В одном из подразделов (13 страниц) вместе рассматриваются Гадамер, Рикер, Деррида, Фуко, и вот что, по мысли автора монографии, их объединяет: «Рискуя чрезмерно упростить ситуацию, я все же предположу, что каждый из них пытался осмыслить человеческую идентичность в связи с религией» (с. 421, 422). Это, безусловно, упрощение, и весьма существенное.

Вызывает сожаление, что в книге вообще не анализируются русские философы. Трудно судить, с чем это связано. Вряд ли причина в ограниченном объеме монографии, ведь в ней разбираются десятки персоналий, и всегда можно добавить несколько страниц. Рискуя ошибиться, предположим, что с точки зрения Талиаферро русские мыслители не внесли существенного вклада в философию религии. Хотя и на Западе признается глубина, сила и оригинальность идей Достоевского, Толстого, Бердяева, и было бы интересно и продуктивно сопоставить Достоевского с Кьеркегором и Ницше, а Бердяева — с Бубером и Левинасом.

П. Абрамов

Armstrong, Karen. (2014) *Fields of Blood. Religion and the History of Violence*. New York, Toronto: Alfred A. Knopf. – 512 p.

Междисциплинарное научное направление «религия и насилие» сегодня представляется одним из самых быстро развивающихся и перспективных. Буквально в последние пять лет ведущими университетскими издательствами было издано несколько посвященных этой проблематике учебников (не говоря уже о множестве книг и статей), каждый год проводятся летние школы и организуются конференции. Однако новая книга британской исследовательницы Карен Армстронг, наиболее известной своими работами в области сравнительного религиоведения, является скорее полемической по отношению к этому направлению и в первую очередь — к его главной аксиоме о наличии собственно того, что называют «религиозным насилием». Согласно этой аксиоме, религиозные идеи и образы могут, с одной стороны, непосредственно инспирировать акты насилия в той или иной его форме, а с другой — легитимировать или

интерпретировать их *post factum*. Автор книги, напротив, утверждает, что приписывать религии такую «врожденную» насильственность — значит делать из нее «козла отпущения»; схожей точки зрения, к слову, придерживается и цитируемый ею Рене Жирар[4]. Подобное настороженно-враждебное отношение к религии при этом рассматривается ею как неотъемлемая составляющая секулярного проекта. Поэтому текст Армстронг — как и вся ее популяризаторская деятельность в целом — направлен на апологию религии и разоблачение того, что она вслед за теологом Уильямом Кавано называет «мифом о религиозном насилии» (pp. 15-16), во многом воспроизводя при этом его аргументацию[5]. Утверждается, что этот «миф», ставший одним из столпов западного секуляризма, был впервые изобретен Гоббсом и Локком, которые полагали, что отделение церкви от государства обеспечит людям защиту от врожденной «насильственности» религии, хотя секуляризация сама была связана с насилием против религиозных сообществ. «Религиозные войны» XVII — XVIII вв., таким образом, представляются как «миф основания» (*foundation myth*) модерна (p. 249).

Автор начинает со ставшей уже привычной критики концепта религии как западного и модерного, возникшего в XVII — XVIII вв. в рамках процессов секуляризации. Она пишет, что современное понимание религии как «личного духовного опыта» и веры возникло именно в это время вместе с протестантизмом (p. 243). До того как церковь искусственно отделили от государства, религия была в полной мере инкорпорирована в культурное тело, поэтому даже в близких нам греческом и латинском языках нет слов, полностью соответствующих этому нашему понятию. Армстронг утверждает, что то, что мы сейчас называем «религией», вплоть до Нового Времени было смыслом жизни и самой жизнью: в качестве примера она приводит такие «тотальные» понятия, как индийская *дхарма* или арабская *дин*. Критикуя концепт религии, она, тем не менее, ни в коей мере от него не отказывается, но лишь осуществляет его пересборку. Ее собственные убеждения, просвечивающие во всем, что она пишет о религии, можно условно определить как мистико-этический универсализм. Она полагает, во-пер-

4. См., например: Girard, R. (2003) "Violence and Religion: Cause or Effect?", *Hedgehog Review* 6 (1): 8–20.

5. Cavanaugh, William T. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford University Press.

вых, что все «великие мировые традиции» согласны между собой в утверждении мистического тождества человека и божества, а во-вторых, что именно поэтому все они, в конечном счете, постулируют святость человеческой жизни и солидарность человеческого рода, а также проповедуют сострадание и необходимость следования Золотому Правилу этики.

В целом подход автора находится в русле «мягкого» традиционализма, привнесенного в мировое религиоведение Мирчей Элиаде, который превозносил «истинное бытие» сакрального и критиковал профанный и лишенный смысла современный мир[6]. Отсюда ее постоянные отсылки к генноновскому концепту *philosophia perennis*, сводящему логику религиозного сознания в теории — к платонизму, а на практике — к герметизму с его максимой «что наверху, то и внизу». Так, она пишет, что именно такая логика привела Заратуштру к проповеди учения о двух богах, противоборствующих друг с другом на небе как земледельцы и кочевники на земле (p. 44), а участников восстания Иуды Маккавея — к представлению о том, что «земные события» — это апокалипсис, «откровение» о том, что в то же самое время происходит в мире небесном (p. 132). Разумеется, подобный подход не может не вызывать сомнений.

Обращаясь к нейробиологии, популярной сегодня в рамках так называемого «когнитивного религиоведения», автор выводит человеческую религиозность напрямую из строения мозга: в нем есть как более архаичный пласт, отвечающий за склонность к насилию ради выживания, так и более «свежий», стимулирующий сострадание. Именно этот последний Армстронг ассоциирует с религиозностью: первые известные нам памятники (религиозного) искусства — например, наскальная живопись — якобы демонстрируют эмпатию и сострадание человека по отношению к животным, которых он вынужден убивать, чтобы жить. Значительной частью своего общественного признания автор обязана именно этой гуманистической идее — она является также автором книги под названием «Двенадцать шагов к сострадательной жизни», в которой выступает скорее в роли духовного гуру, чем в роли историка религии, а также лауреатом премии *TED* благодаря лекции о смысле религии как движущей силе установления гармонии

6. См.: *Сэджвик М.* Наперекор современному миру. Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX в. М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 184–199.

в мире[7]. Эта проповедь время от времени звучит и в рассматриваемой книге. И раз уж религия по самой своей сути не может быть связана с насилием, автору приходится искать другого «козла отпущения», которого она находит в *государстве* и управляющих им всякого рода воинственных аристократах вроде кшатриев и дзюнь-цзы.

Армстронг утверждает, что если в древности религия и политика были единым целым, то раньше на языке религиозных идей и образов проговаривалось в том числе и то, что мы бы сейчас сочли политической идеологией — потому что другого языка просто не было. История насилия начинается не с религии, а с возникновения аграрного общества с его иерархией, классовым делением и эксплуатацией — *системным* или *структурным* насилием (здесь она фактически следует за Марксом). Согласно Армстронг, впервые эта форма насилия возникла в Месопотамии вместе с привилегированным классом. Потребности аграрного общества вызвали и потребность в войне, которая тогда была не просто «спортом для королей», а реальной социальной и политической необходимостью — отсюда и «кровавые поля» в названии книги. Социальная иерархия, войны и организованный грабеж соответствующим образом осмыслялись в мифах, которые принято считать явлением сугубо религиозным. Однако, как пишет Армстронг, именно «наиболее вдумчивые представители правящего класса» первыми начинают критиковать социальную несправедливость и внешнюю агрессию общества, что получает отражение и в мифах: шумерские боги недовольны походом Гильгамеша против Хумбабы и карают смертью его друга Энкиду, бог войны Индра называется «грешником», а Ахиллес в итоге оказывается в загробном мире и не получает никакой славы. Некоторые декларации автора, с которыми согласилось бы большинство исследователей религии и насилия — например, что «одни и те же религиозные верования и практики инспирировали диаметрально противоположные действия» (p. 393), — тем не менее противоречат основному содержанию работы, смысл которого заключается в последовательном «очищении» различных актов насилия от их «религиозного» статуса.

Коротко говоря, цель автора — доказать, что религия не может быть виновата и не виновата, а виновато что-то другое, а именно суровая реальность аграрных обществ, амбиции империй и секуляризм националь-

7. Armstrong, K. (2011) *Twelve Steps to a Compassionate Life*. Anchor.

ных государств. Все те несколько тысяч лет, которые сначала одно, потом другое и третье существовали только благодаря насилию, религия старалась противостоять социальной несправедливости и хранить мир (p. 294). Примечательно, что автор зачастую сопоставляет два несравнимых между собой типа исторических свидетельств: с одной стороны, *реальные факты* насилия со стороны государства, а с другой — *нормативные* положения, зафиксированные в священных писаниях. При этом она игнорирует как насильственные ресурсы последних, так и их интерпретацию со стороны религиозных людей, позволяющую им легитимировать насилие в той или иной форме.

Иисус, по ее словам, проповедовал «инклюзивный и сострадательный этос» и за это и был убит. Увлекшись собственным толкованием Евангелий, автор совершенно забывает как о тех верующих, которых больше интересует Страшный Суд, адские муки и противостояние врагам Христовым, так и о пассажах вроде Лк 19: 26-27[8] или Мф 10:34[9].

То же самое касается и отцов-основателей раввинистического иудаизма, которые предписывали ненасильственное поведение в то самое время, когда их единоверцы в Александрии перебрасывались камнями с христианами и язычниками. В своей книге она почти ни разу не упоминает буддизм, еще во Введении объявив его целиком и полностью ненасильственным, что с успехом опровергают современные исследования[10]. И, конечно, знаменитое буддийское «насилие из сострадания» не имело никаких шансов вписаться в авторскую концепцию.

Несмотря на то что Армстронг часто напоминает об изменчивости религиозной традиции, она столь же часто обвиняет христиан и мусульман в том, что они не следуют своим священным писаниям — хотя изменения в традиции обычно и проявляются как раз в избирательном чтении последних. Фактически она повторяет классический силлогизм религиозной апологетики: ислам против

8. «Говорю вам, что всякому имеющему дано будет, а у неимеющего будет взято и то, что он имеет. А врагов моих этих, не пожелавших, чтобы я воцарился над ними, приведите сюда и заколите передо мною».

9. «Не подумайте, что Я пришел принести мир на землю; Я пришел принести не мир, но меч».

10. См., например: Zimmerman, M. (ed) (2006) *Buddhism and Violence*. Publications of Lumbini International Research Institute; Jerryson, M. and Juergensmeyer, M. (eds.) (2010) *Buddhist Warfare*. Oxford University Press; Tikhonov, V. and Brekke, T. (eds.) (2012) *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia (Routledge Studies in Religion)*. Routledge.

насилия, мусульмане его творят; следовательно, они не могут считаться мусульманами. Взрыв Башен-Близнецов был далек от «нормативного ислама» и «основных принципов мусульманской духовности» и был совершен людьми, плохо с ними знакомыми (p. 383). Здесь Армстронг доходит до того, что цитирует психиатрическую экспертизу знаменитых «последних инструкций», в которых этот текст объявляется «психотическим», а подобные обвинения не только ничего не объясняют, но и свидетельствуют не более чем о беспомощности обвинителя. Автор, однако, честно признает, что сами террористы руководствовались именно религиозными мотивами, а это, на наш взгляд, и является принципиальным моментом для определения религиозного насилия. Полагая современный терроризм не религиозным, а политическим явлением[11] и называя его «кривым зеркалом» секуляризма, Армстронг фактически воспроизводит известный тезис Ж. Бодрийяра, предложенный им изначально в статье «Дух терроризма»[12].

Любые изменения в религиозной традиции, в результате которых те или иные группы обретают склонность к насилию, она определяет как «искажение», «разложение» и даже «инверсия» (в случае с сикхами после гуру Гобинда Сингха). Впрочем, подобные процессы она сводит к нескольким паттернам.

Во-первых, это политические амбиции либо поддержка тех или иных групп государственными властями. Поэтому нельзя считать религиозным насилием, например, деятельность сирийских монахов-монофизитов, поскольку Евтихию покровительствовал император. В особенной мере это касается Крестовых походов и инквизиции — они якобы были *государственными* предприятиями, не имеющими (почти) ничего общего с религией. Собственно, в этом и заключаются обозначенные ею «дилеммы» иудаизма, христианства или ислама: люди по сути своей религиозны, но не могут выжить без государства, а оно не может выжить без насилия. Именно это противостояние между насильственными и сострадательными импульсами и представляется как одна из центральных

11. Схожей точки зрения, впрочем, придерживается некоторые число авторитетных исследователей вопроса, напр.: Pape, R. (2006) *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. Random House Trade Paperbacks.

12. Baudrillard J. (2002) *L'Esprit du Terrorisme*. P.: Éditions Galilée.

дилемм истории любой религиозной традиции.

Во-вторых, религиозных людей могут довести до насилия опять-таки репрессии со стороны государства: «репрессии со стороны государства формируют "историю обид" (*history of grievance*), которая всегда радикализует религиозную традицию и может даже превратить ее миролюбивое мировоззрение в насильственную кампанию» (p. 164). Это и произошло, например, с сикхизмом и исламом в Индии в эпоху Великих Моголов (p. 290) и послужило основной причиной Исламской революции в Иране в 1978 году. «Сама по себе» религия, опять-таки, остается ни в чем не повинной — во всем виноваты, соответственно, имперские власти и действия шаха Мохаммеда Реза Пехлеви; в конфликте последнего с шиитскими фундаменталистами во главе с аятоллой Хомейни Армстронг — явно на стороне последних. Американские фундаменталисты, по ее словам, обошлись без насилия, что не подтверждается данными — например, взрывами абортариев и убийствами врачей. Исламские фундаменталисты, однако, к насилию более чем склонны, что объясняется тем, что сами они — жертвы насилия со стороны западного секуляризма и светского же национального государства; их насилие представляется как почти исключительно оборонительное (p. 305). Армстронг, таким образом, практически неосознанно воспроизводит классический нарратив любой риторики насилия, а именно претензию на «защитный» или «ответный» характер и дуалистическую модель борьбы добра и зла — в данном случае «мирной» религии и «воинствующего» секуляризма, который время от времени как бы «заражает» ее своими вредоносными флюидами. Тем же образом она расправляется с насилием в «новых религиозных движениях» и утверждает, что «разумеется, не религия была причиной трагедии» массового самоубийства членов «Народного храма» Джима Джонса, который вообще был атеистом (pp. 338-340). Современные исследования, опять же, позволяют предположить, что проблема является более неоднозначной и заслуживает более трех-четырех страниц текста[13].

В заключении Карен Армстронг пишет: «То, что "религия" всегда агрессивна — это попросту неверно» (p. 396). С этим утвер-

13. Bromley, David G. and Melton, Gordon J. (eds) (2002) *Cults, Religion and Violence*. Cambridge University Press; Lewis, James R. (ed.) (2011) *Violence and New Religion Movements*. Oxford University Press.

ждением невозможно не согласиться, однако в равной же мере неверно и говорить, что религия не бывает агрессивна *никогда*. Большинство исследователей религии и насилия, признавая, что религиозные люди могут быть пацифистами или заниматься миротворческой деятельностью, действительно акцентируют внимание на насильственном потенциале религиозного воображения. Однако некоторых интересует скорее первое, чем второе: Р. Скотт Эпплби, скажем, на основании этого двойственного потенциала религии к войне *или* миру утверждает амбивалентность ее сакрального ядра[14]. Армстронг, однако, в отличие от него уделяет очень немного внимания реальному миротворчеству со стороны религиозных сообществ: например, она пишет о средневековом *Божьем перемирии* — то есть временной приостановке военных действий в дни, установленные церковью (p. 209), — однако и его можно при желании интерпретировать как феномен политический, социальный, экономический или какой угодно другой, то есть поступить с ним так же, как она поступает с религиозным насилием, просто изменяя набор «тегов» к тем или иным историческим событиям. Правда, в основном она все же ограничивается указаниями на высокий сострадательный этос различных священных писаний.

Однако главный недостаток подхода Армстронг по сравнению с подходами других исследователей заключается, на наш взгляд, в том, что она, как это ни странно, не относится хоть сколько-нибудь уважительно и серьезно к специфически *религиозной* мотивации людей: ведь когда религиозный человек творит насилие, он руководствуется обычно некими трансцендентными ценностями, выходящими за границы этики — скажем, «волей Божьей». Свт. Иоанн Златоуст, например, говорил, что «если кто-нибудь убьет по воле Божией — убийство это лучше всякого человеколюбия. Если же кто-нибудь и окажет милость из человеколюбия, но вопреки воле Божией, — милость эта недостойнее всякого убийства. Не природа вещей, но Божий суд делает их добрыми или дурными»[15]. Относиться к этому можно как угодно, но не обращать на это внимания никак

14. Appleby, Scott R. (2000) *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Carnegie Corporation of New York; Omer, A., Appleby, Scott R. and Little, D. (eds) (2015) *The Oxford Handbook of Religion, Conflict and Peacebuilding*. Oxford University Press.

15. *Иоанн Златоуст*. Против иудеев. Слово 4 [http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/protiv_iudej/, доступ от 30.08.2015].

нельзя, — конечно, если все же решиться «следовать за актором» и «кормиться разногласиями», согласно призывам Бруно Латура[16]. Так что просветительская деятельность Армстронг и ее гуманизм, может быть, и могут сделать мир лучше, но, к сожалению, подобные вещи лежат — или, во всяком случае, должны лежать — за границами научного исследования.

А. Зыгмонт

16. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.