nationalism as two different matrices of identity. The article highlights key features of religious fundamentalism and shows the spectrum of possible relationships between fundamentalism and nationalism. The author uses the example of Sinhalese ethno-religious fundamentalism and Hindu ethno-religious fundamentalism in order to demonstrate the options of splicing religious fundamentalism and nationalism into radical ethno-religious fundamentalist ideology. Fundamentalism is not a whole, it is a set that is a socio-political expression of a religious narrative that filled the ideological and value void left behind by the end of metanarratives. The author argues that religious fundamentalism and nationalism, in this regard, can not only be competitors for identity, but also constitute sometimes bizarre symbiosis, which forms an ideology that requires a return to the «original purity» of the nation and the dogmas of faith, even if this purity, like the nation, did not exist in the pre-modern period.

Keywords: fundamentalism; ethno-religious fundamentalism; nationalism; Buddhism; Hindu.