



Олексій Степанченко,
кандидат юридичних наук,
докторант Донецького юридичного
інституту МВС України

УДК 343.97

Феномен етнорелігійного тероризму

Сучасний тероризм постає як цілком самостійний, вельми складний у гносеологічному та праксеологічному зрізах феномен. Перш за все він візуалізується у сфері політичного життя, а тому цілком справедливо у найбільш загальних контурах визначається дослідниками як специфічна форма політичного насильства. Однак – це його зовнішній бік. Етатизованість правничої та політологічної доктрин не дає визнати те, що тероризм, а надто етнорелігійний його різновид, – багатовимірний та не зводиться тільки до політичного аспекту, нехай навіть і у випадках відверто політизованих терористичних актів, з явними політичними вимогами. Тож складність дослідження етнорелігійного тероризму полягає не тільки і не стільки у його логічному співвіднесенні з іншими видами тероризму та виділення на цій підставі певних специфічних ознак, скільки в осягненні, осмисленні його, перш за все, дискурсивно-психологічної природи.

Теоретичні і прикладні проблеми протидії тероризму розроблялися в численних працях під авторством В. Ф. Антипенка, Л. В. Багрій-Шахматова, Я. І. Глінського, В. О. Глушкова, О. М. Джузи, А. І. Долгової, В. П. Ємельянова, П. О. Кабанова, Р. Ю. Козакова, Є. П. Кожушка, О. М. Литвинова, В. А. Ліпкана,

Ю. В. Орлова, О. М. Хлестової, Д. А. Шестакова та ін. Визнаючи їх вагомий внесок у розвиток наукових засад протидії тероризму, слід, разом з тим, зауважити на недостатності уваги до феномену етнорелігійного тероризму як такого.

Метою статті є визначення соціально-правової природи та проявів етнорелігійного тероризму крізь призму кримінологічно-феноменологічного аналізу.

Виникнення етнорелігійного тероризму пов'язують із другою половиною ХХ ст., що є симптоматичним. Цей період у загальноцивілізаційному контексті без перебільшення став переломним. Немає необхідності детально аргументувати цю тезу. Тому є безліч підтверджень, загальновідомих фактів: від технологічного прориву й до практично незворотних кліматичних змін. Разом з тим, варто вказати на суттєву обставину – остаточне оформлення й розквіт протягом другої половини ХХ ст. – на початку ХХІ ст. постмодернізму як метасистемного та, водночас, вкрай суперечливого філософського світогляду, який поширив свої гнучкі, незавершені предметні та методологічні межі на всі без винятку сфери знання та практики. При тому, що в значній мірі постмодернізм є не продуктом сюрреалістичної інтенції, а пояснювальною категорією суспільного ста-

ну, вираженою, збалансованою, масштабною інтелектуальною реакцією на даність, на ту саму фрагментовану реальність, яку не без успіху його adeptи деконструють.

Не заглиблюючись, однак, до тонкощів названої філософії, тим не менш маємо акцентувати на необхідності позначення хоча б найбільш гносеологічно значимих її положень, адже, як справедливо зауважує, С. А. Дацюк, на фоні дисфункційних гуманітарних теорій в умовах складної і наддинамічної світобудови «лише філософія здатна...створювати нові уявленні і нові ідеї у виді змістовних полів, на яких грає цивілізація, тобто нові перспективні простори, куди цивілізація спрямовує свою соціальну енергію» [1]. При цьому свідомо обмежимось лише стислим, кримінологічно значущим, описом визнаних постмодерністських постулатів, принципів, якими послуговуються не лише митці, а й гуманітарії – дослідники проблеми людськості та соціальності як такої. Відомо, зокрема, що одним з гносеологічних стовпів постмодернізму є примат дискурсу над реальністю; скепсис по відношенню до «правди життя», що ґрунтується на ціннісно-орієнтаційному домінуванні персональної міфології; прагнення заперечити логіку культури, що стоїть за безпосереднім сприйняттям дійсності. Ці положення, аналітичні підходи ґрунтовано розвинуті у працях Р. Барта, Ж. Бодрійяра, Дж. Ватімо, Ж. Дерріда, Ж. Ф. Ліотара Е. Фромма, М. Фуко та ін.

Як видається, корисним з кримінологічної точки зору (принаймні у зрізі нашого дослідження) є запозичення нелінійного постмодерністського

розуміння загального культурно-психологічного контексту атомізованості, симулятивності соціодинаміки. Оперування таким баченням соціальності, що ґрунтується на плюралізмі реальностей¹, забезпечує усвідомлення відсутності цілісності світогляду навіть в умовно однорідних соціальних групах, паралельного співіснування безлічі нормативностей (у моральному, релігійному, політичному, правовому розумінні), що розвиваються за несхожими сценаріями, у різних часових вимірах та з різними значеннями (а подекуди і взагалі без нього) фактору національної державності, регіональності, індивідуальної ідентичності. В таких умовах досить великою проблемою постає будь-яка більш-менш масштабна соціальна консолідація. Шлях повернення до можливостей останньої лежить у площині актуалізації вітальних інтересів, зі спільності яких починалось становлення родів, общин та, зрештою, держав. Так з'являється тероризм у його сучасній інтерпретації. При цьому мультикультурний та секуляризований світ цілком закономірно виявляється вельми чутливим саме до питань збереження і утвердження, розширення можливостей (в тому числі й державотворчих) етносів, а також релігійного месіанства як на локальному, так і глобальному рівнях.

Відтак, етнорелігійний тероризм можливо розглядати як елемент культури постмодерну. Так, саме культури. З безумовним негативним значенням, вкрай небезпечним, аморальним та протиправним, але все ж таки складовою культури людства епохи деконструкції реальності. При цьому, слушно зауважує М. Н. Ліпо-

¹ Його утвердженню суттєво сприяло кілька чинників: 1) інтенсивний розвиток інформаційних технологій, що послугувало розмиванню меж соціальних спільнот; 2) припинення протистояння глобальних політичних ідеологій, що конструювали альтернативні концепти світобудови; 3) аномія транзитивних суспільств, які у другому десятилітті ХХІ ст. формуються у більшості країн світу, що постають перед загрозою військових дій, кліматичних змін, тоталітарних практик, мультикультурної еклетики та агресивних реакцій не неї на фоні міграційних процесів, тероризму тощо.

вещкий, міфології не вмирають, а відтворюють себе у мові, дискурсі, соціальному ритуалі [2, с. 14]. І якщо треба – такий дискурс цілком можливо сконструювати, актуалізувати, ввівши одні соціальні групи у емоційно резонуючий діяльнісний, а інші – у травматичний стани. Для таких цілей, як засвідчує новітня історія, «успішно» використовуються терористичні практики.

Справа в тому, що як з одного, так і з іншого боку терористична діяльність сприяє консолідації, змобілізованості та, в кінці-кінців, ідентифікації, інклюзивності особистості до соціальних груп: чи-то «борців за справедливість», «щоденних творців подвигів» (у термінології П. Сорокіна) чи-то реальних і потенційних жертв терактів. Але це – відмінності оцінок. Психологічна сутність цих процесів – лишається незмінною.

В цьому аспекті, для ілюстрації феномену сучасного тероризму, влучно вважаємо думку І. Хассана (I. Hassan), відомого американського соціального філософа, який ще більш як сорок років тому переконливо обґрунтував підстави і критерії протиставлення постмодернізму модернізму. В більш сучасних же своїх працях він демонструє певний гносеологічний розворот в межах постмодернізму та стверджує про «довірительний реалізм», що заміщає постмодерну підозрілість по відношенню до реальності естетикою довіри та сконцентрованою на питаннях ідентичності [3, р. 48–92]. В такому ж руслі розмірковує і К. Стайерстофер (K. Stierstorfer), вказуючи, що постмодерна естетика довіри веде до «довірительного реалізму», що переосмислює відношення між суб'єктом і об'єктом. Естетика довіри, по суті, на думку вченого, – це повернення до реальності, а не до окремо взятих об'єктів. У своїй дальній межі таке повернення потребуватиме ідентифікації із самою реальністю [4, р. 211]. Безумовно, говорячи про тероризм в жодному разі не йдеться про будь-яку естетику. Але з викладених ду-

мок важливим видається не стільки пов'язування так званого «повернення до реальності» з естетичною складовою життєдіяльності, скільки усвідомлення самої ідеї такого повернення.

Не зайвим буде вказати й не те, що в науковій літературі вже давно констатується розрив між технологіями, в тому числі й інформаційними, та гуманітарною сферою, соціальним розвитком. Стверджується про неспіврозмірне, загрозливе випередження темпів розвитку перших. В таких умовах відчуття реальності дійсно втрачається; вона набуває фрагментарного, розібрано мозаїчного характеру. Людина в процесі життєдіяльності контактує лише з деякими кластерами свого часу; інші ж проектуються у її соціальний досвід окремими слідами активності (у категоріях сучасного концептуалізму – фантазмами), які в оптиці персональної міфології та колективних архетипів набувають діахронічно некоректних якостей, що тягнуть за собою соціально-психологічну дезорганізацію, втрату ідентичності. Останні аргументи є екзистенційно нерівноважними станами, джерелами соціальної активності, в тому числі й девіантної, кримінальної.

Ба більше: екзистенція, як індивідуальне переживання реальності, все більше відривається від останньої, втрачаючи зв'язки зі своєю дискурсивною основою. Ідеї М. Хайдеггера, сформульовані у всесвітньо відомій праці «Буття і час» і які послугували фундаментом осмислення взаємин особистості і світу епохи постмодерну, вже не в повній мірі відповідають викликам afterpostmoderну, які пов'язуються, передусім, із феноменом надмірного прискорення часу. Його влучно підкреслює Л. С. Рубінштейн, який у властивій літераторові есеїстиці зізнається (мовою оригіналу): «Трудно привыкнуть к тому, что твоя биография, твой персональный материальный опыт как-то незаметно становятся даже не историей – археологией» [2, с. 144].

При цьому інтенсивно зростає швидкість змін не лише у матеріальному, технологічному, а, що найголовніше, у соціальному середовищі. «Ми з вами зараз живемо – акцентує С. А. Дацюк – в передсингулярному світі... В ньому відбувається не просто зміна парадигми чи навіть епістемі існування людства як виду розумних, а зміна когністемі людства, тобто зміна самих Абсолютів, заданих в осьовий час – Людини, Бога, Світу» [1].

Стає очевидним, умовна сучасна людина не живе своїм часом. Категорія часу взагалі розмивається, втрачає будь-який сталий зміст, експонує у невизначену перспективу; онтологізація повсякденності має принципову обмеженість та уривчастість. Саме тому вже не можна вважати цілком релевантною сьогоденню думку Ф. І. Тютчева, висловлену у його відомому вірші «Silentium!» (мовою оригіналу): «Мысль изречённая есть ложь» [5, с. 123]. Думка, як оформлене засобами дискурсу переживання, конструює реальність, а не лише її відображає. Інша річ, що в умовах триваючого розлому між дискурсом та екзистенцією на фоні пришвидшення часу еффімізується і сама соціальність. У сучасному соціальному значенні теоретична концепція Г. М. Мінковського (зародки якої можемо бачити ще у працях Дж. Локка) про єдину, цілісну і неподільну субстанцію «простір-час» не спрацьовує. І наслідки таких процесів й досі не в повній мірі осмислені наукою, хоча б з тієї причини, що вони є перманентними, постійно змінними, безперервними. З упевненістю можна констатувати лише одне: маємо справу зі своєрідною соціальною агнозією², співіснуванням багаточисленних паралельних вимірів соціальної реальності, які неодмінно, з об'єктивною необхідністю

конфліктують один з одним. Це відбувається, передусім на індивідуальному рівні буття та екстраполюється на груповий.

При цьому важливо наголосити на тому, що досягнення врівноваженості, стану компліментарності індивідуального та спільного вимагає інтеріоризації стійких і, в той же час, дискурсивно простих та індивідуально доступних до синхронізованого переживання систем ціннісно-орієнтаційних координат. У термінології соціології та філософії концептуалізму – габітусу. Притому історія доводить: національність та релігія є найбільш потужними (як конструктивними, так і деструктивними) підставами формування останнього. У проекції на дискурс ворожнечі ці підстави набувають специфічної соціальної форми і значення, які в науці прийнято пов'язувати з категорією «етнорелігійний тероризм».

Важливо підкреслити зв'язок між об'єктивною дезорганізованістю, втратою ідентичності, екзистенційним розривом з одного боку і тероризмом – з іншого. Перше – є культурно-психологічним підґрунтям для другого. Єднання людей довкола спільної мети і відповідної діяльності, що властиво для етнорелігійного тероризму, можливе виключно на підставі довіри (персонального авторитету, особистісної інтерналізованості ідеї, ідеології) як компенсації втрат соціальних орієнтирів. В її основі може знаходитись як чинник етнічної спільності, так і прагнення переобладнати світову, чи-то локальну (регіональну, державну, місцеву) конструкцію взаємин, передусім – політичних, за релігійно-світоглядними кліше.

У зв'язку з цим, як первинне методологічне зауваження, слід вказати на те, що пізнання феномену етнорелігійного тероризму має відштовху-

² Агнозія – термін, запроваджений до наукового обігу З. Фрейдом на позначення неврологічних відхилень, що тягнуть за собою порушення розпізнавання та сприйняття зовнішніх об'єктів.

ватись від синкретичної єдності розуміння численних його складових, зрізів. Єдальною ж їх матерією є, власне ідея етносу та/або божественного.

Тероризм, зокрема етнорелігійний, є логічним втіленням суперечливих тенденцій розвитку світу, починаючи з другої половини ХХ ст. Саме в такому форматі, який передбачає врахування широкої культурної панорами та індивідуальних і групових психологічних динамічних реакцій не неї, доцільно, на нашу думку, підходити до аналізу етнорелігійного тероризму. І в цьому розумінні анархічні терористичні акції в ідеологічному руслі М. О. Бакуніна та «бомбистів-есерів» зразку кінця ХІХ ст. – першої половини ХХ ст. можуть розглядатися як передтечі сучасного тероризму з дуже великою часткою умовності. В більшості своїй вони мали суто інструментальний характер та спрямовувались проти конкретних осіб, що формували та реально втілювали політику певного штибу. Наприклад, вбивство у 1904 році міністра внутрішніх справ Російської імперії В. К. Плеве, яку есери вважали терактом. Але тут важливо зауважити, що, не дивлячись на інструментальність, вже у ті часи тероризм набуває нелінійного характеру, поєднує в собі кілька вимірів: індивідуальний та груповий (загальносоціальний). Саме в надрах першого народжується первинна (принаймні на теренах Російської імперії) сакралізація політико-кримінальних практик.

У своїх рукописах «Спогади терориста» відомий представник партії соціалістів-революціонерів й засновник її Бойової організації Б. В. Савінков влучно (в контексті аналізованої проблематики) характеризує своїх політичних поплічників. Ведучи мову про О. В. Каляєва, вказує: «До терору він прийшов власним особливим, оригінальним шляхом і вбачав у ньому не лише найкращу форму політичної боротьби, але і моральну, а можливо й релігійну жертву» [6,

с. 20]. Схожим чином описує він і особистість Д. В. Брилліант: «Терор для неї, як і для Каляєва, визначався перш за все тією жертвою, яку приносить терорист», а так само Є. С. Сазонова: «Для нього терор також був передусім особистою жертвою» (курсив наш – О. С.) [6, с. 21]. Т. О. Леонтєва брала участь у терорі «із почуттям, яке жило у Сазонова, – з радісним усвідомленням великої і світлої жертви» (курсив наш – О. С.) [6, с. 21]. Ще більш характерною є фігура М. А. Беневської – «віруючої християнки, яка заради спасіння душі визнала терор» [6, с. 21].

Тож можемо констатувати, що політична боротьба терористичними методами на теренах колишньої Російської імперії мала сакральний, екзистенційний ореол. І це – цілком закономірно, адже відомо, що сфера владарювання чітко пов'язувалась у слов'янському християнстві з феноменом божественного. Втручання ж у цю сферу, відтак, також набуває релігійно обґрунтованого, а, відповідно, теракт – релігійно обрядового забарвлення. При цьому зміст релігійної жертвовності терактів вбачався не стільки у їх наслідках для потерпілих, скільки у моральних (гріховність вбивства) і фізичних (тілесні ушкодження, смерть при вчиненні теракту або внаслідок страти як покарання) страждань самих терористів.

Важливо усвідомити, що так звані «революційно-сакралізовані» теракти змістовно тяжіли до акціонізму. Натомість етнорелігійний тероризм другої половини ХХ ст. – ХХІ ст. – це зовсім інший, лише формально схожий, але сутнісно відмінний багатовимірний, кримінальний, культурно-психологічний, політико-управлінський феномен, що генерується у середовищі соціальної дезорганізації, втрати ідентичності й аномії. В його феноменологічній інтерпретації релігійно вимальовуються відмінності мотиваційної компоненти терористичної діяльності виконавців та умовних адміністраторів. Якщо для пер-

ших – це є акт агресії та особистого жертвоприношення, то для других, здебільшого, – акт політичний, вмонтований в систему боротьби за владу.

Отже, є підстави, вважаємо для констатації габутіальної (від терміну «габітус») природи сучасного тероризму, тобто його конструктивістської, у психологічному сенсі, сутності, що виявляється у спробі повернення до стрункої картини світу в контексті деконструйованих, вкрай фрагментованих і суперечливих ціннісно-орієнтаційних засад соціального розвитку, властивих аномійним суспільствам епохи постмодерну.

Габітус як цілісна система сприйняття, розпізнавання дійсності, соціального орієнтування у ній – критично необхідна складова зниження внутрішньої конфліктогенності суспільств. До його змістовного наповнення можна підходити порізно, з різних методологічних настанов.

Прихильники історичної школи в культурології, політекономії наполягають на стихійному характері його формування, на закономірностях історичного ходу подій. Це – так звана доктрина *Volksgeist*³, за якою все істинно культурне, природне є суть еманациєю суспільного саморозвитку. Дійсні закони не пишуться, зауважував Л. фон Мізес, вони виростають та розквітають із духу та специфічного характеру народу – *Volksgeist* [7, с. 169].

Подібні ідеї з деякими варіаціями та відмінностями в інтерпретаціях, але змістовно тотожні лежать в основі цілого дослідницького пласту – соціологічного позитивізму, який оперує гносеологічно фундаментальною категорією «соціальна група» (М. Вебер, Е. Дюркгейм, Т. Селлін, Е. Сатерленд, Ф. Танненбаум та ін.).

В той же час, за влучним зауваженням Л. фон Мізеса, соціальна група на відміну від біологічного виду – не є онтологічним утворенням [7, с. 170]. Вона конструюється, що додає переконливості тезам представників іншої, психологічної, школи соціального аналізу (С. Грофф, Б. Скіннер, Е. Фромм, К. Юнг та ін.). І якщо задатися питанням про підстави вказаного конструювання – ми неодмінно дійдемо висновків про те, що найбільш значимим з них є державництво (яке традиційно, хоча у ХХІ ст. й менш виразно, під прикриттям⁴ ідеології мультикультуралізму й цивілізованої толерантності, пов'язується з концепцією національної ідентичності) з його світсько-ідеологічним підґрунтям, а також релігійність та економічна організація. При тому остання, як правило, залежить від перших двох.

Відтак, етнічність, інтернаціоналістська світська (секулярна) та релігійна ідеології – є тими «китами», на яких традиційно вибудовувалась конструкція соціальної консолідації.

Підсумовуючи, зауважимо, що етнорелігійний тероризм – феномен сучасної цивілізації, специфічний сегмент антигуманного дискурсу, що відтворюється у системі ідеології протистояння, ворожнечі, ненависті до релігійно-світоглядної та/або етнічної, втіленої у соціальній (що має політичний вихід), діяльності інакшості, а також у відповідних асоціальних, кримінальних, практиках, що функціонально виражають прагнення до ціннісно-нормативної гомогенізації соціального буття, утвердження етнічної ідентичності та визнання її політичної претензійності. У запропонованому широкому розумінні нами свідомо упущено управлінський аспект етнорелігійного тероризму.

³ *Volksgeist* – з нім. – дух народу

⁴ Спільний статус громадян сам по собі цілком сумісний з різноманітністю їх етнічного походження, релігійних вірувань та інших глибоко укорінених аспектів їх соціального становища. Проте сьогодні виявляється, що саме цієї різноманітності немає у спільноті. Навіть у суспільствах, в яких усі мають громадянські права, групи сортуються, якщо можливо, за однорідними ознаками [8, с. 29].

Справа в тому, що він (цей аспект) на рівні діалектично загального, а тому найбільш значущого, визначального для цивілізації, не має такого суттєвого значення як, власне, інструментарій його реалізації. Саме останній має потужний екзистенційно-деструктивний потенціал. Окрім відомих фізичних, суспільно-політичних наслідків має цілком конкретне трансперсональне ментальне вираження: на протиположності соціальної консолідації відбувається протиставлення соціальних груп за критерієм вітальних інтересів і цінностей. Подібна дезінтеграція, що на локальному, груповому, рівні забезпечує тимчасову ескапізацію представників маргінального середовища та їх ексклюзивність (включеність)

до зрозумілої їм, однак, радикалізованої й тоталізованої соціально-динамічної структури, спрямована у віддалену перспективу та запущена одного разу набуває автономних джерел самовідтворення.

Гра в ідеології – завжди ризикована та не в повній мірі контролювана, адже передбачає маніпулювання світами, в яких живуть конкретні люди, соціальні спільноти. Одного разу створений такий світ (габітуальний вимір) набуває механізмів самозахисту та самовідтворення. Тож небезпека етнорелігійних терористичних ідеологій виходить далеко за межі самого лише політичного управління й сягає найтонших та найбільш чутливих компонентів соціальної конструкції загалом.

Список використаних джерел

1. Дацюк С. А. Новый сложный мир / С.А. Дацюк // UAINFO. Правда из блогов [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://uainfo.org/blognews/1498207581-povuyu-slozhnyu-mir.html>.
2. Рубинштейн Л. С. Погоня за шляпой и другие тексты. / Л. С. Рубинштейн. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 256 с.
3. Hassan I. The Postmodern Tun : Essays in Postmodern Theory and Culture / Hassan I. – Ohio : Ohio State University Press, 1987. – 267 p.
4. Stierstorfer K. Beyond Postmodernism : Reassessments in Literature, Theory, and Culture / Stierstorfer K. – Berlin, New York : Walter de Gruyter, 2003. – 331 p.
5. Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и писем в шести томах / Ф. И. Тютчев. – М. : Издательский центр «Классика», 2002. – Т. 1. Стихотворения, 1813–1849. – 268 с.
6. Савинков Б. В. Избранное / Б. В. Савинков. – Л. : Худож. лит., 1990. – 432 с.
7. Мизес Л. фон. Теория и история : интерпретация социально-экономической эволюции / Л. фон Мизес; Пер. с англ. А. В. Куряева. – М. ; Челябинск : Социум, 2013. – 368 с.
8. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою : Лекції на тему політики свободи у ХХІ ст. / Р. Дарендорф; Пер. з нім. А. Орган. – К. : Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2006. – 109 с.

Степанченко О. О. Феномен етнорелігійного тероризму

Стаття присвячена опису та поясненню феномену етнорелігійного тероризму. Доведено, що він є системною кримінальною практикою, елементом культури постмодерну, складовою специфічного сегменту антигуманного дискурсу. Феномен етнорелігійного тероризму – двовимірний; виявляє ознаки політико-управлінської та індивідуально-жертвовної природи.

Ключові слова: етнорелігійний тероризм, феномен, політика, культура, дискурс, габітус, соціальне конструювання.

Степанченко А. А. Феномен этнорелигиозного терроризма

Статья посвящена описанию и объяснению феномена этнорелигиозного терроризма. Доказано, что он является системной уголовной практикой, элементом культуры постмодерна, составляющей специфического сегмента антигуманного дискурса. Феномен этнорелигиозного терроризма – двухмерный; проявляет признаки политико-управленческой и индивидуально-жертвенной природы.

Ключевые слова: этнорелигиозный терроризм, феномен, политика, культура, дискурс, габитус, социальное конструирование.

Stepanchenko O. The phenomenon of ethno-religious terrorism

The article is devoted to the description and explanation of ethnoreligious terrorism phenomenon. It is proved that it is a system criminal practice, an element of postmodern culture that constitutes a specific segment of anti-human discourse. The phenomenon of ethnoreligious terrorism is two-dimensional; shows signs of political-managerial and individual-sacrificial nature.

Key words: ethnoreligious terrorism, phenomenon, politics, culture, discourse, habitus, social construction.