

DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.012

УДК 1(091)

*Д. А. Головушкин**

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ — «ТЕРРИТОРИЯ» НОВАТОРСТВА И РАЗВИТИЯ**

Статья посвящена парадоксу / парадоксам религиозного фундаментализма, который, вопреки его аксиоматическому пониманию в качестве архаики или статике, на протяжении всей своей истории демонстрирует мощнейший инновационный потенциал и тенденцию к непрерывной трансформации. Будучи продуктом модерна и его диалектической реакцией, фундаментализм сам является выражением рефлексивной современности, раскрывая свою внутреннюю диалектику по мере развития модерна, от раннего, к зрелому и позднему. Как следствие, по мере формирования и распространения «первой волны» (первая четверть XX в.), «второй волны» (1970–1990-е гг.) и «третьей волны» (первая четверть XXI в.) религиозного фундаментализма в современном мире фундаментализм все явственней демонстрирует свою амбивалентность / модернистский импульс. Но одновременно в нем все сильнее начинает проявляться и «темная сторона» — иррационализм, релятивизм, нигилизм и насилие. В связи с этим в статье делается вывод о необходимости исследований фундаментализма в его многообразии и вариативности и невозможности сведения данного феномена к одной-единственной парадигме. Очевидно, что наступило время заниматься перенастройкой

* Головушкин Дмитрий Александрович — д-р филос. наук, golovushkinda@mail.ru, доцент, проф. кафедры истории религий и теологии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

Dmitriy A. Golovushkin — Doctor of Philosophy, golovushkinda@mail.ru, Associate Professor, Professor of the Department of History of Religion and Theology, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00272, <https://rscf.ru/project/24–28–00272/>; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation no. 24–28–00272, <https://rscf.ru/project/24–28–00272/>; The Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

«оптики», поскольку фундаментализм сегодня — это не только «одностороннее движение» (движение назад) и даже не «обратно-поступательное движение» (движение назад-вперед), а «фундаменталистский поворот» дальше в сторону.

Ключевые слова: религиозный фундаментализм, неопфундаментализм, постфундаментализм, модерн, религиозный модернизм.

D. A. Golovushkin
RELIGIOUS FUNDAMENTALISM —
‘TERRITORY’ OF INNOVATION AND DEVELOPMENT

The article is devoted to the paradox/paradoxes of religious fundamentalism, which, contrary to its axiomatic understanding as archaic or static, has demonstrated throughout its history a powerful innovative potential and a tendency towards continuous transformation. Being a product of modernity and its dialectical reaction, fundamentalism itself is an expression of reflexive modernity, revealing its internal dialectic as modernity develops, from early to mature and late. As a result, as the “first wave” (first quarter of the 20th century), “second wave” (1970–1990s) and “third wave” (first quarter of the 21st century) of religious fundamentalism are formed and spread in the modern world, fundamentalism increasingly demonstrates its ambivalence/modernist impulse. But at the same time, its “dark side” — irrationalism, relativism, nihilism and violence — is beginning to emerge more and more strongly. In this connection, the article concludes that it is necessary to study fundamentalism in its diversity and variation, and that it is impossible to reduce this phenomenon to a single paradigm. It is obvious that the time has come to reconfigure the “optics,” since fundamentalism today is not only a “one-way movement” (movement backwards) and not even a “reciprocating movement” (movement back and forth), but a “fundamentalist turn” further to the side.

Keywords: religious fundamentalism, neo-fundamentalism, post-fundamentalism, modernity, religious modernism.

Введение

Религиозный фундаментализм, впервые громко заявивший о себе в начале XX в. и демонстрирующий в наши дни необычайный рост, является одним из самых поразительных и парадоксальных феноменов современности. Ему невозможно дать однозначное определение и найти место в жестких классификациях и схемах. Когда мы говорим о фундаментализме (от лат. *fundamentum* — основание), то априори подразумеваем верность каким-либо «фундаментальным принципам» или «основам» религии, возвращение или восстановление её некоего изначального состояния. Однако когда мы пытаемся найти и зафиксировать в самом фундаментализме эти «фундаментальные принципы» и «основы», то они начинают методично ускользать от нас, и, как это ни парадоксально, мы оказываемся на противоположной стороне — на «территории» новаторства и развития.

В чем же тут дело, ведь речь идет об «основах» и «фундаментальных принципах» религии? А дело в том, что вопрос об «основах» и «фундаментальных принципах» религии является одним из самых открытых и сложных вопросов. Поэтому именно здесь нужно искать ключ к разгадке феномена фундаментализма. Это понял уже Дж. Барр, который в своей знаменитой работе «Фундаментализм» пришел к выводу, что фундаменталистский континуум протестантов не образует связанного целого и «компонент» фундаментализма, важный для одних групп, может отсутствовать у других фундаменталистских движений [16, p. 187].

Действительно, аксиоматическое понимание фундаментализма все больше демонстрирует свою несостоятельность. Что конкретно имеют в виду фундаменталисты / фундаменталистские движения, когда говорят об «основах»? К каким «основам» и «фундаментальным принципам» они обращаются или возвращаются? Что значит обращение / возвращение к основам? Обращение / возвращение к основам — это только движение назад, в прошлое, или это также движение вперед, в современность и к современности, в будущее? В результате открытость этих вопросов и вариативность ответов на них разрывает фундаментализм как целостную конструкцию / целостный феномен. В своей основе фундаментализм апоричен.

Отсюда следует и подвижность границ фундаментализма. С одной стороны (в том числе из-за желания обрести эпистемологическую уверенность), возникает большой соблазн применять термин «фундаментализм» лишь к тем идеологиям и движениям, которые ставят во краю угла своих доктрин «основы» и «фундаментальные принципы» лишь в измерении прошлого, тогда как сам фундаментализм может быть чужд этой установке на незыблемость, неизменность и чистоту. С другой стороны, все большее распространение получает практика использования термина «фундаментализм» ко всем учениям и системам взглядов, которые являются проводниками идеологии основ вообще [20, р. 4] (в т. ч. как некой универсальной антропологической установки на «культ корней» [6]), отрицая приоритет прошлого. И тогда, как справедливо заметил профессор Лондонского университета Л. Каплан, «все мы в какой-то степени оказываемся фундаменталистами» [34, р. 22].

Многоликий фундаментализм

Как объяснить эту парадоксальность фундаментализма, соединение, на первый взгляд, несоединимого, которое невозможно вывести лишь из противостояния фундаментализма и модернизации / модернизма [29] или фундаментализма и секуляризации [27]?

Источник этой двуликости или даже многоликости следует искать в самой современности, балансирующей между противоположными полюсами. Не случайно Ю. Хабермас вслед за Г. Гегелем видит в самоотнесенности модерна его основную черту / родовую характеристику:

«Модерн больше не может и не хочет формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо другой эпохи, он должен черпать свою нормативность из самого себя. Модерн видит себя однозначно самоотнесенным. Этим объясняется неустойчивость самосознания и самопонимания» [9, с. 12–13].

Как следствие, мир модерна «испытывает себя одновременно и как мир прогресса, и как мир отчужденного духа. Поэтому первая попытка сформулировать понятие модерна имеет единое начало с критикой модерна» [9, с. 17].

Современный американский социолог Дж. Александер также акцентирует внимание на амбивалентности модерна. В своей книге «Темная сторона модерна» он раскрывает его через образ двуликого Януса, одно лицо которого обращено в прошлое, а другое — в будущее, который, с одной стороны, рационален и прогрессивен, а с другой стороны, иррационален и консервативен [12].

По этой причине он оказывается обреченным на месть силы и власти истоков [10, с. 53–54]. Его коннотации в лице эмансипации, релятивизма и перспективы «новой необозримости» неизбежно рождают острую потребность в «основах» [5]. Поэтому фундаментализм, используя терминологию М. Вебера, служит для модерна своего рода «расколдовыванием» наоборот. Он заставляет современного человека повернуться в сторону «традиции» или «изобретенной традиции», которая демифологизирует модерн [9, с. 120–121, 125–126]. Однако это «расколдовывание» модерна осуществляется силами и средствами самого модерна. Поэтому фундаментализм заявляет о себе не просто как продукт рефлексивной современности, а он сам является выражением рефлексивной современности. Иначе говоря, «он возникает из диалектики модерна и является его диалектической реакцией» [4; 17].

Традиционный (или классический) фундаментализм рождается в американском протестантизме в первой половине XX в. в свете вызова, брошенного модернистской теологией («высшая критика») и просвещенческой наукой, которые были восприняты религиозными авторитетами как недопустимое попрание вечных истин, открывающихся через священные тексты. Традиционный (или классический) фундаментализм изначально придерживался антигерменевтической методологии, которая предполагает независимость священного текста и контекста вместе с однозначностью смысла. Поэтому данный тип фундаментализма определяется еще также как сепаратный фундаментализм, поскольку занимает бескомпромиссную позицию по вопросам вероучительной доктрины и стремится к созданию доктринально чистой церкви, огражденной от любых учений, выходящих за рамки этой доктрины.

Как следствие, вплоть до середины 60-х гг. XX в. фундаментализм воспринимался исключительно в границах протестантской матрицы (в протестантской парадигме) и концептуализировался как решительный противник модернизма, секуляризации и современности вообще [33; 35]. Однако, как справедливо заметил М. Рутвен, фундаментализм уже своим фактом появления продемонстрировал свою современность:

«В то время как истинный традиционалист не знает, что он традиционалист, фундаменталист вынужден логикой своего желания защищать традицию и делать стратегический отбор. Текстуальные аномалии либо отрицаются, либо подпадают под герменевтику непогрешимости, благодаря чему бремя доказывания переносится с Бога на человека. Тогда противоречия могут быть объяснены как ошибки в человеческом понимании, а не как противоречия в самом тексте» [32, р. 66].

Другими словами, традиционный фундаментализм, несмотря на кажущуюся иррациональность и архаичность, уже обращается к рациональности / опирается на рацию, для того чтобы из сложной мифологии создать понятную идеологию (не случайно многие историки и социологи рассматривают фундаменталистскую идеологию в терминах социального класса и теории социально-экономической депривации) [14].

В 1970-е гг. фундаментализм выходит за границы дискурса о священных текстах и ортодоксии и активно включается в политику / становится способом подчинения политики высшим религиозным целям. Причиной этой трансфор-

мации фундаментализма стал кризис старых идеологических направлений, таких как либерализм, консерватизм, социализм, коммунизм, светский национализм и др., которые уступили место религии в качестве мотива для политической деятельности. Однако у этого пробуждения / «второго рождения» фундаментализма была своя цена. Для того чтобы религия стала самостоятельным актором в политической борьбе и локомотивом социальных преобразований, фундаменталисты 1970–1990-х гг. отходят от принципа неизменного следования и сохранения религиозной традиции и переходят к практике её переосмысления и обновления применительно к новым социокультурным условиям. В результате этим радикальным отказом от статического понимания традиции, а также акцентом на религиозной политике, использующей государство в качестве инструмента социокультурной трансформации, заявляет о себе «вторая волна» религиозного фундаментализма [23, р. XVII], обозначенная «традиционными» американскими фундаменталистами термином «неофундаментализм». По их мнению, «неофундаментализм» (прежде всего имелось в виду «Моральное большинство» Дж. Фалуэлла) отступил от главного принципа фундаментализма — сепаратизма — и стремится «избавиться от репутации фанатизма и культурной узости, не уступая ни на дюйм в вопросах Библии» [13].

С 1980-х гг. термин «неофундаментализм» стал активно использоваться и светскими исследователями, в основном применительно к «Новым христианским правам» [26; 28]. Однако его основная миссия заключалась в том, что он зафиксировал качественное изменение самого религиозного фундаментализма и соответственно расширение границ его дискурса. Как следствие, это привело к тому, что фундаментализм смог освободиться от «оков» протестантской матрицы. С этого времени он начинает методично обнаруживать себя в других религиях и конфессиях, проникая на «территории», где еще недавно его появление считалось абсурдом.

Действительно, в 1970–1990-е гг. мы наблюдаем активизацию и наступление фундаментализма по всему миру, особенно в странах Азии. На фоне кризиса и распада биполярной системы обращение к основам веры или аутентичной религиозной традиции становится знаменем борьбы с колониальным наследием, средством обретения / сохранения этно-религиозной и культурной идентичности [3]. Одновременно в сфере доминирования на Востоке и в области понимания Востока Англию и Францию сменяют Соединенные Штаты Америки. Ориентализм как «западный стиль доминирования, реструктурирования и осуществления власти над Востоком» [7, с. 10] отныне концептуализируется как «американский стиль доминирования, реструктуризации власти над Востоком» [22, р. 26]. В результате исламский интегризм, называвшийся изначально так по аналогии с католическим интегризмом, становится исламским фундаментализмом, появляется сикхский фундаментализм, индуистский фундаментализм, фундаментализм в буддизме и др.

Важной особенностью и закономерностью развития фундаментализма в данный период является его соединение / связь с национализмом. Как отмечает индийский политолог и антрополог П. Чаттерджи, по мере нарастания кризиса секуляризма в Индии многие националистические движения (в частности «Бхаратия Джана Сангх»)

«стремились использовать или контролировать религию, представляя ее как своего рода культурную сущность “народа” и таким образом позволяя ей выступать в качестве альтернативы западной модели национализма, а также подражать ей» [21, p. 224].

В результате фундаменталистские движения быстро переняли и адаптировали эту практику, позиционируя себя в качестве «ретрансляторов основных маркеров идентичности» [22, p. 25]. Сикхи-фундаменталисты стремились создать независимое сикхское государство в индийской провинции Пенджаб и по сути являются националистическим сепаратистским движением. Ключевым концептом, вокруг которого формируется феномен индуистского фундаментализма, является индуискость (хиндутва), или идея создания единой индийской нации на основе индуизма («шафранизации») и т. д.

Таким образом, фундаментализм второй волны явно демонстрирует необъявленную модернистскую установку. Он делает государство центральным в своих политических амбициях. Отныне государство несет ответственность как за духовную коррупцию, так и за религиозное спасение, а культурные преобразования рассматриваются как подготовка ревностного гражданина. Соответственно и «вера в нацию» становится выражением религиозных убеждений. Американские фундаменталисты не выявляют противоречия между патриотизмом и религией, потому что Америка — это земля, «заветная с Богом», — при условии, что народ подчиняется Божьему закону. Поэтому для христианских фундаменталистов в США вера в нацию одновременно оправдывает миссию глобальной евангелизации и возрождения американизма. Аналогичным образом на Ближнем Востоке исламские фундаменталисты используют элементы популистского национализма в своем противостоянии блоку власти. Их предложение — это «возрождение» Халифата. Но между исламской федерацией национальных государств, основанной на исламском праве и возрождением праведного халифата есть большая разница. Как отмечает М. Рутвен,

«ссылка на государство как на центральный каркас исламистского политического мышления и действия является сигналом отхода от теорий управления, разработанных в классическую эпоху ислама. Очевидно, что это является результатом диалектики с культурными антагонистами ислама — либерализмом, национализмом и социализмом — и вовлечением исламистских движений в национальные политические процессы» [32, p. 147].

Другими словами, так называемый «неофундаментализм», или фундаментализм «второй волны», внешне демонстрируя свой антагонизм секуляризму и национализму, в действительности берет свои политические, социальные и культурные программы у того, чему он противостоит.

Уже в середине 1980-х гг. в мировом фундаментализме наметились тенденции и явления, которые, по словам С. Хардинг, являющейся в настоящее время почетным профессором кафедры антропологии Калифорнийского университета в Санта-Крузе, вели его на новую, постмодернистскую стадию [25, p. 373–394]. В частности, появление в США таких проектов и движений, как «Христианская реконструкция» и «Христианская идентичность», свидетель-

ствовало о том, что фундаментализм переходит в «более экстремистскую фазу» [1, с. 414]. Центральной идеей «Реконструкции» являлось Господство, которое христиане должны были проявить, установив до второго пришествия власть Иисуса на земле. Движение «Христианская идентичность» и по сегодняшний день развивает теологию «превосходства белой расы» и антисемитизма, объединяя в себе целый ряд т. н. «экстремистских церквей», которые стремятся покарать евреев, «смешателей рас» и их сторонников.

В целом в 1990-е гг., не в последнюю очередь благодаря приходу к власти в США неоконсерваторов, в мире усиливается поляризация и вражда, обществу усваивается экстремистско-фундаменталистское мышление. Это незамедлительно почувствовали мыслители и интеллектуалы того времени, такие как Ю. Хабермас, Ф. Фукуяма, Ж. Бодрийяр и др., которые заговорили о скором наступлении трансформационного разлома и нового состояния общества. Этим водоразделом и соответственно точкой отсчета для фундаментализма «третьей волны» стали события 11 сентября 2001 г. Не случайно после совершенного в Америке теракта Ю. Хабермас заговорил о том, что «Талибан» уже принадлежит истории, «новым является само чудовищное явление» [8, с. 12].

Что же в нем было нового? По словам того же Ю. Хабермаса,

«террористы позволяют нам уловить фундаменталистские мотивы в их действиях, но они не преследуют какой-то программной цели, выходящей за рамки деструкции и насаждения неуверенности» [8, с. 13].

Идеолог «Аль-Каиды» Усама бен Ладен использовал язык и идеи египетского фундаменталиста Сайида Кутба (1906–1966) и практически не выходил за рамки традиционного исламского фундаментализма и фундаментализма «второй волны». Исполнители теракта, напротив, продемонстрировали совершенно новое качество. Мохаммед Атта, египтянин, пил водку перед тем, как сесть в самолет. Зияд Джара, ливанец, также употреблял спиртное и был завсегдатаем ночных клубов в Гамбурге [15].

Отсюда следует второй вопрос, как подобное поведение и образ жизни могут сочетаться «фундаментальными принципами» ислама? Когда Мухаммад абд-ас-Салам Фарадж, глава каирского отделения исламистской группы «Исламский джихад» и теоретик джихада (автор знаменитой работы «Забытый долг»), готовил покушение на президента Египта Анвара Садата (совершено 6 октября 1981 года), то он давал своим молодым соратникам ответы на вопросы, касающиеся проблем морали:

«Приемлемо ли лгать, чтобы сохранить планы в тайне? Что, если вместе с виновными правителями погибнут и оказавшиеся рядом невиновные? ... Можно ли принимать участие в заговоре без родительского дозволения?» [1, с. 389].

Однако всего через 20 лет эти вопросы уже не будут иметь никакой цены и никакого смысла. Более того, всего через два дня после террористической атаки на Всемирный торговый центр американские христианские фундаменталисты Дж. Фалуэлл и П. Робертсон выйдут в эфир, чтобы возложить вину за катастрофу на Американский союз защиты гражданских свобод, светских гуманистов, язычников, сторонников аборт, феминисток, лесбиянок и геев.

Как следствие теракт 11 сентября 2001 г. был назван ими карой Господней США за попытки секуляризировать Америку [31].

Таким образом, новый фундаментализм и новые фундаменталисты нарушают главные священные нормы и нормы религиозной морали — отныне для них нет ничего святого. Поэтому К. Армстронг называет данный вид фундаментализма постфундаментализмом и даже антиноминанистическим постфундаментализмом [1, с. 10–11]. Используя терминологию Ж. Бодрийяра, мы имеем дело с формой обценного / с обценным [2, с. 33–96].

Порождает это «чудовищное явление» все та же внутренняя диалектическая реакция, но уже позднего (или радикального) модерна, состояние которого характеризуется нигилизмом, абсурдностью и релятивизмом. Поэтому эта диалектика апоретическая. Постфундаментализм отвергает и даже разрушает традицию и на ее месте создает новую в соответствии с собственным утилитарным проектом. Это сопровождается углублением субъективизации рациональности и радикализацией модернистского импульса, что на уровне идеологии и доктрины приводит к совмещению несовместимого, а значит, и релятивизации заявленных «основ» / «фундаментальных принципов». Не случайно известный мусульманский интеллектуал и востоковед иранского происхождения На-вид Кермани называет идеологию «Исламского государства» (организация, деятельность которой запрещена в РФ), представляющую собой смесь салафизма, салафитского джихадизма, суннитского исламистского фундаментализма, ваххабизма и кутбизма [19], закатом традиционного исламского консерватизма:

«Спонсируемая миллиардами из нефтяной промышленности, эта школа мысли, которая десятилетия пропагандируется в мечетях, в книгах и на телевидении, которая объявляет всех людей других религий еретиками, поносит, терроризирует, унижает и оскорбляет их... То, что такой религиозный фашизм стал мыслим, что ИГ находит столько бойцов и еще больше сочувствующих, — это не начало, а скорее конечная точка долгого упадка религиозной мысли» [11].

Одновременно с уничтожением традиционных форм религиозной культуры и практики постфундаментализм продвигает стратегию, направленную на превращение религии в ведущий политический инструмент. В отличие от фундаментализма «второй волны», использующего политику для достижения религиозных целей, для последнего религия имеет всего лишь инструментальное значение. Поэтому сегодня мы наблюдаем активную секуляризацию фундаментализма, в том смысле что теперь он сводит мифологические космологии к рациональным посюсторонним ориентирам, уравнивает священное с духом общности — этническим национализмом, супрематистскими формами фашизма, технократическим овладением природой и человеком и др. Поэтому не случайно постфундаментализм также определяют в качестве разновидности политической религии, «которая развивается на основе религии, используя ее для получения или укрепления власти, но которая представляет собой отход от исторических и традиционных форм религии» [22, р. 20]. Другими словами, в лице постфундаментализма мы имеем дело с качественно новой идеологией и с качественно новым проектом современности, с её культурной и гума-

нистической альтернативой, описываемой и осмысляемой через приставку «пост-», что означает «дальше». А это значит, что фундаментализм как «один из модернистских экспериментов» [1, с. 16] продолжается, и продолжается теперь уже как «сохраняющийся и прерывающийся набор глобальных трансформаций» [18, р. 82].

Заключение

Поскольку фундаментализм — это продолжающийся эксперимент модерна, то это неизбежно порождает трудности, связанные с его научным изучением. На сегодняшний день можно выделить следующие основные «болевые точки» в исследованиях данного феномена, которые делают фундаментализм трудноуловимым и позволяют ему оставаться в «серой зоне». Однако они же могут служить ключом к его пониманию и «высвечиванию».

1. Сложность исследования фундаментализма как раз заключается в двусмысленности и даже многозначности данного феномена, в понимании того, что фундаментализм не является ни само собой разумеющимся явлением, ни одной-единственной парадигмой. Фундаментализм проявляет свою амбивалентность в модернизме, в т. ч. в самых его радикальных формах, и имеет множество пересечений со светскими религиями и идеологиями. При этом границы между ними остаются расплывчатыми, вследствие чего возникает пересечение категорий друг с другом, и фундаментализм уже не может быть описан и идентифицирован с помощью умозрительного «значимого другого». Не случайно А. В. Митрофанова актуализировала в отечественных исследованиях фундаментализма вопрос о том, что фундаментализм — это «неправильный термин. ... этой идеологии следовало дать другое название» [30, р. 104].

2. Очевидно, что понятие фундаментализм становится все больше рамочным понятием, которое исследователь может наполнять любым содержанием в зависимости от своих научных целей или идеологических предпочтений. В результате сегодня мы одновременно попадаем и под власть «тирании» языка и термина [34, р. 177], и под власть «тирании» дискурса фундаментализма. Границы фундаментализма либо предельно сужаются до протестантской парадигмы, вплоть до самоидентификации мировоззрения протестантских меньшинств, либо предельно расширяются до фундаментализации всего [24]. Как следствие, для адекватного понимания фундаментализма нам требуется обнаружение его импульса и специфики в каждой конкретной религии и в каждом конкретном движении. Необходимо говорить о фундаментализмах, поскольку не может быть одного всеобъемлющего определения фундаментализма для всех религий и религиозных движений без учета контекста и времени. В этом случае «фундаментализм» превращается в методологический инструмент или аналитическую рамку, благодаря которой становится возможной идентификация «семейных сходств» / «родовых признаков» фундаментализмов, а значит, и выход на объединяющую парадигму фундаментализма.

Р. С. Очевидно, что дискуссия о границах и горизонтах религиозного фундаментализма еще не завершена и остается открытой. Идущие сегодня, в контексте постмодернистского дискурса, разговоры о «конце», «уходе» или «смерти фундаментализма» видятся беспочвенными и спекулятивными.

Возвращение к «основам» и поиск «основ» продолжают. Но этот процесс становится все более непредсказуемым и творческим. Это уже не только «одностороннее движение» (движение назад) и даже не «обратно-поступательное движение» (движение назад-вперед), а «фундаменталистский поворот» дальше в сторону.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Армстронг К.* Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 512 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ классик, 2017. 288 с.
3. *Веер ван дер П.* Политическая религия в XXI веке. [Электронный ресурс] URL: <http://idmedina.ru/books/islamic/?2132> (дата обращения: 24.01.2025.)
4. *Гидденс Э.* Что завтра: фундаментализм или солидарность. [Электронный ресурс] URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/chto-zavtrafundamentalizm-ili-solidarnost> (дата обращения: 24.01.2025).
5. *Головушкин Д. А.* «Мания основ»: психологические аспекты современного фундаментализма // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2022. Т. 40. С. 64–70.
6. *Гуревич П.* Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. 1995. № 4. С. 154–162.
7. *Саид Э.* Ориентализм = Orientalism: Западные концепции Востока. СПб: Русский Мир, 2006. 636 с.
8. *Хабермас Ю.* Расколотый Запад. М.: Издательство «Весь мир», 2008. 192 с.
9. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне: двенадцать лекций. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. 414 с.
10. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Дialeктика просвещения: философские фрагменты. М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.
11. “Freeing Islam from the clutches of the fanatics” — Navid Kermani’s Peace Prize acceptance speech. [Электронный ресурс] URL: <https://qantara.de/artikel/navid-kermanis-frankfurter-friedenspreisrede-den-islam-aus-den-klaunen-der-fanatiker> (дата обращения: 24.01.2025).
12. *Alexander J. C.* The Dark Side of Modernity. Cambridge: Polity Press, 2013. 187 p.
13. American Council of Christian Churches 72nd Annual Convention, October 22–24, 2013. Hardingville Bible Church, Monroeville, New Jersey. “Resolution on the Danger of Neo-fundamentalism (revised)”. [Электронный ресурс] URL: [resolution-on-neo-fundamentalism-fall-bulletin-format.pdf](https://www.accc-churches.org/resolution-on-neo-fundamentalism-fall-bulletin-format.pdf) (дата обращения: 24.01.2025).
14. *Anderson R. M.* Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism. New York: Oxford University Press, 1979. 334 p.
15. *Armstrong Karen.* September apocalypse: who, why and what next? (part II). [Электронный ресурс] URL: <https://www.theguardian.com/world/2001/oct/13/afghanistan-terrorism11> (дата обращения: 24.01.2025).
16. *Barr J.* Fundamentalism. Philadelphia: Westminster Press, 1977. vii, 379 p.
17. Between Relativism and Fundamentalism: Religious Recourses for a Middle Position / Edited by Peter Berger. Grand Rapids: William E. Eerdmans, 2010. ix, 219 p.
18. *Bhatt C.* Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity. London; Bristol: UCL Press, 1997. xx, 306 p.

19. Bunzel C. From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. The Brookings Project on U. S. Relations with the Islamic World (2015). [Электронный ресурс] URL.: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/the-ideology-of-the-islamic-state.pdf> (дата обращения: 24.01.2025).
20. Carpenter J. A. Revive us again: The reawakening of American fundamentalism. New York: Oxford University Press, 1997. xiv, 368 p.
21. Chatterjee P. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press, 1993. xiii, 282 p.
22. Cowden S., Sahgal G. Why Fundamentalism? // *Feminist Dissent*. 2017. № 2. P. 7–39.
23. *Encyclopedia of Fundamentalism* / Edited by B. E. Brasher. New York: Routledge Chapman & Hall, 2001. xviii, 558 p.
24. Funke D. Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus // *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen* / Hrsg. von Hermann Kochanek. Freiburg: Herder, 1991. S. 83–93.
25. Harding S. Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other // *Social Research: An International Quarterly*. 1991. Vol. 58, No 2. P. 373–394.
26. Harris H. A. Fundamentalism and Evangelicals. New York: Oxford University Press, 1998. 384 p.
27. Kepel G. The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. 215 p.
28. Marsden G. M. Fundamentalism and American Culture. New York: Oxford University Press, 2006. xvi, 351 p.
29. Meyer T. Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne. Hamburg: Rowohlt Tb., 1989. 217 s.
30. Mitrofanova A. V. Orthodox Fundamentalism: Intersection of Modernity, Postmodernity, and Tradition // *Orthodox Paradoxes: Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy* / Edited by K. Tolstaya. Leiden: Brill, 2014. P. 93–106.
31. Pat Robertson takes this 9/11 anniversary to remember to hate all the Muslims. [Электронный ресурс] URL: <https://www.dailykos.com/stories/2013/9/11/1238145/-Pat-Robertson-takes-this-9-11-anniversary-to-remember-to-hate-all-the-Muslims> (дата обращения: 24.01.2025).
32. Ruthven M. Fundamentalism: The Search for Meaning. Oxford: Oxford University Press, 2004. vi, 246 p.
33. Sclater J. R. Modernist fundamentalism. New York: George H. Doran Co., 1926. 114 p.
34. *Studies in Religious Fundamentalism* / Edited by L. Caplan. Albany: State University of New York Press, 1987. x, 216 p.
35. Vanerlaan E. C. Fundamentalism versus Modernism. New York: The H. W. Wilson Company, 1925. 452 p.

REFERENCES

1. “Freeing Islam from the clutches of the fanatics” — Navid Kermani’s Peace Prize acceptance speech. [Electronic resource] URL: <https://qantara.de/artikel/navid-kermanis-frankfurter-friedenspreisrede-den-islam-aus-den-klaunen-der-fanatiker> (accessed: 24.01.2025) (in English).
2. Alexander, J. C. (2013) *The Dark Side of Modernity*. Cambridge, Polity Press, 187 p. (in English).

3. American Council of Christian Churches 72nd Annual Convention, October 22–24, 2013. Hardingville Bible Church, Monroeville, New Jersey, “Resolution on the Danger of Neo-fundamentalism (revised)”. [Electronic resource] URL: resolution-on-neo-fundamentalism-fall-bulletin-format.pdf (accessed: 24.01.2025) (in English).
4. Anderson, R. M. (1979) *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. New York, Oxford University Press, 334 p. (in English).
5. Armstrong, K. (2017) *Bitva za Boga: Istoriya fundamentalizma* [The Battle for God. A History of Fundamentalism]. Moscow, Al'pina non-fikshn, 502 p. (in Russian).
6. Armstrong Karen. *September apocalypse: who, why and what next? (part II)*. [Electronic resource] URL: <https://www.theguardian.com/world/2001/oct/13/afghanistan.terrorism11> (accessed: 24.01.2025) (in English).
7. Barr, J. (1977) *Fundamentalism*. Philadelphia, Westminster Press, VII, 379 p. (in English).
8. Baudrillard, J. (2017) *Fatal'nye strategii* [Fatal Strategies]. Moscow, RIPOL Classic, 288 p. (in Russian).
9. Berger, P. (ed.) (2010) *Between Relativism and Fundamentalism: Religious Recourses for a Middle Position*. Grand Rapids, William E. Eerdmans, IX, 219 p. (in English).
10. Bhatt, C. (1997) *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity*. London; Bristol, UCL Press, XX, 306 p. (in English).
11. Brasher, B. (ed.) (2001) *Encyclopedia of Fundamentalism*. New York, Routledge Chapman & Hall, XVIII, 558 p. (in English).
12. Bunzel, C. (2015) *From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State. The Brookings Project on U. S. Relations with the Islamic World*. [Electronic resource] URL.: <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/the-ideology-of-the-islamic-state.pdf> (accessed: 24.01.2025) (in English).
13. Caplan, L. (ed.) (1987) *Studies in Religious Fundamentalism*. Albany, State University of New York Press, X, 216 p. (in English).
14. Carpenter, J. A. (1997) *Revive us again: The reawakening of American fundamentalism*. New York, Oxford University Press, XIV, 368 p. (in English).
15. Chatterjee, P. (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press, XIII, 282 p.
16. Cowden, S., Sahgal, G. (2017) Why Fundamentalism? In: *Feminist Dissent*, no. 2, pp. 7–39 (in English).
17. Funke, D. (1991) Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus [The Halved Self: Psychic Aspects of Fundamentalism]. In: *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*. Hrsg. von Hermann Kochanek, Freiburg, Herder, pp. 83–93 (in German).
18. Giddens, E. *Chto zavtra: fundamentalism ili solidarnost* [What Tomorrow: Fundamentalism or Solidarity]. [Electronic resource] URL: <http://www.strana-oz.ru/2003/1/cht-zavtrafundamentalizm-ili-solidarnost> (accessed: 24.01.2025) (in Russian).
19. Golovushkin, D. (2022) “Maniya osnov”: psichologicheskie aspekty sovremennogo fundamentalizma [“Mania of Fundamentals”: psychological aspects of modern fundamentalism]. In: *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie*, no. 40, pp. 64–70 (in Russian).
20. Gurevich, P. (1995) Fundamentalizm I modernism kak kulturnye orientatsii [Fundamentalism and modernism as cultural orientation]. In: *Obschestvennyye nauki i sovremennost*, no. 4, pp. 154–162 (in Russian).
21. Habermas J. (2008) *Raskoloty'j Zapad* [Divided West]. Moscow, Izdatel'stvo “Ves' mir”, 192 s. (in Russian).

22. Habermas, J. (2008) *Filosofskij diskurs o moderne: dvenadcat' lekcij* [The philosophical discourse of modernity: twelve lectures]. Moscow, Izdatel'stvo "Ves' mir", 414 p. (in Russian).
23. Harding, S. (1991) Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other. In: *Social Research: An International Quarterly*, vol. 58, no. 2, pp. 373–394 (in English).
24. Harris, H. A. (1998) *Fundamentalism and Evangelicals*. New York, Oxford University Press, 384 p. (in English).
25. Horkheimer, M., Adorno, T. (1997) *Dialektika prosveshcheniya: filosofskie fragmenty* [Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments]. Moscow, Medium, Yuventa, 312 p. (in Russian).
26. Kepel, G. (1994) *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. University Park, Pennsylvania State University Press, 215 p. (in English).
27. Marsden, G. M. (2006) *Fundamentalism and American Culture*. New York, Oxford University Press, XVI, 351 p. (in English).
28. Meyer, T. (1989) *Fundamentalismus, Aufstand gegen die Moderne* [Fundamentalism, Revolt Against Modernity]. Hamburg, Rowohlt Tb. 217 p. (in German).
29. Mitrofanova, A. V. (2014) Orthodox Fundamentalism: Intersection of Modernity, Postmodernity, and Tradition. In: *Orthodox Paradoxes: Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy*. Edited by K. Tolstaya. Leiden, Brill, pp. 93–106 (in English).
30. Pat Robertson takes this 9/11 anniversary to remember to hate all the Muslims. [Electronic resource] URL: <https://www.dailykos.com/stories/2013/9/11/1238145/-Pat-Robertson-takes-this-9-11-anniversary-to-remember-to-hate-all-the-Muslims> (accessed: 24.01.2025) (in English).
31. Peter van der Veer. *Politicheskaya religiya v XXI veke* [Political religion in the twenty-first century]. [Electronic resource] URL: <http://idmedina.ru/books/islamic/?2132> (accessed: 24.01.2025) (in Russian).
32. Ruthven, M. (2004) *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford, Oxford University Press, VI, 246 p. (in English).
33. Said, E. (2006) *Orientalizm = Orientalism: Zapadnye koncepcii Vostoka* [Orientalism = Orientalism: Western Concepts of the East]. Saint Petersburg, Russkij Mir, 636 p. (in Russian).
34. Sclater, J. R. (1926) *Modernist fundamentalism*. New York, George H. Doran Co., 114 p. (in English).
35. Vanerlaan, E. C. (1925) *Fundamentalism versus Modernism*. New York, The H. W. Wilson Company, 452 p. (in English).