



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ПОЛИТОЛОГИЯ

2020 Том 22 № 4

Религия в политике и политика в религии

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4

<http://journals.rudn.ru/political-science>

Научный журнал

Издается с 1999 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61179 от 30.03.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

Главный редактор

Почта Ю.М., доктор философских наук,
профессор кафедры сравнительной политологии
Российского университета дружбы народов,
Москва, Российская Федерация
E-mail: pochta-yum@rudn.ru

Ответственный секретарь

Казаринова Д.Б., кандидат политических наук,
доцент кафедры сравнительной политологии
Российского университета дружбы народов,
Москва, Российская Федерация
E-mail: kazarinova-db@rudn.ru

Заместитель главного редактора

Грачев М.Н. – доктор политических наук, профессор кафедры теоретической и прикладной политологии
Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Российская Федерация

Члены редакционной коллегии

Иванов В.Г. – доктор политических наук, доцент кафедры сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, Москва, Российская Федерация

Панкратов С.А. – доктор политических наук, профессор и заведующий кафедрой международных отношений, политологии и регионоведения Волгоградского государственного университета, Волгоград, Российская Федерация

Мчедлова М.М. – доктор политических наук, профессор и заведующая кафедрой сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, Москва, Российская Федерация

Карадже Т.В. – доктор философских наук, профессор и заведующая кафедрой политологии и социологии Московского педагогического государственного университета, Москва, Российская Федерация

Попова О.В. – доктор политических наук, профессор и заведующая кафедрой политических институтов и прикладных политических исследований Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Коваленко В.И. – доктор философских наук, профессор и заведующий кафедрой российской политики факультета политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация

Капустин Б.Г. – доктор философских наук, профессор Йельского университета, Нью-Хейвен, США

Войтацки К.А. – доктор политических наук, профессор и заведующий кафедрой права и европейских институтов факультета политических наук и международных исследований Варшавского университета, Варшава, Польша

Витковска М. – доктор политических наук, профессор, научный сотрудник факультета политических наук и международных исследований Варшавского университета, Варшава, Польша

Дуткевич П. – доктор политических наук, профессор, директор Института европейских, российских и евразийских исследований при Карлтонском университете, Оттава, Канада

Франце Й. – доктор политических наук, профессор, заместитель декана факультета экономических и социальных наук Потсдамского университета, Потсдам, ФРГ

Пачеко Амарал К. – доктор политических наук, профессор Университета Азорских островов, Понта-Делгада, Португалия

Када Н. – доктор политических наук, профессор Университета Гренобль Альпы, Гренобль, Франция

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ПОЛИТОЛОГИЯ

ISSN 2313-1446 (online); 2313-1438 (print)

4 выпуска в год

<http://journals.rudn.ru/political-science>

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Языки: русский, английский.

Индексация: РИНЦ, ВАК, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, DOAJ, Dimensions, ResearchBib, Lens, Microsoft Academic, Research4Life

Подписной индекс издания в каталоге агентства Роспечать 20827.

Цели и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология* (*Вестник РУДН. Серия: Политология*) – периодическое международное рецензируемое научное издание в области политических исследований. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии, так и по авторам и тематике публикаций.

Научный журнал издается с 1999 г. С момента своего создания журнал ориентировался на высокие научные и этические стандарты и сегодня является одним из ведущих и старейших политологических журналов России.

Журнал предназначен для публикации результатов фундаментальных и прикладных научных исследований по актуальным вопросам политической науки. «Вестник РУДН. Серия: Политология» ставит своей задачей сопряжение западной и незападной политической теории, что лежит в основе исследовательских направлений научной школы РУДН. Помимо исследований, выполненных с использованием методологии традиционного для политической науки институционального анализа, редакция приветствует использование методологии цивилизационного и ценностного подходов к изучению политической реальности, а также кросс-региональных сравнительных исследований.

Традиционной проблематикой журнала являются: политические процессы в России, социокультурные факторы политики, диалог цивилизаций в координатах сравнения ценностных систем и политических культур, институциональных особенностей и мировоззренческих ориентиров. Редакция приветствует исследования социально-политических процессов и явлений в соотношении традиционного и современного на основе инновационного характера теории и методологического разнообразия.

Цель журнала – способствовать научному обмену и сотрудничеству между российскими и зарубежными политологами. Формат публикаций: научные статьи, обзорные научные материалы, научные сообщения, посвященные исследовательским проблемам в сфере политологии. Целевой аудиторией журнала являются специалисты-политологи, а также аспиранты и докторанты, обучающиеся по направлениям «Политология» и «Международные отношения».

В своей деятельности редакционная коллегия руководствуется принципами, определяемыми ВАК России для научных журналов, в том числе: наличие института рецензирования для экспертной оценки научных статей; информационная открытость издания; наличие и соблюдение правил и этических стандартов представления рукописей авторами.

Журнал строго придерживается международных стандартов публикационной этики, обозначенных в документе *COPE (Committee on Publication Ethics)*: <http://publicationethics.org>.

Полные сведения о журнале и его редакционной политике, требования к подготовке и публикации статей, архив (полнотекстовые выпуски с 2008 года) и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/political-science>.

Электронный адрес: politj@rudn.ru.

Литературный редактор: *И.Л. Панкратова*

Компьютерная верстка: *Ю.Н. Ефремова*

Адрес редакции:

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3

Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Адрес редакционной коллегии журнала:

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2

Тел.: (495) 936-85-28;

e-mail: politj@rudn.ru

Подписано в печать 30.10.2020. Выход в свет 15.11.2020. Формат 70×108/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 18,2. Тираж 500 экз. Заказ № 1047. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов» (РУДН)

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,

тел. (495) 952-04-41; e-mail: publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF POLITICAL SCIENCE

2020 VOLUME 22 No. 4

Religion in Politics and Politics in Religion

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4

<http://journals.rudn.ru/political-science>

Founded in 1999

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

CHIEF EDITOR

Yury Pochta, Doctor of Philosophy,
Full Professor of the Department of Comparative
Politics, Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University), Moscow, Russian Federation
E-mail: pochta-yum@rudn.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Daria Kazarinova, PhD in Political Sciences,
Associate Professor of the Department
of Comparative Politics, Peoples' Friendship
University of Russia (RUDN University),
Moscow, Russian Federation
E-mail: kazarinova-db@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Mikhail Grachev – Doctor of Political Sciences, Full Professor of the Department of Theoretical and Applied Political Science, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

ASSOCIATE EDITORS

Vladimir Ivanov – Doctor of Political Sciences, Associate Professor of the Department of Comparative Politics, RUDN University, Moscow, Russian Federation

Sergey Pankratov – Doctor of Political Sciences, Full Professor and Head of the Department of International Relations, Political Science and Regional Studies, Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Maria Mchedlova – Doctor of Political Sciences, Full Professor and Head of the Department of Comparative Politics, RUDN University, Moscow, Russian Federation

Tatiana Karadje – Doctor of Philosophy, Full Professor and Head of the Department of Political Science and Sociology, Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russian Federation

Olga Popova – Doctor of Political Sciences, Full Professor and Head of the Department of Political Institutions and Applied Political Science, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

Valery Kovalenko – Doctor of Philosophy, Full Professor and Head of the Department of Russian Politics, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Boris Kapustin – Doctor of Philosophy, Professor of Yale University, New Haven, The United States of America

Konstanty Wojtaszczyk – Doctor of Political Sciences, Professor and Head of the Department of European Law and Institutions, Faculty of Political Sciences and International Studies, University of Warsaw, Warsaw, Poland

Marta Witkowska – Doctor of Political Sciences, Professor at the Faculty of Political Sciences and International Studies of the University of Warsaw, Warsaw, Poland

Piotr Dutkiewicz – Doctor of Political Sciences, Full Professor, Director of the Institute of European, Russian and Eurasian Studies, Carleton University, Ottawa, Canada

Johan Francke – Doctor of Political Sciences, Full Professor and Vice Dean of the Faculty of Economic and Social Sciences, Potsdam University, Potsdam, Germany

Carlos Pacheco Amaral – Doctor of Political Sciences, Full Professor, University of the Azores, Ponta-Delgada, Portugal

Nicolas Kada – Doctor of Political Sciences, Full Professor, Université Grenoble Alpes, Grenoble, France

RUDN JOURNAL OF POLITICAL SCIENCE
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
(RUDN University), Moscow, Russian Federation

ISSN 2313-1446 (online); 2313-1438 (print)

Publication frequency: quarterly

<http://journals.rudn.ru/political-science>

Languages: Russian, English

Indexation: Russian Science Citation Index (elibrary.ru), Google Scholar, Ulrich's Periodicals

Directory, WorldCat, Cyberleninka, East View, DOAJ, Dimensions

Aims and Scope

RUDN Journal of Political Science is a peer-reviewed international academic journal that publishes research in political science. The journal is international with regard to its editorial board members, contributing authors and publication topics. The journal has been published since 1999. Ever since its first issue, the journal has been complying with the highest scientific and ethical standards and is one of the leading and oldest contemporary political science journals in Russia.

The aim of the journal is to promote broad academic exchange and cooperation between Russian and international political scientists. The journal publishes original results of fundamental and applied research on the topical issues of political science. The RUDN Journal of Political Science makes a focus on the conjunction of the European, American and non-Western political theory which the RUDN research school is based on. The RUDN Journal is fully committed to publishing a high quality research papers, based on plurality of methodological and theoretical approaches. The journal is interdisciplinary with a focus on the social sciences, policy studies, law, and international affairs. The goals of the journal are to provide an accessible forum for research and to promote high standards of scholarship.

The journal covers such sub-areas as Russian and international politics, sociocultural factors of politics, the dialogue of civilizations in terms of values and political cultures' comparison, institutional features and cultural outlooks. The journal welcomes research articles and reviews devoted to various problems of political science. The target audience of the journal are Russian and foreign specialists, political scientists and post-graduate students in the fields of political science and international relations.

The journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org>.

Further information regarding the journal, its editorial board, requirements to articles for contributors, and the journal's archive (full-text issues from 2008) and additional information are available at <http://journals.rudn.ru/political-science>.

E-mail: politj@rudn.ru.

Review editor *I.L. Pankratova*
Computer design *Yu.N. Efremova*

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze St, 115419 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Address of the editorial board
RUDN Journal of Political Science:
Miklukho-Maklaya St, 10a, Moscow, Russia, 117198
Ph. 936-85-28, fax 936-85-22;
e-mail: politj@rudn.ru

Printing run 500 copies. Open price

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russian Federation
6 Miklukho-Maklaya St, 117198 Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze St, 115419 Moscow, Russia,
Ph. +7 (495) 952-04-41;
e-mail: publishing@rudn.ru

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИКЕ И ПОЛИТИКА В РЕЛИГИИ

- Мчедлова М.М.** Религия в политических конструкциях современности: представляю номер..... 541

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ: ВЫЗОВ ПАНДЕМИИ

- Лункин Р.Н.** Социально-политические последствия пандемии для Русской православной церкви: раскрытие внутреннего потенциала гражданской активности и социального служения 547
- Почта Ю.М.** Государственно-конфессиональные отношения в России в условиях пандемии: вызовы и ответы 559

РЕЛИГИЯ, НАЦИЯ, ИДЕНТИЧНОСТЬ: ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЗВУЧАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

- Ситников А.В.** Нация и религия: к определению понятия «религиозный национализм»..... 579
- Титов В.В.** Симулятивная реальность как вызов национальной идентичности: теория и российские политические практики 590
- Смирнов В.А.** Роль элит в выборе внешнеполитических приоритетов стран Прибалтики 603
- Galina S. Klimova.** European Identity between Religiousness and Secularity (Климова Г.С. Европейская идентичность между религиозностью и секулярностью)..... 617
- Лавров И.Р., Харитонов О.Г.** Способы управления этнорелигиозной разнородностью: случай города-государства Сингапур..... 634

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В РОССИИ: СЮЖЕТЫ И ПОЛЕМИКА

- Пинкевич В.К.** Политизация общества и религиозные отношения в современной России 647
- Амелин В.Н., Оганесян А.Л.** Религия в социальной и политической жизни современной России: рецензия на монографию «Религия в современной России: контексты и дискуссии» 664
- Гузельбаева Г.Я.** Взаимоотношения исламских структур и государства: случай Татарстана 678

ВЫЗОВЫ ИСЛАМСКОГО МИРА

- Демиденко С.В., Кутузова А.А.** Трансформация феномена радикального ислама в условиях постиндустриального общества 690

- Исаев Л.М., Айсин М.Б., Медведев И.А., Кортаев А.В.** Исламский терроризм на Ближнем Востоке и его влияние на мировую безопасность 713
- Refly Setiawan, Melinda Esti, Viktor V. Sidorov.** Islam and Politics in Indonesia. (Сетиаван Р., Эсти М., Сидоров В.В. Ислам и политика в Индонезии) 731

Номер подготовлен при поддержке гранта РФФИ – ЭИСИ № 20-011-31777 «Религиозные институты в эпоху общественных потрясений: стратегии, трансформация легитимации, ожидания общества»

Номер подготовлен по результатам Вторых Субботних политологических чтений «Религия и политика в современном мире» Российской ассоциации политической науки (РАПН) и Академии политической науки (АПН)

CONTENTS

RELIGION IN POLITICS AND POLITICS IN RELIGION

Maria M. Mchedlova. Religion in Political Construction of Modernity: Editorial Introduction	541
--	-----

RELIGIOUS INSTITUTIONS AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS: THE CHALLENGE OF THE PANDEMIC

Roman N. Lunkin. Social and Political Consequences of the Pandemic for the Russian Orthodox Church	547
Yuri M. Pochta. State-Confessional Relations in Russia in a Pandemic: Challenges and Answers	559

RELIGION, NATION, IDENTITY: POLITICAL MEANINGS IN THE MODERN WORLD

Alexey V. Sitnikov. Nation and Religion: towards Definition of Religious Nationalism	579
Victor V. Titov. Simulative Reality as a Challenge for National Identity: Theory and Russian Political Practices	590
Vadim A. Smirnov. The Role of the Elites in Choosing the Foreign Policy Priorities of the Baltic States.....	603
Galina S. Klimova. European Identity between Religiousness and Secularity	617
Ilya R. Lavrov, Oxana G. Kharitonova. Approaches to Managing Ethnoreligious Diversity: the Case of the City-State Singapore	634

RELIGION AND POLITICS IN RUSSIA: TOPICS AND CONTROVERSIES

Vasily K. Pinkevich. The Politicization of Society and the Religious Issues in Modern Russia	647
Vladimir N. Amelin, Arusyak Hovhannisyan. Religion in the Social and Political Life of Modern Russia: a Review of the Monography “Religion in Modern Russia: Contexts and Discussions”	664
Guzel. Ya. Guzelbaeva. The Relationship between Islamic Structures and the State: the Case of Tatarstan	678

CHALLENGES OF THE ISLAMIC WORLD

Sergey V. Demidenko, Anastasia A. Kutuzova. The Transformation of Radical Islam in a Post-Industrial Society	690
---	-----

Leonid M. Issaev, Marat B. Aisin, Ilya A. Medvedev, Andrey V. Korotayev. Islamic Terrorism in the Middle East and its Impact on Global Security	713
Refly Setiawan, Melinda Esti, Viktor V. Sidorov. Islam and Politics in Indonesia	731

The volume is supported by the RFBR grant No. 20-011-31777 “Religious institutions in an era of social upheaval: strategies, transformation of legitimacy and society’s expectations”

The volume is based on the proceedings of the Second Saturday Political Science Readings “Religion and Politics in the Modern World” of the Russian Political Science Association (RPSA) and the Academy of Political Science



РЕЛИГИЯ В ПОЛИТИКЕ И ПОЛИТИКА В РЕЛИГИИ RELIGION IN POLITICS AND POLITICS IN RELIGION

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-541-546

Редакционная статья / Editorial article

Религия в политических конструкциях современности: представляю номер

М.М. Мchedlova

Российский университет дружбы народов
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6
mchedlova-mm@rudn.ru

Для цитирования: Мchedlova М.М. Религия в политических конструкциях современности: представляю номер // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 541–546. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-541-546

Благодарности: Статья подготовлена в рамках научного проекта РФФИ – ЭИСИ № 20-011-31777 опн, «Религиозные институты в эпоху общественных потрясений: стратегии, трансформация легитимации, ожидания общества».

Religion in Political Construction of Modernity: Editorial Introduction

Maria M. Mchedlova

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St, Moscow, 117198, Russian Federation
mchedlova-mm@rudn.ru

For citation: Mchedlova M.M. Religion in Political Construction of Modernity: Editorial Introduction. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 541–546. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-541-546

Acknowledgements: The volume is supported by the RFBR grant No. 20-011-31777 “Religious institutions in an era of social upheaval: strategies, transformation of legitimacy and society’s expectations”.

© Мchedlova М.М., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Уважаемые читатели!

Вы открываете номер, посвященный тематике одновременно известной и неизведанной. Религия и политика – две сферы, которые не только пронизывают человеческую жизнь в частности и жизнь человечества в целом, но и вызывают много противоречивых мыслей, чувств и эмоций. Оберегаем ли мы душу в свете Веры или отдаем ее в «темное море политики» – именно эта дилемма, скорее смысложизненная, чем научная, все время витает, как паутинка, над нашим вопрошанием на тему соотношения религии и политики.

Религия и политика в современном мире – проблема, вызывающая не только повышенный интерес среди исследователей и политиков. Она является одновременно рациональной, жестко институционализированной и эмоциональной, включающей в себя параметры сциентистского поиска каузальных связей, с экзистенциальными рассуждениями о Красоте, Благе и Истине. «Низведение высших ценностей на бrenную землю» (Ж. Ле Гофф) пересекается с изменением статуса религии: уже не *privacy*, но *policy*. Религия, приобретающая все больший вес в публичном пространстве, становится «интерпретирующим сообществом» (Ю. Хабермас) и начинает играть значимую роль в формировании общественного мнения и народной воли.

Неопределенность социально-политических несущих конструкций современности и поиски новой логики властвования имплицировали ситуацию, когда «на арене современного мира различные грани „религии“ конкурируют друг с другом за свое место в этой новой структуре» (Ш. Эйзенштадт). Многообразие форм присутствия религии, конкурирующие дискурсивные практики и оценки ставят вопросы эпистемологического и прагматического порядка: как объяснять, что объяснять и в чем заключается политическая ресурсность религиозного фактора. Фокус общественного внимания все более явственно концентрируется на проблеме новых вызовов и угроз, формирующей основную канву публичных дискуссий: ощущение изменения привычного социально-политического каркаса не только реформатирует общественное самочувствие, но и инициирует напряженный поиск эффективных стратегий развития и управления. При этом с Верой и религией по-прежнему связывают самые благородные и человеческие стороны бытия, что делает исследование религии и политики еще более похожим на герменевтические поиски. Причинная логика современного присутствия религии в политике неявна и вариативна, а констатируемое разнообразие религиозных интенций приводит: а) в теоретическом плане – к пересмотру традиционной политической теории, прежде всего институциональной, б) в метафизическом – к поискам и возвращению высших смыслов, в) в инструментальном – к обретению политического статуса путем приписывания религиозных значений¹.

Замысел номера возник по ряду причин, как теоретических, так и институциональных. С одной стороны, современные коннотации взаимоотношения религии и политики являются одними из наиболее аттрактивных и

¹ Религия в современной России: контексты и дискуссии: монография / М.М. Мчедлова [и др.]; отв. ред. М.М. Мчедлова; РУДН; ФНИСЦ РАН. – Москва: РУДН, 2019.

стимулирующих научной поиск, заставляя пересматривать традиционные координаты интерпретации, инкорпорируя современные проблемы, ракурсы, объяснения. Множественность и несводимость к единому основанию форм присутствия религии в современном мире, ее проникновение в институциональную и неинституциональные сферы можно проинтерпретировать и как определенную оптику понимания современности. Палитра объяснительных, а зачастую и мировоззренчески окрашенных подходов чрезвычайно широка: от алармистских предостережений об опасности клерикализма, связанных с угрозами дестабилизации и архаизации, до императивных требований учета религиозных различий не только в частной, но и в политической, гражданской, правовой, социально-экономических сферах. Многие поворотные моменты недавней истории, политические кризисы отражались во взаимоотношениях государств и Церковью, преломляясь в зеркалах партийных идеологий, государственных политик, в выплесках «социальной энергии» и многом другом, приобретая зачастую драматические формы. Во многом это связано и с историческими проекциями различных вариантов взаимоотношения Церкви и государства, политической метафизикой, цивилизационными коннотациями религии. Звучание аксиологического профиля поставленной проблемы выражается не только в выборе технологий политического действия, но и переопределяет всю палитру традиционных параметров политики и парадигмы Гуго Гроция.

Причинами выбора тематики номера институционального порядка выступила интереснейшая дискуссия, прошедшая в рамках **Вторых Субботних политологических чтений на тему «Религия и политика в современном мире»**, организованных 18 апреля 2020 г. Школой политических исследований Института общественных наук РАНХиГС при Президенте РФ совместно с Российской ассоциацией политической науки (РАПН) и Академией политической науки (АПН). Прозвучавшие в рамках Чтений доклады и обсуждения легли в основу сюжетного рубрикатора данного номера. Вторая причина определяется пристальным вниманием, уделяемым данной тематике в рамках политологической школы РУДН, прежде всего в рамках **проекта РФФИ – ЭИСИ № 20-011-31777 опн, «Религиозные институты в эпоху общественных потрясений: стратегии, трансформация легитимации, ожидания общества»** (рук. – М.М. Мchedlova). Не случайно многие направления, предложенные к обсуждению в данном номере, являются продолжением научной и академической дискуссии о новых формах взаимоотношения религии и политики, прежде всего в условиях мира postCOVID, о трансформации деятельности религиозных институтов и поиске новых компромиссов и солидарностей в аксиологическом и институциональном пространствах.

Представляется логичным, что первый проблемный блок предлагаемого номера как раз и посвящен попыткам выявления возможных трансформаций государственно-конфессиональных отношений после пандемии, переопределения параметров гражданского пространства и возможным социально-политическим последствиям. Статья *Р.Н. Лункина (Институт Европы РАН)* посвящена анализу деятельности Русской православной церкви в сравнении с

реакцией различных европейских церквей на введение карантина и критики в адрес православия внутри России. Автор предлагает характеристику деятельности РПЦ в условиях COVID-19 как национального гражданского института, где могут быть представлены полярные взгляды, а приходская активность ведет к формированию демократического сообщества, роль и влияние которого еще предстоит оценить. Статья *Ю.М. Почты (РУДН)* рассматривает влияние пандемии коронавируса на риторику российских представителей традиционных религий (ислама и православия), а в качестве контекста этого процесса автор определяет происходящие в обществе противоречивые тенденции: доверия/недоверия государству и религиозным институтам; усиления/ослабления рационализма и доверия науке, в частности медицине.

Второй проблемный блок связан с получившей политическое звучание в современном мире связью религиозного и национального, во многом пересекающегося с предметным и дискурсивным пространством идентитарных исследований. Интересны предлагаемые авторами грани рассмотрения данных сюжетов, охватывающих широкий концептуальный и практический проблемный пласт и отражающих разнонаправленные социокультурные и политические тенденции. Обращаясь с эвристическому потенциалу и сравнительному анализу различных кейсов, *А.В. Ситников (РАНХиГС при Президенте РФ)* предпринимает попытку исследования феномена религиозного национализма, когда религия и национализм оказываются тесно связаны, а религиозная идентичность становится важной и неотъемлемой частью национальной принадлежности. Иным вариантом сопряжения религии и национальной идентичности можно рассматривать очень неоднозначный и многоаспектный случай Европейского союза, который отражает в том числе и параметры взаимоотношения светского и религиозного. Основываясь на широком полотно социологических данных, *Г.С. Климова (РАНХиГС при Президенте РФ)* настаивает, что религиозная перспектива не только открывает дискуссию о сущности европейской идентичности, но также является одним из ключевых подходов к проблеме мирного сосуществования групп в рамках Европейского союза. Сущностно иной является модель построения национальной идентичности Сингапура *И.Р. Лавров, О.Г. Харитонова (МГИМО-Университет)*, когда страна состоит не из уникальных сегментов, осознающих свою социально-политическую роль и интересы, а из граждан, лишенных яркой этнической и религиозной идентификации, что стало следствием применения концепта «культурно-нейтрального гражданства».

Иной ракурс исследования национальной идентичности предлагает *В.В. Титов (Финуниверситет)*, концентрируясь на негативных тенденциях в смысловых структурах: подвижность информационного ландшафта современного российского общества приводит к конструированию аморфных и неустойчивых идентичностей, не имеющих глубинной ценностно-смысловой основы и опирающихся на эмоциональный и символический контент, успешно конкурируя с установками российской национальной идентичности. В исследовании *В.А. Смирнова (Институт Европы РАН)* на примере стран Прибалтики политическая проекция национальной идентичности

рассматривается сквозь призму взаимосвязи борьбы за власть элит и глубоких расколов, в том числе социокультурных, ограничивающих конкуренцию властных групп и способность политических систем к обновлению.

Третьим направлением академической дискуссии данного номера выступило обращение к специфике взаимоотношений религии и политики в России. Именно здесь, в исследовании политизации религии в России, наиболее ярко прозвучали порой полярные мировоззренческие и теоретические предпочтения авторов, несомненно вызванные самим феноменом исследования. Редколлегия журнала сочла возможным представить разнообразие авторских подходов и интерпретаций², отражающих интеллектуальные споры и идейные разногласия в теоретических интерпретациях, центрирующихся на проблеме светскости, понимая их соотнесенность с существующими полярными настроениями в обществе, особенно обострившимися после пандемии COVID, что подтверждается социологическими исследованиями.

Критический подход, связанный с оценкой специфики политических коннотаций взаимодействия Церкви государства в России, проводится в статье *В.К. Пинкевича (РАНХиГС при Президенте РФ)*. Автор поднимает проблему клерикализма государства и огосударствления Русской православной церкви, сопровождаемую, с точки зрения автора, ущемлением права на свободу мировоззренческого выбора.

Другой подход предлагается в статье *Г.Я. Гузельбаевой (КФУ)* при рассмотрении специфики взаимодействия государства и мусульманских организаций на примере Республики Татарстан. Обращаясь к возможности соблюдать принцип светскости в современных реалиях, автор выявляет характеристики двух основных частей мусульманской уммы Татарстана, их различное отношение к проблеме вмешательства государства в дела ислама и реакцию со стороны государства и официальных исламских организаций.

Роль и место ислама в политических конструкциях современности сегодня является едва ли не самым востребованным исследовательским полем, когда речь идет о религии и политике. Многообразие проявлений исламского фактора в политике и способность выступать катализатором политических трансформаций позволила представить в номере разнообразие смыслов и действий, связанных с исламом, в институциональных и аксиологических проекциях, показать их специфику и особенности, зависящие от исторических, национальных и политических контекстов.

Проблематизация странового материала, преломляясь в богатых источниковых и событийных призмах, передовых теоретических построениях, позволила акцентировать интереснейшие направления исследовательского интереса авторов:

1. Ислам и современность, рассмотренные на примере феномена исламского радикализма, сформировавшегося за пределами мусульманского мира, где он приобрел черты специфической субкультуры. Разнообразные

² Редколлегия журнала подчеркивает, что взгляды и позиции авторов определяются их личными предпочтениями и не отражают позицию редколлегии журнала.

культурные проявления исламизма, «jihadī-cool», формируют привлекательный образ салафита-джихадиста, что наглядно показано в исследовании С.В. Демиденко и А.А. Кутузовой (РАНХиГС при Президенте РФ).

2. Масштабное обоснование с помощью количественных методов анализа влияния роста террористической активности на Ближнем Востоке после Арабской весны на увеличение террористической угрозы в других частях мира в статье Л.М. Исаева, М.Б. Айсина, И.А. Медведева, А.В. Кортаева (НИУ ВШЭ, РУДН).

3. Страновое исследование инкорпорации ислама в политическое сознание и политическую практику Индонезии, определяющих специфику политической мысли в этой стране не как доктринальное принятие базовых допущений в современной политике, а как опору на религиозные и культурные ценности, обобщенные в демократии Панча Силы – пяти основ индонезийской государственности и модели построения общества «справедливости и процветания» (Refly Setiawan, Melinda Esti, В.В. Сидоров – КФУ, Университет Бандар Лампунг).

Современность изменяет традиционные смыслы и формы религии, а религиозный фактор меняет традиционные теоретические конструкции и политические конфигурации: религия в новых и множественных формах пронизывает социальную реальность, размывая традиционные политические константы и заставляя размышлять об алгоритмах свершения социально-политического процесса, о смысложизненных и ценностных императивах и потребностях. Именно данная логика объединяет представленные столь различные статьи.

Данный номер журнала является некоторым дополнением к существующим дискуссиям, и редколлегия очень надеется на продолжение и расширение обмена мнениями по такой многогранной и сложной тематике, вызывающей пристальный интерес как в науке, так и политике.

Информация об авторе:

Мchedлова Мария Мирановна – доктор политических наук, профессор и заведующая кафедрой сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, главный научный сотрудник Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (ORCID ID: 0000-0002-4635-1741) (e-mail: mchedlova_mm@rudn.ru).

Information about the author:

Maria M. Mchedlova – Doctor of Political Sciences, Full Professor and Head of the Department of Comparative Politics, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Chief Researcher of the Center "Religion in Contemporary Society", Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Russian Federation) (ORCID ID: 0000-0002-4635-1741) (e-mail: mchedlova_mm@rudn.ru).



РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ: ВЫЗОВ ПАНДЕМИИ

RELIGIOUS INSTITUTIONS AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS: THE CHALLENGE OF THE PANDEMIC

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-547-558

Научная статья / Research article

Социально-политические последствия пандемии для Русской православной церкви: раскрытие внутреннего потенциала гражданской активности и социального служения

Р.Н. Лункин

Институт Европы Российской академии наук
Российская Федерация, 125009, Москва, ул. Моховая, 11/3.
romanlunkin@gmail.com

Аннотация. Проведен анализ социальных и политических последствий пандемии для Русской православной церкви в контексте реакции различных европейских церквей на введение карантина и критики в адрес православия внутри России. Автором использованы структурно-функциональный и институциональный подходы к оценке деятельности РПЦ, проанализированы масс-медиа и публичные высказывания священнослужителей. Роль российского православия в рамках кризиса, связанного с борьбой с коронакризисом, рассматривается в рамках статьи через призму теории постсекуляризации. Автор акцентирует внимание на особом значении религии в современном обществе и росте ее политизации. Сделан вывод, что Православная церковь проявила себя в ходе борьбы с коронавирусом как национальный гражданский институт, где могут быть представлены полярные взгляды, а приходская активность ведет к формированию демократического сообщества, роль и влияние которого еще предстоит оценить. Коронакризис раскрыл внутренний потенциал гражданской активности и социального служения в РПЦ. Аналогичным образом пандемия спровоцировала рост волонтерской активности в околоцерковной и нецерковной среде (среди молодежи и поколения 40-летних), где идеи социальной ответственности за себя и окружающих и значения гражданских прав к 2019 г. стали одними из самых востребованных. Условия самоизоляции также заставили духовенство бороться за свою паству и заново переосмысливать роль церкви в обществе и в цифровом пространстве.

Ключевые слова: Православие, Русская церковь, пандемия, религиозная политика, социальное служение, миссия

© Лункин Р.Н., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

История статьи: Поступила в редакцию 03.08.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: Лункин Р.Н. Социально-политические последствия пандемии для Русской православной церкви: раскрытие внутреннего потенциала гражданской активности и социального служения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 547–558. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-547-558

Social and Political Consequences of the Pandemic for the Russian Orthodox Church

Roman N. Lunkin

The Institute of Europe, Russian Academy of Sciences
11/3, Mokhovaya St, Moscow, 125009, Russian Federation
romanlunkin@gmail.com

Abstract. In the article analyzed the social and political consequences of pandemic of coronavirus for the Russian Orthodox Church in the context of the reaction of different European churches on the quarantine rules and critics towards the church inside Russia. The author used the structural-functional and institutional approaches for the evaluation of the activity of the Russian Orthodox Church, was analyzed the sources of mass-media and the public claims of the clergy. In the article was made a conclusion that Orthodox Church expressed itself during the struggle with coronavirus as national civic institute where could be represented various even polar views. Also the parish activity leads to the formation of the democratic society affiliated with the Church and the role of that phenomenon have to be explored in a future. The coronacrisis makes open the inner potential of the civic activity and different forms of the social service in Russian Church. In the same time pandemic provoked the development of the volunteer activity in the around-church environment and also in the non-church circles among the young people and the generation of 40th age where the idea of the social responsibility for themselves and people around and the significance of the civil rights was one of the popular ideas till 2019. The conditions of the self-isolation also forced the clergy to struggle for their parishioners and once again renovate the role of the church in the society and in the cyber space.

Keywords: Orthodoxy, Russian Church, pandemic, religious policy, social service, mission

Article history: Submitted on 03.08.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Lunkin R.N. Social and Political Consequences of the Pandemic for the Russian Orthodox Church. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 547–558. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-547-558

Введение

Православная реакция на введение санитарных норм и трактовку вируса как «духовного возмездия» была подвергнута резкой критике в российских и западных масс-медиа. Газета «Вашингтон пост» с возмущением писала о том, что в разгар болезни православные продолжают целовать иконы¹. В украинской и

¹ Russia's coronavirus cases rising, but the Orthodox church holds to traditions such as kissing icons. Washington post. March 26, 2020. URL: https://www.washingtonpost.com/world/europe/russia-coronavirus-orthodox-church/2020/03/26/5a6635a6-6ab2-11ea-b199-3a9799c54512_story.html (accessed: 31.07.2020).

также западной прессе в распространении болезни была обвинена Украинская православная церковь Московского патриархата и в частности монахи Киево-Печерского монастыря². В России в целом ряде регионов журналисты и чиновники стремились найти нарушения карантина именно в церковной среде. В социальных сетях даже смерти священнослужителей от болезней были использованы для критики в отношении Русской православной церкви (РПЦ). Появились упрощающие ситуацию трактовки роли церкви как источника конфликтов и разделений в российском обществе [1]. Однако обращение к фактам и к более широкому европейскому контексту деятельности христианских церквей в ходе пандемии говорит о других процессах. В более общем смысле религия, как и прежде, отражает представления и чаяния людей. В более конкретном случае РПЦ весь период карантина и самоизоляции показал бурное внутреннее развитие российского православия как гражданского института с естественным плюрализмом мнений. Между тем именно эта реальность оказалась непонятной и немыслимой для значительной части общества.

Ковид-солидарность

Большая часть епископата РПЦ во главе с патриархом Кириллом сразу поддержала государственную политику по борьбе с коронавирусом, а заявления главы церкви во многом повторяли принципиальные рекомендации основных источников указаний: президента В.В. Путина, мэра Москвы С.С. Собянина и Роспотребнадзора на федеральном и региональном уровнях. В этом отношении руководство Московской патриархии следовало общемировому тренду. Религиозные лидеры в разных странах мира восприняли пандемию как общую беду, с которой надо бороться жесткими и непривычными санитарными мерами. Политика самоизоляции и карантина была поддержана всеми христианскими конфессиями. Глава Католической церкви папа Франциск собственным примером показал, каково это служить на пустой площади св. Петра без прихожан, а Конференция католических епископов Италии приняла решение закрыть двери храмов для верующих. Такие же решения были приняты и в Англиканской церкви, и различных протестантских союзах, и в православных церквях в Европе и в США.

Европейская комиссия выпустила свои рекомендации по борьбе с вирусом 18 марта 2020 г. В них, в частности, предлагалось закрыть религиозные объекты, включая церкви, и приостановить все публичные религиозные мероприятия³. Уже 11 марта 2020 г. Конференция европейских церквей, объединяющая десятки организаций разных конфессий, объявила о закрытии всех собраний и мероприятий. 20 марта европейские церкви призвали к

² Kyiv Church Becomes A Pandemic Hotspot After Defying Quarantine. Forbes. Apr 14, 2020. URL: <https://www.forbes.com/sites/katyagorchinskaya/2020/04/14/kyiv-church-becomes-a-pandemic-hotspot-after-defying-quarantine/#17ff148b6388> (accessed: 31.07.2020).

³ COVID-2019. EU recommendations for community measures. 18 March 2020. URL: https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/covid19_-_eu_recommendations_for_community_measures_v2_1.pdf (accessed: 31.07.2020).

совместной молитве и размышлениям: «Мы нуждаемся в том, чтобы физически быть в отдалении друг от друга, но мы также нуждаемся в социальной солидарности»⁴. Комиссия епископатов Европейского союза и Конференция европейских церквей в декларации от 2 апреля высоко оценили действия европейцев во время кризиса и призвали политиков работать «в духе сопереживания и демократии». Примечательно, что в качестве особой ценности в заявлениях церковных ассоциаций выступают сам «европейский проект» и «общеевропейские ценности». Происходит это в то время, когда сами эти понятия рассыпаются, а Евросоюз подвергается критике за неэффективность в ходе борьбы с вирусом. Церкви, наоборот, призывают: «Нельзя капитулировать перед страхом и национализмом»⁵.

Практически синхронно со всеми европейскими церквями Синод РПЦ 11 марта 2020 г. принял заявление о необходимости профилактических мер в связи с коронавирусной инфекцией. 24 марта 2020 г. управляющий делами Московской патриархии митрополит Воскресенский Дионисий направил всем епископам на территории РФ циркулярное письмо о принятии мер по противодействию угрозе распространения коронавирусной инфекции⁶.

Поведение РПЦ и постепенное изменение ее позиции вполне сравнимо с тем, как вели себя в данной ситуации другие европейские христианские церкви ранее (считается, что Россию пандемия затронула на месяц позже). Глава ОВЦС митрополит Иларион в своих выступлениях резонно отмечал, что, в отличие от Италии, Франции, Испании, в России пока не введен режим полного карантина, а поэтому совсем храмы закрывать РПЦ не будет.

Патриарх Кирилл сказал свое слово во время проповеди в Неделю 4-ю Великого поста после литургии в Храме Христа Спасителя 29 марта (храм был также почти пуст). Глава РПЦ заявил, что, как и преп. Мария Египетская, которая молилась в пустыне, вполне можно прожить и без храма, без публичного богослужения. Патриарх явно приводил этот пример для тех ревнителей церкви, которые не желали подчиняться властям, а хотели спастись молитвой, соблюдая все великопостные службы. Глава РПЦ говорил достаточно эмоционально, в том же духе, в каком выступали и представители власти, угрожавшие гражданам соблюдать самоизоляцию⁷. 3 апреля, после второго выступления президента В. Путина (2 апреля), патриарх Кирилл издал более краткое послание, которым подтвердил правомочность самоизоляции с

⁴ COVID-19: CEC calls on churches to stay united in prayers. March 20, 2020. URL: <https://www.ceceurope.org/covid-19-cec-calls-on-churches-to-stay-united-in-prayers/> (accessed: 31.07.2020).

⁵ Европейские Церкви: солидарность перед лицом угрозы Covid-19. Русская служба Радио Ватикана. 02/04/2020. URL: <https://www.vaticannews.va/ru/church/news/2020-04/evropejskie-cerkvi-solidarnost-pered-licom-ugrozy-covid-19> (дата обращения: 31.07.2020).

⁶ Циркулярное письмо о принятии мер по противодействию угрозе распространения коронавирусной инфекции. 24 марта 2020 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5612227> (дата обращения: 31.07.2020).

⁷ Патриаршая проповедь в Неделю 4-ю Великого поста после Литургии в Храме Христа Спасителя. 29 марта 2020 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5613859> (дата обращения: 31.07.2020).

духовной точки зрения и благословил в данных условиях «подвиг неотлучного пребывания в своих жилищах»⁸.

Подобное безоговорочное восприятие строгих мер светских властей для ограничения заражения опасной и малознакомой болезнью стало проявлением социальной солидарности со стороны христианских церквей. Большинство из них так или иначе привыкли ставить интересы общества выше своих собственных в условиях секулярного XX в. Кроме того, осознание ценности человеческой жизни является неотъемлемой частью христианского богословия (которое и стало источником либеральной концепции прав и достоинства человека).

Социальное служение РПЦ стало также проявлением общественной солидарности в ходе пандемии и одной из сфер, в которых церковные активисты проявили себя наиболее эффективно [2]. Согласно отчетам Отдела по социальному служению и благотворительности РПЦ, в России и других странах (имеются в виду страны СНГ и епархии в Европе) действует более 100 горячих линий, 100 добровольческих служб, привлечено 7 тысяч добровольцев, а центры поддержки семьи помогают 19 тыс. подопечных. В онлайн-режиме представители отдела обучают социальных работников в епархиях. На сайте службы «Милосердие», которая является составной частью отдела, во время сбора средств на продуктовую помощь было собрано около 7 млн рублей – эти средства были перераспределены между 27 епархиями⁹.

Данная статистика чрезвычайно важна для того, чтобы представить себе реальный социальный потенциал церкви, которую вполне можно назвать неформальной потестарной структурой, которая в кризисной ситуации способна заменить собой государство [3]. Возможности РПЦ являются сочетанием «малых дел» с широким распространением их по всей России и с наличием существующих почти в каждом регионе страны гражданских инициатив, околоцерковных НКО, молодежных клубов и сообществ волонтеров.

Цифровизация

Церковная среда ответила на вызов цифровизации самыми разнообразными способами. Оказалось, что многие приходы, монастыри и внутрицерковные сообщества давно и успешно используют виртуальные каналы общения и распространения информации. Собственно, именно через социальные сети критики карантина и самоизоляции (например, движение «Сорок сороков» в своем Telegram-канале) говорили об опасности «цифрового концлагеря», находясь по существу в нем самом.

По мере необходимости, поскольку прихожане не смогли принимать участие в богослужениях, сформировалась определенная виртуальная практика

⁸ Патриаршее послание Преосвященным архипастырям, священнослужителям, монашествующим и мирянам епархий на территории России. 3 апреля 2020 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5616517> (дата обращения: 31.07.2020).

⁹ Церковь передает продукты нуждающимся по всей стране. Diaconia.Ru. 13.07.2020. URL: <http://www.diaconia.ru/-v-v-eparkhiyakh-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-v-rossii-i-za-granicej-rastet-chislo-obrashhenij-za-produktovoj-pomoshhyu> (дата обращения: 31.07.2020).

молитвы, службы и взаимодействия верующих с духовенством. Многие священники проявили себя как видеоблогеры, другие посвятили себя общению в социальных сетях, в том числе сбору пожертвований на содержание храмов и за виртуальные записки «за здоровье» и «за упокой» (к примеру, в Фейсбуке люди в комментариях к посту батюшки пишут, кого надо помянуть. Обычно один пост «за здоровье», другой «за упокой», чтобы не запутаться в комментариях к одному посту). Таким образом, сложилась не только цифровая приходская практика с трансляциями служб онлайн, но и виртуальная миссия [4].

Еще в начале пандемии казалось, что протестантские и католические церкви намного больше подготовлены к жизни в условиях отсутствия очного живого богослужения, чем православные, но православие в самых разных странах проявило себе не менее активно [5].

Католическая церковь в России сразу после введения карантина, вслед за папой Франциском, перешла на режим самоизоляции и трансляций месс онлайн. Глава Архиепархии Божией Матери в Москве архиеп. Павел Пецци регулярно выступал с обращениями и краткими видеокomментариями, которые широко распространялись в сетях. Пасторы баптистов, адвентистов, евангелистов и пятидесятников также заполнили интернет-пространство новыми проповедями и трансляциями, которые и до пандемии были обычным делом для всего евангельского сообщества. Отличное от католиков и православных восприятие Евхаристии (причастия Тела и Крови Христовых) позволило протестантам начать споры по поводу того, можно ли освящать хлеб и вино в домашних условиях перед экраном монитора, когда все молятся онлайн.

В православной среде в социальных сетях обсуждалась идея раздачи верующим преждеосвященных даров, чтобы после виртуальной службы они могли причаститься сами у себя дома. Однако большой поддержки идея виртуальной литургии не нашла: на уровне РПЦ были предписаны строгие меры по дезинфекции во время причастия, в ограниченном масштабе было разрешено готовить причастие для каждого в отдельности, то есть причащаться, получая причастие (хлеб (Тело), который обмакнули в вино (Кровь)) из рук в рот или в руки, не из общей чаши и без использования ложки (по образцу литургии апостола Иакова¹⁰). Многие верующие находили способы посетить ту или иную церковь, учитывая, что не во всех регионах и районах нормы изоляции соблюдались одинаково, но также следили и за трансляциями и обсуждали Евангелие в зум-конференциях.

Ковид-диссидентство

Конфликтный потенциал в отношениях РПЦ и государства стал накапливаться не в силу противодействия церкви санитарной политике властей, а из-за постепенного понимания того, что жесткие меры не всегда соразмерны и

¹⁰ Митрополит Павел объяснил, почему уговаривает верующих не идти в церковь. Sputnik. 14.04.2020. URL: <https://sputnik.by/video/20200414/1044445933/Mitropolit-Pavel-obyasnil-pochemu-ugovarivaet-veruyuschikh-ne-idi-v-tserkov.html> (дата обращения: 31.07.2020).

нарушают права и свободы человека. Гражданское общество в Европе и в США по мере жизни в условиях карантина также приходило к выводу, что государство может злоупотреблять своей властью и стремлением к абсолютному контролю над людьми [6]. В странах Евросоюза уже в июне-июле прокатилась целая волна выступлений против режима карантина (или его введения снова – в ожидании второй волны), от Испании до Сербии. В 40 американских штатах прошли демонстрации домохозяек, фермеров, безработных с требованием отмены карантина.

В России публично об ущемлении своих прав заявили верующие. В конце июля 2020 г. религиозные организации поддержал Совет по правам человека при Президенте РФ. В своем докладе Совет охарактеризовал сложившуюся во время борьбы с вирусом ситуацию как дискриминацию в сфере религии. По мнению Совета, местные власти и Роспотребнадзор не имели права запрещать проведение богослужений¹¹ (это могли сделать только сами религиозные деятели), не имели права устанавливать санитарные нормы, препятствующие проведению служб, не имели права проводить медосмотры священнослужителей. В итоге Совет призвал к «содержательному диалогу» государства и религиозных организаций¹². Идентичную позицию занял ранее Совет Европы – в его рекомендациях сказано, что ограничения собрания верующих приводят к спорам и по сути к нарушению баланса между принуждением и предупреждением¹³.

Фактически запрет проводить открытые публичные богослужения исходил не от патриарха Кирилла, а от управляющего делами Московской патриархии митрополита Дионисия, и запрет распространялся только на Москву и Московскую область¹⁴. В других регионах епископы самостоятельно принимали решения. На Пасху храмы были открыты в 43 из 85 регионов России¹⁵.

Естественным образом в церковной среде возникли различные интерпретации действий священноначалия. Епископ Великолукский Сергей (Булатников) распространил информационное письмо от 13 апреля, в котором подчеркивалось, что контролирующим органам необходимо отвечать, что никто

¹¹ Совет по правам человека отметил только три региона, где губернаторы прямо установили запрет на посещение религиозных объектов или приостановили их работу: Петербург, Рязанская и Амурская области.

¹² Доклад «Уроки эпидемии с точки зрения соблюдения прав и свобод человека и гражданина» (Москва, 2020). URL: <http://president-sovet.ru/documents/read/687/> (дата обращения: 31.07.2020).

¹³ Respecting democracy, rule of law and human rights in the framework of the COVID-19 sanitary crisis. A toolkit for member states. SG/Inf(2020)11, 7 April 2020. URL: <https://rm.coe.int/sg-inf-2020-11-respecting-democracyrule-of-law-and-human-rights-in-th/16809e1f40> (accessed: 31.07.2020).

¹⁴ Циркулярное письмо митрополита Воскресенского Дионисия от 11 апреля 2020 года. 11 апреля 2020 г. // Patriarchia.RU. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5620438> (дата обращения: 31.07.2020).

¹⁵ В большинстве регионов церкви не стали закрывать для прихожан на Пасху // РБК. 16.04.2020. URL: <https://www.rbc.ru/politics/16/04/2020/5e9715289a79475afe6558ea> (дата обращения: 31.07.2020).

храмы не закрывал, что верующие имеют конституционное право собираться. Рекомендовалось не подписывать никакие бумаги от представителей Роспотребнадзора (такого рода рекомендации были и в других епархиях). В некоторых епархиях епископы игнорировали предписания властей до последнего. Противостояние мэра и епископа в Ельце (Липецкая область) привело к тому, что в Великую Субботу Воскресенский кафедральный собор в Ельце был опечатан, а служба в нем запрещена. Епископ Максим в своей проповеди в YouTube канале «Елецкая епархия» обвинил власти в том, что они сочли храмы более грязными, чем автобусы и очереди в магазинах, но «мы не грязные».

Именно категоричность властей (в Санкт-Петербурге, в Ханты-Мансийском округе и ряде других регионов), потребовавших по сути закрыть доступ в «культовые сооружения», приводила к конфликту. Юридическая служба РПЦ, в частности, изначально (26 марта) обвинила губернатора северной столицы А. Беглова в превышении полномочий и нарушении свободы совести и Конституции РФ¹⁶ (да и Югорская епархия отказалась закрывать храмы). 28 марта верующих не пустили на службу в храм Спаса-на-Крови, а настоятель храма секретарь Санкт-Петербургской епархии протоиерей Сергей Куксевич, стоя на крыльце церкви, сделал заявление о «преступной власти, запрещающей в тяжелое время самое главное – молитву». Однако затем (13 апреля) Петербургская митрополия сама предписала проводить службы без прихожан¹⁷.

Власти должны были в согласовании с религиозными организациями предусмотреть и единичное посещение храмов людьми, и визиты священников к людям, находящимся в самоизоляции. Епископ Орский и Гайский Ириней, к примеру, указал, что больных могут посещать только он сам и два иеромонаха, а не женатые священники, у которых есть семьи. 17 апреля патриарх Кирилл призвал допустить подготовленных священников-монахов в инфекционные отделения больниц в Москве. Московские власти, например, не предусмотрели исключений для священнослужителей, когда 15 апреля в столице были введены спецпропуска (только позднее пропуска стали выдавать по спискам, представленным РПЦ).

Обострились также социально-экономические проблемы расслоения среди духовенства РПЦ. В социальных сетях появились обвинения в том, что архиереи намерены собрать налоги с настоятелей приходов, несмотря на отсутствие пожертвований. В то же время поставленные патриархом Кириллом епископы небольших епархий, а таких в РПЦ более ста, оказались в трудном положении. Среди архиереев особенно выделился митрополит Псковский Тихон (Шевкунов), который не только освободил священников от налогов, но и за счет жертвователей финансово поддержал их семьи. Патриарх Кирилл

¹⁶ РПЦ считает, что запрет на посещение храмов Петербурга противоречит Конституции. Интерфакс-Религия. 26 марта 2020 года. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=74536> (дата обращения: 31.07.2020).

¹⁷ Вышло обращение митрополита Варсонофия о порядке служения в храмах. 16.04.2020. URL: <http://mitropolia.spb.ru/news/mitropolit/?id=176444> (дата обращения: 31.07.2020).

21 апреля 2020 г. призвал власти временно освободить церковь от уплаты коммунальных платежей. 15 мая 2020 г. Московская патриархия при поддержке жертвователей выделила материальную помощь священникам и вдовам клириков Москвы.

Внутри РПЦ в связи с истерикой и страхами вокруг коронавируса новое дыхание получило фундаменталистское консервативное направление. Его представители как прямо выступают за игнорирование закрытия храмов (но не против санитарных норм), так и косвенно присоединяются к ковид-диссидентству (к примеру, в Карелии сам митрополит Константин (Горянов) публично заявил, что бороться лучше бы не с COVID-19, а со СПИДом). Основными идеями консерваторов являются конспирология вокруг коронавируса (создание мирового правительства и т. д.) и борьба с цифровизацией как «печатью Антихриста». Такие публикации появлялись на портале «Русская народная линия»¹⁸ и портале и телеканале «Царьград»¹⁹, где был даже составлен рейтинг самых безбожных и самых богобоязненных властей. «Безбожников» возглавили губернаторы Республики Алтай и Петербурга, которые решили закрыть храмы без обращения к верующим и к епископу. Поддержали верующих, хотя и призвали не посещать богослужения, губернаторы Мурманской, Челябинской, Тверской, Белгородской областей²⁰.

Негативная реакция на решение властей просто «закрыть храмы», часто безо всяких оговорок, затронула священнослужителей самых разных взглядов. Вот лишь некоторые характерные примеры эмоциональной реакции православных в «Фейсбуке»:

Сотрудник Синодального отдела религиозного образования и катехизации РПЦ иеромонах Геннадий (Войтишко): «Церковь не может жить без Литургии, без Евхаристии... Я совершенно не понимаю, как можно прекратить ее совершение даже под предлогом вируса».

Журналист и бывший сотрудник Информационного отдела РПЦ Сергей Болотов: «Емельян Ярославский вертится в гробу от зависти. <...> Патриархия сдалась».

Иеромонах Феодорит Сеньчуков: «Потому что нынешняя власть – это власть безбожная. Власть сатанинская. И это ответ всем, кто упрекал Церковь в сращении с государством. Вот государство и показало, какие у них на самом деле скрепы, пахнущие серой...».

¹⁸ *Василик В.* Эпидемия страха страшнее коронавируса. К верящему человеку зараза не прилипает, или Почему надо позволить верующим достойно отпраздновать Пасху. Русская народная линия. 17.04.2020. URL: https://ruskline.ru/news_rl/2020/04/17/epidemiya_straha_strashnee_koronavirusa (дата обращения: 31.07.2020).

¹⁹ *Малофеев К.* Электронный концлагерь: «Большой брат» получил доступ к личной информации русских. Это конец? // Царьград. 02.04.2020. URL: https://tsargrad.tv/news/jelektronnyj-konclager-bolshoj-brat-poluchil-dostup-k-lichnoj-informacii-russkih-jeto-konec_245704 (дата обращения: 31.07.2020).

²⁰ Пасхальный рейтинг. Царьград. 18.04.2020. URL: https://tsargrad.tv/articles/pashalnyj-rejting_248804 (дата обращения: 31.07.2020).

Одним из главных диссидентов, выступающих за сохранение богослужebной жизни, стал популярный консервативный проповедник (переехавший в Москву из Киева после Евромайдана) прот. Андрей Ткачев: «Закрывают от коронавируса не храмы, а публичные дома».

Символом церковной позиции в масс-медиа все равно стал маргинальный деятель – бывший схиигумен Сергей Романов, бывший уголовник, лишенный сана, призывавший нарушать санитарные нормы, требовавший отставки патриарха и Путина (как и члены группы «Pussy Riot» в 2012 г.). Чем больше сами православные называли Романова «сектантом», тем более этот сектантский образ переносился на саму РПЦ.

Русскому православию удалось избежать целого ряда крайностей, которые появились в других поместных православных церквях. Синод Молдавской православной церкви, которая является составной частью РПЦ, обратился к властям с призывом, чтобы прививки против вируса были добровольными, так как существует опасность введения чипов в организм человека и контроля людей через технологии 5G. Случаи неповиновения властям возникали среди священников на регулярной основе в Греции и Черногории на волне критики национальных правительств со стороны религиозных деятелей.

Христианские деятели в других странах выступали примерно так же, как и российские епископы. Например, несмотря на решение Святого Престола о закрытии храмов, генеральный викарий Рима кардинал Анджело де Донатис позднее вынужден был изменить свой декрет под давлением движения «Христос на карантине» – в Риме были открыты приходские церкви, у которых есть постоянная община²¹. Таким же образом, митрополит Псковский Тихон (Шевкунов) одним из первых епископов РПЦ принял решение совместно с властями открыть церкви и проводить службы на открытом воздухе. Одним из самых ярких моментов карантина в США стало противостояние православных и евангелистов с властями в Калифорнии. Губернатор Гэвин Ньюсам издал указ о запрете хорового пения в церквях. Католическая конференция Калифорнии поддержала это распоряжение, а баптисты, пятидесятники и православные выступили против²².

Диссидентство верующих и их лидеров по отношению к политике по ограничению религиозной жизни естественно, так как затрагивает само существо и смысл церковной жизни. Когда власти фактически запрещают проводить богослужения, христианские церкви начинают действовать на основании своей собственной логики, которая часто становится непонятной обществу. Приоритетом для верующих становится сохранение религиозной идентичности [7]. В

²¹ Rome churches remain open after Catholics rail against ‘Christ in quarantine’. Reuters. MARCH 13, 2020. URL: <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-italy-churches-idUSKBN2101JC> (accessed: 31.07.2020).

²² Archbishop: California church singing ban reminiscent of ‘persecutions in the USSR’. BY REV. BEN JOHNSON • JULY 14, 2020. URL: <https://blog.acton.org/archives/116642-archbishop-california-church-singing-ban-reminiscent-of-persecutions-in-the-ussr.html> (accessed: 31.07.2020).

определенной степени реакция церквей на ограничительные меры показала, что религия в современном мире не сдает свои позиции [8], а у секуляризации религиозного сознания есть свои пределы.

Заключение

Коронакризис раскрыл внутренний потенциал гражданской активности в РПЦ [9]. Аналогичным образом пандемия спровоцировала рост волонтерской активности в околоцерковной и нецерковной среде (среди молодежи и поколения 40-летних), где идея социальной ответственности за себя и окружающих, значения гражданских прав, к 2019 г. стала одной из самых востребованных²³. Условия самоизоляции заставили духовенство бороться за свою паству и заново переосмысливать роль церкви в обществе и цифровом пространстве. Кризис не стал «волшебным средством», оживившим РПЦ. Многообразие православных форм взаимодействия с обществом стало промежуточным итогом того социального развития, становления приходов и смены поколений духовенства, которые проходили с конца 2000-х гг., еще до прихода к власти патриарха Кирилла, и продолжают до сих пор [10]. Православная церковь проявила себя в ходе борьбы с коронавирусом как национальный гражданский институт, где могут быть представлены полярные взгляды, а приходская активность ведет к формированию демократического сообщества, роль и влияние которого еще предстоит оценить.

Библиографический список

- [1] *Узланер Д.* Постсекулярный поворот: как мыслить о религии в XXI веке. М.: Издательство Института Гайдара, 2020.
- [2] *Семенов И.С.* Гражданская солидарность и самоорганизация против коронавируса. Актуальные комментарии. 15.05.2020. ИМЭМО РАН. URL: <https://www.imemo.ru/publications/relevant-comments/text/grazhdanskaya-solidarnosty-i-samoorganizatsiya-protiv-koronavirusa> (дата обращения: 27.08.2020).
- [3] *Кузнецов В.А.* Дальше от свободы, ближе к справедливости? 10 июля 2020. РСМД. URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/dalshe-ot-svobody-blizhe-k-spravedlivosti/> (дата обращения: 27.08.2020).
- [4] *Лункин Р.Н.* Механизмы религиозной реакции на пандемию коронавируса // Научно-аналитический вестник ИЕ РАН. 2020. № 2. DOI: [dx.doi.org/10.15211/vestnikieran22020104109](https://doi.org/10.15211/vestnikieran22020104109)
- [5] *Шиманская О.К.* Социальная деятельность Православной церкви Румынии на фоне борьбы с коронавирусом // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2020. № 3. DOI: [dx.doi.org/10.15211/vestnikieran32020101107](https://doi.org/10.15211/vestnikieran32020101107)
- [6] *Громько Ал.А.* Коронавирус как фактор мировой политики // Научно-аналитический Вестник Института Европы РАН. 2020. № 3. С. 4–13. URL: DOI: [dx.doi.org/10.15211/vestnikieran22020413](https://doi.org/10.15211/vestnikieran22020413)
- [7] *Мчедлова М.М.* Религиозная и конфессиональная идентичность // Идентичность: личность, общество, политика: энциклопедическое издание / отв. ред. И.С. Семенов. М.: Весь Мир, 2017. С. 334–338.

²³ Дмитриев М., Никольская А., Черепанова Е. Становление нового общественного консенсуса и его внутренние противоречия. 15 июля 2019 г. Фонд «Либеральная Россия». URL: <http://liberal.ru/articles/7390> (дата обращения: 31.07.2020).

- [8] Европа между трех океанов: монография / под общ. ред. Ал.А. Громыко и В.П. Федорова. М.: ИЕ РАН: Нестор-История, 2019. С. 471–490.
- [9] Митрофанова А.В. Социальная работа православных некоммерческих организаций: направления, цели, типология // Гуманитарные науки. Вестник Финнуниверситета. 2013. № 1. С. 32–43.
- [10] Степашина Т.Н., Лункин Р.Н. Русское православие: первые шаги волонтерского служения // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2018. № 2. С. 229–237.

References

- [1] Uzlaner D. *Post-Secular Turn. How to Think about Religion in the Twenty-First Century*. Moscow: Gaidar Institute Press; 2020. (In Russ.).
- [2] Semenenko I.S. *The Civil Solidarity and the Self-Organization against Coronavirus*. Actual Commentaries. 05.05.2020. IMEMO RAN. URL: <https://www.imemo.ru/publications/relevant-comments/text/grazhdanskaya-solidarnosty-i-samoorganizatsiya-protiv-koronavirusa>. Accessed: 31.07.2020. (In Russ.).
- [3] Kuznecov V.A. *Far from the Freedom, close to the Justice?* 10 July 2020. RSMD. URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/dalshe-ot-svobody-blizhe-l-k-spravedlivosti/>. Accessed: 31.07.2020. (In Russ.).
- [4] Lunkin R.N. The Mechanisms of the Religious Reaction on the Pandemic of the Coronavirus. *Scientific and Analytical Herald of the Institute of Europe RAS*. 2020; 2. DOI: [dx.doi.org/10.15211/vestnikieran22020104109](https://doi.org/10.15211/vestnikieran22020104109) (In Russ.).
- [5] Shimanskaya O.K. Social Activity of the Orthodox Church of Romania in the Context of the Struggle with the Coronavirus. *Scientific and Analytical Herald of the Institute of Europe RAS*. 2020. № 3. DOI: [dx.doi.org/10.15211/vestnikieran32020101107](https://doi.org/10.15211/vestnikieran32020101107) (In Russ.).
- [6] Gromyko Al.A. Coronavirus as a Factor of the Global Policy. *Scientific and Analytical Herald of the Institute of Europe RAS*. 2020; Vol. 3: 4–13. DOI: [dx.doi.org/10.15211/vestnikieran22020413](https://doi.org/10.15211/vestnikieran22020413) (In Russ.).
- [7] Mchedlova M.M. Religious and Confessional Identity. *Identity: Person, Society, Policy. Encyclopedia*. Ed. I.S. Semenenko. M.: Ves' Mir; 2017. p. 334–338. (In Russ.).
- [8] *Europe between three Oceans*. Monography. Ed. Al.A. Gromyko, V.P. Fedorov. M.: IE RAN: Nestor-Istoriya; 2019. p. 471–490. (In Russ.).
- [9] Mitrofanova A.V. The Social Work of the Orthodox Non-government Organizations: the Trends, Goals, Typology. *Humanitarian Sciences. The Herald of the Financial University*. 2013; 1: 32–43. (In Russ.).
- [10] Stepashina T.N., Lunkin R.N. The Russian Orthodoxy: the First Steps of the Volunteer Service. *Scientific and Analytical Herald of the Institute of Europe RAS*. 2018; 2: 229–237. (In Russ.).

Информация об авторе:

Лункин Роман Николаевич – доктор политических наук, заместитель директора Федерального государственного бюджетного учреждения Институт Европы Российской академии наук (ORCID: 0000-0002-4312-4228) (e-mail: romanlunkin@gmail.com).

Information about the author:

Roman N. Lunkin – Doctor of Sciences (Politics), Deputy Director, Institute of Europe Russian Academy of Sciences (ORCID: 0000-0002-4312-4228) (e-mail: romanlunkin@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-559-578

Научная статья / Research article

Государственно-конфессиональные отношения в России в условиях пандемии: вызовы и ответы

Ю.М. Почта

Российский университет дружбы народов
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6
pochta_yum@pfur.ru

Аннотация. В статье рассматривается влияние пандемии коронавируса на риторику российских представителей традиционных религий (ислама и православия). В качестве контекста этого процесса автор определяет происходящие в обществе противоречивые тенденции: доверия/недоверия государству и религиозным институтам; усиления/ослабления рационализма и доверия науке, в частности медицине. В качестве методологии автором использована концепция «биополитики» Мишеля Фуко, концепция «антропоцентрического авторитаризма» Дэвида Чэндлера, концепция кризиса «господствующей глобализации» Жана Бодрийера. В целом, по мнению автора, несмотря на проявления фундаментализма в православии, религиозные деятели поддержали позицию государства по осуществлению карантина и ограничению доступа верующих в храмы, не отвергали научное объяснение пандемии, исходили из представлений о социальной ответственности церкви, общественной солидарности, общей судьбы всего населения России. Вместе с тем традиционным религиозным структурам предстоит в ситуации неопределенно долгой пандемии и связанного с ней экономического кризиса найти срединный путь между модернистами и фундаменталистами в своих рядах, а также выработать собственную позицию по отношению к неизбежному усилению контроля государства над гражданами.

Ключевые слова: пандемия, религия, Россия, коронавирус, общество, ислам, православие, мифология, фундаментализм

История статьи: Поступила в редакцию 01.08.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: Почта Ю.М. Государственно-конфессиональные отношения в России в условиях пандемии: вызовы и ответы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 559–578. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-559-578

Благодарности: Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ – ЭИСИ № 20-011-31777 «Религиозные институты в эпоху общественных потрясений: стратегии, трансформация легитимации, ожидания общества».

© Почта Ю.М., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

State-Confessional Relations in Russia in a Pandemic: Challenges and Answers

Yuri M. Pochta

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St, Moscow, 117198, Russian Federation
pochta_yum@pfur.ru

Abstract. The article discusses the impact of the coronavirus pandemic on the rhetoric of Russian representatives of traditional religions (Islam and Orthodoxy). As a context of this process, the author defines the contradictory trends taking place in society: trust / distrust of the state and religious institutions; strengthening / weakening of rationalism and trust in science, in particular medicine. The author used the concept of “biopolitics” by Michel Foucault, the concept of “anthropocentric authoritarianism” by David Chandler, the concept of the crisis of “prevailing globalization” by Jean Baudrillard as a methodology. In general, according to the author, despite the manifestations of fundamentalism in Orthodoxy, religious leaders supported the state’s position to quarantine and restrict the access of believers to churches, did not reject the scientific explanation for the pandemic, and proceeded from ideas about the social responsibility of the church, public solidarity, and the general fate of the entire population of Russia. At the same time, in the situation of an indefinitely long pandemic and the associated economic crisis, traditional religious structures have to find a middle path between modernists and fundamentalists in their ranks, as well as develop their own position in relation to the inevitable strengthening of state control over citizens.

Keywords: pandemic, religion, Russia, coronavirus, society, Islam, Orthodoxy, mythology, fundamentalism

Article history: Submitted on 01.08.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Pochta Yu.M. State-Confessional Relations in Russia in a Pandemic: Challenges and Answers. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 559–578. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-559-578

Acknowledgements: The research was supported by the RFBR grant No. 20-011-31777 «Religious institutions in an era of social upheaval: strategies, transformation of legitimacy and society’s expectations».

Введение

Тех, кто интересуется ролью религии в российском постсоветском обществе, несомненно, волнует вопрос о том, как традиционные для нашего общества религии воспримут, переживут, осмыслят пандемию коронавируса. Будет ли эта реакция эсхатологической (на основе фундаменталистских представлений) или модернистской (с поддержкой мнений представителей научной медицины); состоять в поддержке государственных мер по ограничению прав верующих на посещение храмов или будет негативной; связана с преобразованием религиозных институтов (раскол, создание новых сект или церквей, углубление секуляризации) или не изменит существующее положение.

Во многом эту реакцию можно проследить на основе риторики представителей традиционных религий в настоящее время. Разумеется, пандемия не завершилась, политические, экономические и социальные последствия ее не очевидны, но предварительные результаты уже можно подвести и описать наметившиеся тенденции.

Масштаб угрозы, которую пандемия коронавируса представляет для человечества, пока еще не определен. Ясно только, что с такой опасностью человечество до сих пор не сталкивалось. Длительная недооценка опасности со стороны политиков и представителей медицины затем сменилась алармизмом, нагнетанием истерии и отчаяния. Беспомощность власти и разброд мнений среди медиков приводят к кризису доверия не только к институтам власти и господствующей либеральной идеологии, но и к религиозным институтам. Можно предположить, что произойдут изменения в положении религии в обществе.

В статье нами сделана попытка изучить особенности данного процесса в России через анализ риторики представителей ислама и православия. Вначале мы осуществим обзор мнений ученых и публицистов о возможном влиянии пандемии на роль религии в мире в целом. Затем рассмотрим предположения о том, изменится ли роль религии в России. Далее проанализируем действия и высказывания представителей российского ислама и православия – их реакцию на пандемию коронавируса и действия властей по введению чрезвычайных мер.

Методология исследования

Применительно к объяснению ситуации пандемии, когда оказался необходимым жесткий государственный контроль за поведением граждан, возможно использование концепции «биополитики» Мишеля Фуко. Согласно этой концепции, взамен «общества власти суверена» в обществе модерна возникает «биовласть», контролирующая тело и разум индивида во всех важнейших сферах жизни общества («дисциплинарного общества модерна») [1]. Однако в нынешней кризисной ситуации оказывается, что власть и общество находятся в одинаково уязвимом положении. Как показывает практика, современное национальное государство в чрезвычайной степени не подготовлено к борьбе с коронавирусом и не способно полностью контролировать тело и разум индивидов. По мнению Бруно Латура, профессора Института политических исследований (Сьянс По, Париж), мы наблюдаем не биополитику Мишеля Фуко, а ее карикатурную форму [2]. Такой подход разделяет и Дэвид Чэндлер, профессор Университета Вестминстера, заявляя, что «реакция на коронавирус по всему миру демонстрирует, что биополитическая критика управления, то есть контроля и манипулирования жизнью как объектом власти, не соответствует сегодняшней кризисной ситуации». Возникают новые формы антропоцентрического авторитаризма, что требует выхода за рамки биополитических представлений. Либеральные свободы в нынешней ситуации угрожают всему обществу, и поэтому государству приходится повсеместно вводить чрезвычайные меры и полномочия, усиливая авторитаризм [3].

С идеей о неизбежности усиления авторитаризма соглашается и Адам Пшеворский, профессор Нью-Йоркского университета. Он признает, что либеральные и демократические ценности, включающие в себя свободу передвижения, свободу собраний и право участвовать в религиозных службах, в

условиях вирусного кризиса отступают под угрозой смерти. Если верна гипотеза, что физическое выживание становится приоритетом, а все остальное теряет значимость, то «различия между режимами, институциональными системами, политическими обстоятельствами и даже личной спецификой политических лидеров должны быстро стираться по мере того, как смерть вступает в свои права. Даже тем, кто уверял, что кризис „чудесным образом“ пройдет, придется прибегнуть к тем же мерам, что и в Китае» [4].

Заметим, что эту тенденцию еще восемнадцать лет тому назад в духе постмодернизма предсказывал Жан Бодрийяр, анализируя последствия террористических атак на США 11 сентября 2001 г. Опираясь на свои представления о кризисе господствующей глобализации, он уже тогда писал о том, что «терроризм, как и вирусы, повсюду. Терроризм проник везде, он следует как тень за системой господства, всегда готовый выйти из тени, подобно двойному агенту... Речь действительно идет... о столкновении господствующей глобализации с самой собой» [5, с. 100, 101]. В результате «либеральная идея, еще новая и свежая, уже начинает умирать в сознании и нравах, и либеральная глобализация будет осуществляться в форме совершенно противоположной: в виде полицейской глобализации, тотального контроля и террора безопасности. Либерализация закончится максимальным принуждением и ограничением и приведет к созданию общества, которое будет максимально приближено к фундаменталистскому» [5, с. 118].

Из вышесказанного можно предположить следующее:

- 1) пандемия заставит переоценить значимость современной глобализации на основе капиталистической цивилизации;
- 2) должен осуществиться критический анализ господствующего радикального либерализма, враждебного гражданственности и демократии;
- 3) необходимо пересмотреть принципы секуляризма и постсекуляризма на основе ценностей сосуществующих в современном мире цивилизаций и традиционных религий;
- 4) идеология общества потребления завела общество в тупик и нуждается в коррекции с использованием традиционных для многих религий норм аскезы и умеренности.

Мнения ученых и публицистов о возможном влиянии пандемии на роль религии в мире в целом

Прежде всего, возникает вопрос – как справляется с пандемией западное общество, руководящее либерально-демократической глобализацией?

Как полагает российский политолог М. Братерский, оно с ней не справилось. Он даже заявляет, что наступил конец истории, но не по Фукуяме, а в форме обесценивания всех идеологий, надо полагать и религиозных. Оказываются сомнительными идеи «безусловности личных свобод и прав, свободы передвижения и выбора места жительства, мобильности в рамках своего государства или в рамках миграционных процессов. На первое место выходят уже

не вопросы политического строя, степени демократичности политической системы, а культурно-цивилизационные факторы» [6].

Анатолий Ливен, профессор Джорджтаунского университета в Катаре утверждает, что пандемия коронавируса ослабляет либеральный оптимизм, подрывает легитимность различных политических режимов, способствует созданию культурной и психологической основы для экстремизма [7].

Более жестко вопрос о состоятельности западного общества ставит российский политолог, профессор Йельского университета (США) Борис Капустин. Он утверждает, что пандемия коронавируса показала глобальную капиталистическую цивилизацию как фантастический блеф. «Наиболее зримо, – пишет он, – характер нашей цивилизации как блефа обнаружился на уровне ее „ценностей“ и „нормативных оснований“. „Единство Европы“, „атлантическая солидарность“, „общие ценности“, „гуманизм“ и все прочее в этом духе оказались жалкими фальшивками на фоне животного эгоистического страха каждого отдельного национального образования за свое сепаратное выживание» [8].

Российский политолог Иван Тимофеев полагает, что, как и всякая критическая ситуация, пандемия повышает востребованность института церкви в обществе, однако вряд ли усиление роли религии окажется фундаментальным. Сейчас ситуация не настолько остра, чтобы радикально изменить отношение общества к церкви¹.

Умеренный оптимизм демонстрирует российский востоковед Алексей Малашенко, исходящий из того, что «принципиальных изменений в связи с пандемией не произойдет. Мир в целом останется таким, каким был до того, однако эпидемия приведет к углублению некоторых уже работающих тенденций, сформировавшихся задолго до появления среди людей нового коронавируса. Одна из этих тенденций – рост влияния религиозного фактора, чему способствуют экономические, психологические и прочие последствия пандемии... Религиозность общества будет нарастать, оставаясь одним из главных факторов общественного бытия. Религия в ее разных интерпретациях будет оказывать все более заметное (хотя и не всегда очевидное) воздействие как на ситуацию в каждом отдельно взятом государстве, так и на формирование мирового порядка².

Большое внимание ученых привлекают конспирологические теории для объяснения глобальных последствий пандемии коронавируса.

Павел Кошкин, научный сотрудник Института США и Канады РАН утверждает, что распространенность теорий заговора в связи с коронавирусом привела к еще одной эпидемии – информационной. Эта информационная эпидемия заразила и представителей некоторых религиозных кругов,

¹ Тимофеев Иван. Как эпидемия коронавируса изменит глобальное общество и мировую политику (9 апреля 2020 г.). URL: https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/comments/kak-epidemiya-koronavirusa-izmenit-globalnoe-obshchestvo-i-mirovuyu-politiku/?sphrase_id=40423858 (дата обращения: 10.06.2020).

² Малашенко Алексей. Национал-популизм – еще не новое средневековье. Как слово Божье отзовется в третьем десятилетии третьего тысячелетия (30.06.2020). URL: https://www.ng.ru/facts/2020-06-30/9_489_populism.html (дата обращения: 10.06.2020).

убежденных в том, что это «власть придумала угрозу коронавируса или просто нагнетает панику, чтобы обогатиться или отвлечь внимание от острых проблем в обществе. Этот „нарратив“ в равной степени применим ко всем государствам»³.

Ряд ученых считают, что, используя пандемию коронавируса как предлог, власть осуществляет превращение антиутопии глобального общества тотального контроля в реальность. Такие, казалось бы, временные меры, как изоляция и карантин, ведут к еще большей глобализации мирового сообщества. Они полагают, что «сегодняшняя ситуация рождает риск соблазна для власти появления сначала «общества дисциплины» на новых принципах, потом «общества тотального контроля» (поведение, передвижение, потребление, здоровье, контакты), а затем и установления «цифровой диктатуры»⁴.

Подводя итоги данного раздела, можно сказать, что ученые и публицисты в целом соглашаются в том, что пандемия сделала очевидным кризис западного общества и его либерально-демократической глобализации, показала обесценивание его идеологии, декларативность прав и свобод. Она резко ослабила либеральный исторический оптимизм, подорвала легитимность различных политических режимов. В результате в разных странах могут одновременно происходить противоречивые процессы: как усиление востребованности института церкви в обществе и усиление религиозности, так и резкое ослабление влияния мировых монотеистических религий. Широко распространены теории заговора, предполагающие, что пандемия является инструментом или поводом для власти (мирового правительства), чтобы превратить в реальность антиутопию глобального общества тотального контроля. Можно представить, что такие светские теории заговора могут только усилить эсхатологические настроения среди фундаменталистски настроенных религиозных деятелей и верующих.

Мнения ученых и публицистов о возможном влиянии пандемии на роль религии в России

Высказывается предположение, что традиционные «гармоничные» отношения церкви и государства в современной России поставлены под угрозу современной ситуацией⁵.

³ Кошкин Павел. Коронавирус в умах: как пандемия превратилась в информационную эпидемию и как с ней бороться (8 апреля 2020 г.). URL: <https://russiancouncil.ru/analytcs-and-comments/analytcs/koronavirus-v-umakh-kak-pandemiya-prevratilas-v-informacionnuyu-epidemiyu-i-kak-s-ney-borotsya/> (дата обращения: 10.06.2020).

⁴ Российские политологи считают, что коронавирус усилит глобализацию мира вопреки карантину (31.03.2020 г.). URL: <https://mskgazeta.ru/politika/rossijskie-politologi-schitayut-cto-koronavirus-usilit-globalizaciyu-mira-vopreki-karantinu-4883.html> (дата обращения: 10.06.2020).

⁵ Ученые РАНХиГС во главе с Александром Асмоловым представили обзор антропологических последствий пандемии (21 апреля 2020 г.). URL: https://vogazeta.ru/articles/2020/4/21/psychology/12672-uchenye_ranhigs_vo_glave_s_aleksandrom_asmolovym_predstavili_obzor_antropologicheskikh_posledstviy_pandemii (дата обращения: 10.06.2020).

Так, российский востоковед А. Малашенко полагает, что в России, как и в мире в целом, повышается уровень религиозности. «Но влияние религии на политику вряд ли усилится. Кроме того, религия „монополизирована“ светской властью, церковь находится под государственным контролем, что компрометирует ее в глазах верующих»⁶.

Российский журналист Сергей Чапнин также говорит о неизбежных осложнениях государственно-конфессиональных отношений из-за усиления фундаментализма, которому церковь не уделяла достаточно внимания. Анализируя рост фундаменталистских настроений в современном православии (ковид-диссидентство, конспирология и магический фундаментализм), он ставит вопрос о том, готово ли государство, привыкшее к полной лояльности религиозных деятелей, «продолжать покровительствовать Русской православной церкви, когда внутри нее есть очаг не просто критики, но и попыток организованного сопротивления государственной власти?». «До последнего времени, – пишет он, – Русская православная церковь уклонялась от серьезного разговора о православном фундаментализме, предпочитая говорить об исламском фундаментализме или „фундаментализме вообще“». Он полагает, что в период пандемии коронавируса «патриарх Кирилл утратил влияние на значительную часть Церкви, и его авторитет сильно пошатнулся. Жесткие заявления фундаменталистов в адрес епископата – начало нового этапа в жизни РПЦ, и он не будет безоблачным»⁷.

Православный публицист С.Л. Худиев ищет объяснение всплеску фундаментализма среди части духовенства и верующих в условиях пандемии, исходя из того, что «церковь в нашей стране имеет опыт страшных гонений, когда власть, исповедовавшая воинствующий атеизм, пыталась уничтожить ее физически. Сначала – путем действий, подпадающих под международное определение геноцида, потом, при некотором смягчении режима – путем поражения в правах и жесткой дискриминации. Поэтому эмоционально можно понять тех, кто видит в карантинных запретах санитарных властей антихристианское гонение. Тем более, что реально антихристианские силы, которые хотели бы вновь обратить церкви в овощные склады, воспользовались ситуацией, чтобы решительно заявить о себе»⁸.

Александр Щипков, профессор философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова говорит о другой опасности, подстерегающей российское православие – о стремлении церковных кругов, настроенных либерально, использовать пандемию для радикального реформирования православия. «Вопреки

⁶ Малашенко Алексей. Национал-популизм – еще не новое средневековье. Как слово Божье отзовется в третьем десятилетии третьего тысячелетия (30.06.2020). URL: https://www.ng.ru/facts/2020-06-30/9_489_populism.html (дата обращения: 10.06.2020).

⁷ Чапнин Сергей. Православный фундаментализм. Приведет ли пандемия к расколу РПЦ (29.06.2020 г.). URL: https://carnegie.ru/commentary/82167?fbclid=IwAR2RAPalD2QR4JJrFS160YrvFgGjI2ABSb-43M_W-rKsF1BO1kL2hinmxMk (дата обращения: 10.06.2020).

⁸ Худиев С.Л. Есть ли сейчас в России гонение на церковь? (21.04.2020). URL: <https://radonezh.ru/2020/04/21/est-li-seychas-v-rossii-gonenie-na-cerkov> (дата обращения: 10.06.2020).

усилиям священноначалия, – пишет он, – направленным на формирование у паствы ответственного восприятия происходящего, наблюдаются попытки создать богословскую концептуализацию событий, связанных с COVID-19, которая подтолкнула бы Церковь в трудный момент к принятию необратимых решений, направленных на ее секулярную реформацию». Пандемия коронавируса используется как предлог для смены богословского дискурса, для проведения церковной реформации под условным названием «богословие после пандемии». Среди мер, предполагаемых в ходе такой реформации, по мнению А. Щипкова, есть и «легализация прямого участия духовенства в политической борьбе, включая уличную»⁹.

Православный журналист Сергей Серюбин одним из уроков пандемии считает осознание того факта, что в нынешней кризисной ситуации идет атака на российскую государственность и православную духовность. Он заявляет, что «в одну линию борьбы с нами сошлись как бы смертельные, непримиримые противники: либералы-западники и патриоты-„ревнители“ (православные, язычники и атеисты). Первые ненавидят В.В. Путина, вторые – Патриарха Кирилла. При этом обе группировки понимают: Церковь не может не защищать государственные устои, а государство (скорее всего) будет всячески защищать Церковь... Так против кого же, под предлогом „разоблачения лжепандемии“, воюют сейчас и либералы и „ревнители“? Против России»¹⁰.

Зарубежные оценки отношений российского государства и конфессий являются более пессимистическими. Так, «Нью-Йорк Таймс» утверждает, что в условиях пандемии произошел раскол, вышедший «за пределы обычной духовной междоусобицы между либералами и консерваторами. Он расширился и ослабил определяющую черту русского православия, которая сформировалась при президенте Владимире Путине: доверие к российскому государству и поддержка власти... Вместо того, чтобы сплотиться вокруг президента и руководства страны, которое пытается сдержать распространение пандемии, ограничивая массовые собрания, в том числе церковные службы, многие священники заявляют, что государство не имеет право вмешиваться в дела церкви и решать, кому посещать службы»¹¹.

Российский исламовед, преподаватель Свято-Филаретовского института Алексей Журавский считает, что у мусульман в связи с коронавирусом не меньше проблем, чем у православных. Для многих мусульманских общин пандемия может повлиять на само их существование так как карантин из-за пандемии выпал на время проведения Рамадана в этом году и было осложнено

⁹ Щипков Александр. Пандемия и новая сакральность (17.05.2020). URL: <https://radonezh.ru/2020/05/17/aleksandr-shchipkov-pandemiya-i-novaya-sakralnost> (дата обращения: 10.06.2020).

¹⁰ Серюбин Сергей. Пандемии нет, Сережа (06.05.2020). URL: <https://radonezh.ru/2020/05/06/pandemii-net-seryozha> (дата обращения: 10.06.2020).

¹¹ Andrew Higgins. (May 5, 2020) A 'Breakdown of Trust': Pandemic Corrodes Church-State Ties in Russia. URL: <https://www.nytimes.com/2020/05/05/world/europe/russia-orthodox-church-coronavirus.html?searchResultPosition=6> (accessed: 10.06.2020).

собираение пожертвований. Из-за этого могут пострадать небогатые общины. Несомненно, пандемия повлияла на институт религии в целом¹².

Российский журналист Алексей Балашов соглашается с мнением о том, что в религиозной сфере мы вскоре увидим расширение влияния фундаментализма и радикальных течений в исламе и христианстве. «Летом и осенью, – пишет он, – когда речь пойдет не о безопасности посещения богослужения, а об элементарном выживании и сведении концов с концами, экстремистские идеи и призывы, наполненные религиозным содержанием, станут куда более привлекательными. Наверняка ожидает нас и появление новых религиозных движений, эксплуатирующих страх перед эпидемией и вирусами вкупе с темой возросших социальной несправедливости и бедности. В случае затяжного спада в экономике и уровне жизни, эти идеи и движения неизбежно политизируются и вполне вероятно, что в третье десятилетие XXI века мы увидим не только всплеск левых идей, но и активное возвращение религии в политику¹³.

Помимо оживления российского исламского фундаментализма (аналогично всплеску православного фундаментализма) российскому мусульманскому сообществу и обществу в целом может угрожать усиление радикальных исламских группировок под влиянием зарубежных террористических структур. Пандемия коронавируса и сопутствующий ей экономический кризис создают благоприятную среду для радикализации молодых мусульман – россиян и трудовых мигрантов, теряющих средства к существованию. Это может спровоцировать создание экстремистских группировок в крупных городах европейской части России и в сибирских городах с большим количеством приезжающих на заработки граждан СНГ¹⁴.

В целом можно констатировать, что различные авторы сходятся в том, что пандемия коронавируса обострит противостояние консервативных и модернистских тенденций в традиционных конфессиях, приведет к осложнению государственно-конфессиональных отношений, проявится в усилении исламского и православного фундаментализма. Это может привести к попыткам ослабления государственного контроля над религией, некоторой демократизации религиозной жизни и активизации участия верующих в деятельности гражданского общества. Предсказывается появление новых религиозных движений, эксплуатирующих страх перед пандемией и сопутствующим экономическим кризисом. Возможна политизация этих идей и движений и

¹² Васнев Андрей. Пандемия может повлиять на само существование многих мусульманских общин (03.05.2020). URL: <https://s-t-o-l.com/tserkov-i-obshchestvo/pandemiya-mozhet-povliyat-na-samo-sushhestvovanie-mnogih-musulmanskih-obshhin/> (дата обращения: 10.06.2020).

¹³ Балашов Алексей. Как пандемия поменяет нашу религиозность (24.04.2020). URL: <https://vestikavkaza.ru/analytics/kak-pandemiya-pomenyaet-nashu-religioznost.html> (дата обращения: 10.06.2020).

¹⁴ Серенко Андрей. COVID джихаду не помеха. Пандемия коронавируса может помочь возрождению «Исламского государства» // Журнал «Огонек» № 19 от 18.05.2020. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4341813> (дата обращения: 10.06.2020).

возвращение религии в политику. Обществу также может угрожать усиление радикальных исламских группировок, находящихся под влиянием зарубежных террористических структур.

Дискурсы российских религиозных организаций в связи с пандемией

В российском секулярном обществе наряду с доминирующим светским дискурсом присутствует религиозный дискурс, используемый религиозными деятелями и верующими. Наша гипотеза состоит в том, что в ситуации пандемии коронавируса представители религиозных структур не могут ограничиться религиозным провиденциалистским дискурсом и дополняют его светским. В частности, в области того, что относится к решениям властей по поводу карантина (ограничения доступа верующих в храмы и проведения религиозных служб и церемоний) и медико-санитарных мер. Если какие-либо религиозные деятели в этой ситуации отрицают светские элементы дискурса и используют только религиозный, можно называть это фундаменталистской реакцией, в которой провиденциализм трактуется в эсхатологическом духе. Чаще всего такое поведение основано на подозрении о «сатанинском» заговоре власти и лояльных власти религиозных кругов. Тем самым фундаментализм эпохи пандемии не только угрожает здоровью и жизни людей, но и подрывает авторитет таких религиозных кругов и легитимность политического режима. Однако предположения о существовании некоего заговора вокруг пандемии высказываются и официальными представителями РПЦ. Отличие позиции фундаменталистов от позиции официальных представителей РПЦ, возможно, состоит в том, что последние ищут светские причины, а первые – мифологические (сатанизм, эсхатология) причины заговора.

Реакция мусульманских и православных священнослужителей на ограничения из-за коронавируса

Исламские религиозные деятели еще с начала марта 2020 г. поддержали решения органов власти центра и регионов о введении карантина в связи с пандемией коронавируса.

4 марта 2020 г. Верховный муфтий России Талгат Таджуддин призвал временно закрыть мечети в городах и селах страны. Он назвал карантин оправданным и предложил установить его, начиная с крупных городов, по решению исполнительного органа каждой мечети¹⁵.

3 апреля Равиль Гайнутдин обратился к верующим в связи с пандемией коронавируса. Он призвал к единению всего общества, по аналогии с периодом Великой Отечественной войны, когда «все народы нашей страны, представители всех вероисповеданий, да и заявлявшие о своем безверии наши

¹⁵ Верховный муфтий России решил устроить карантин в мечетях из-за коронавируса (4 марта 2020 г.). URL: <https://360tv.ru/news/obschestvo/verhovnyj-muftij-rossii-reshil-ustroit-karantin-v-mechetjah-iz-za-koronavirusa/> (дата обращения: 10.06.2020).

сограждане, объединились, прежде всего сердцами и душевным настроем, на совместную борьбу против врага». Он также отметил значимость в этой ситуации международной помощи и солидарности¹⁶.

22 апреля 2020 г. в «Обращении по случаю наступления месяца Рамадан» Председатель ДУМ РФ, Председатель СМР муфтий шейх Равиль Гайнутдин акцентировал внимание на общечеловеческой солидарности, сказав, что «сейчас не время думать только о себе и своих интересах. Общепланетарная эпидемия наглядно показала, что все мы плывем на одном общем корабле и можем спастись лишь вместе»¹⁷.

23 апреля 2020 г. Равиль Гайнутдин заявил, что «человечество столкнулось с колоссальным вызовом, который бросила миру пандемия». Он обратился к верующим с призывом «не становиться на путь непослушания временным запретам сегодняшнего дня» в связи с необходимостью закрыть двери мечетей в священный для мусульман месяц поста Рамадан. Он пояснил, что закрытие мусульманских храмов в Москве и в других регионах России является вынужденной мерой для сбережения здоровья верующих¹⁸.

14 мая 2020 г. первый заместитель председателя Совета мусульман России Рушан Аббясов выступил с программным заявлением о позиции духовных управлений мусульман в ситуации пандемии. Прежде всего, он подчеркнул важность информационной работы в условиях все возрастающих панических настроений для своевременного и полного информирования общества и властей о позиции российских мусульман. В условиях беспрецедентных ограничений и изменений в ритуальной практике миллионов российских мусульман, в основе информационной стратегии, исповедуемой Советом муфтиев России, лежит стремление к взаимопониманию с обществом, важной частью которого являются российские мусульмане. Решение об отмене коллективных молитв, в том числе и пятничных, Рушан Аббясов назвал актом социальной ответственности, призванным предотвратить распространение коронавируса и сохранение жизни людей. При этом Духовное управление мусульман РФ постаралось посредством современных технологий не оставлять мусульман без поддержки, а также сохранить тесный контакт между имамами и верующими во время карантина¹⁹.

¹⁶ Равиль Гайнутдин обратился к мусульманам в связи с пандемией коронавируса (3 апреля 2020 г.). URL: <https://rg.ru/2020/04/03/ravil-gajnutdin-obratilsia-k-musulmanam-v-svizi-s-pandemiej-koronavirusa.html> (дата обращения: 10.06.2020).

¹⁷ Обращение Председателя ДУМ РФ, Председателя СМР муфтия шейха Равиля Гайнутдина по случаю наступления благословенного месяца Рамадан (22 апреля 2020 г.). URL: <http://dumrf.ru/common/speech/16998> (дата обращения: 10.06.2020).

¹⁸ Выполнить предписание. Муфтий шейх Равиль Гайнутдин – о месяце Рамадан в условиях эпидемии коронавируса (23 апреля 2020 г.). URL: <http://dumrf.ru/common/speech/17008> (дата обращения: 10.06.2020).

¹⁹ Первый зампред СМР Рушан Аббясов принял участие в работе международной онлайн-конференции (14 мая 2020 г.). URL: <http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/17096> (дата обращения: 10.06.2020).

20 мая 2020 г. Равиль Гайнутдин отметил важность поддержки мусульманами всех предлагаемых властью мер в условиях пандемии. Он заявил, что «с первых дней ухудшения эпидемиологической ситуации в России мы встали на убежденную позицию поддержки всех предлагаемых в стране мер, убеждая мусульман в необходимости принять и выполнять предписания, направленные в быту на сбережение здоровья и жизни». А также подчеркнул, что это не означает прекращение религиозной жизни: «Да, мы, мусульманские религиозные организации России, одними из первых, на время эпидемии, закрыли свои храмы, тем самым предотвратив распространение вируса среди прихожан. Но ни на один день наши мечети не останавливают свою духовно-религиозную, просветительскую деятельность»²⁰.

На международном уровне Совет муфтиев России в этот период давал высокую оценку действий религиозных лидеров и объединений мусульман по предотвращению распространения пандемии и защите жизни людей, включая временное закрытие мечетей и мест отправления культа, и активно декларировал идеи сотрудничества и консолидации. Так, в резолюции Международной конференции «Мусульманский мир перед вызовами пандемии: единение в условиях социального дистанцирования», организаторами которой выступил Совет муфтиев России в партнерстве со Всемирной ассамблеей мусульманских общин (ОАЭ) было сказано, что «для сдерживания пандемии необходимы прозрачные, надежные, скоординированные, широкомасштабные и консолидированные ответные меры в духе единения и солидарности. Глобальная угроза человеческой жизни должна сплотить усилия всех стран, конфессий, всех людей доброй воли. Лидеры мусульманских общин с особой признательностью отмечают вклад представителей христианства и иудаизма в общей солидарности перед угрозой пандемии»²¹.

В Обращении председателя Духовного управления мусульман РФ и Совета муфтиев России муфтия шейха Равиля Гайнутдина (24 мая 2020 г.) выражено соединение светского и религиозного дискурса в объяснении процесса борьбы с коронавирусом. Прежде всего признается важная роль медицины в преодолении пандемии: «Нам прекрасно известно, что передний край борьбы с коронавирусом все последние недели находился в больницах. Врачи, медицинские сестры и братья, санитары, фельдшеры, весь медицинский персонал – они ежеминутно рискуют жизнями, выполняя свой профессиональный долг». Затем содержится упование на божественную волю: «И в своих молитвах мы от чистого сердца желаем, чтобы Аллах уберег и защитил медицинских работников, одарил из своей безграничной милости. Мы, безусловно, неустанно молим Аллаха

²⁰ Муфтий Гайнутдин. Выступление на конференции «Мусульманский мир перед вызовами пандемии: единение в условиях социального дистанцирования» (20 мая 2020 г.). URL: <http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/17135> (дата обращения: 10.06.2020).

²¹ Резолюция Международной конференции «Мусульманский мир перед вызовами пандемии: единение в условиях социального дистанцирования» (20 мая 2020 года). URL: <https://moskva.bezformata.com/listnews/mir-pered-vizovami-pandemii/84155040/> (дата обращения: 10.06.2020).

о том, чтобы Он отвел эту беду от наших народов, помог ученым найти эффективные меры противостояния коронавирусу, сохранил жизни и здоровье людей». И наконец, подчеркивается необходимость собственных усилий религиозных институтов: «Но в то же время мы не снимали и с себя ответственности за строгое выполнение всех санитарных предписаний. Наши мечети и наше духовенство сделали все от себя зависящее, дабы предотвратить дальнейшее распространение инфекции...»²².

Православные деятели достаточно долго сопротивлялись принятию ограничений в связи с пандемией и зачастую делали противоречивые заявления по этой проблеме.

11 марта 2020 г. в Заявлении Священного Синода (органа управления Русской Православной церкви в период между Архиерейскими соборами) в связи с распространением коронавирусной инфекции содержался призыв к сдержанности и просьба «не поддаваться панике и страхам, связанным с распространением непроверенной информации об инфекции. Вместе с тем недопустимо легкомысленно относиться к коронавирусной инфекции, пренебрегать врачебными предписаниями, игнорировать профилактические меры, подвергая опасности заражения себя и окружающих. Священный Синод считает важным последовательное и неукоснительное соблюдение санитарно-гигиенических мер профилактического характера на приходах и в монастырях»²³.

14 марта 2020 г., выражая поддержку санитарно-профилактических мер и вместе с тем несогласие с решениями властей о закрытии храмов, Председатель Синодального отдела внешних церковных связей (ОВЦС) Московского патриархата митрополит Волоколамский Иларион заявил, что Русская православная церковь не собирается закрывать храмы и прекращать богослужения в связи с распространением коронавируса. В каждом конкретном случае сама церковь будет решать, как и кого допускать до участия в службах. В мерах профилактики РПЦ будет опираться на эпидемиологическую ситуацию, советы медиков и рекомендации местных властей²⁴.

После того как губернатор Санкт-Петербурга Александр Беглов запретил посещать церкви и храмы в рамках борьбы с коронавирусом начиная с 28 марта, 27 марта 2020 г. в РПЦ было высказано мнение, что полный запрет на посещение храмов противоречит норме Конституции о свободе вероисповедания. Руководитель правового управления Московской патриархии игуменья Ксения (Чернега) подвергла критике решение властей Санкт-Петербурга запретить посещение храмов из-за угрозы заражения коронавирусом. По ее мнению, согласно Конституции РФ свобода совести относится к числу неотъемлемых прав человека и гражданина. «Такие права, – заявила игуменья

²² Обращение председателя Духовного управления мусульман РФ и Совета муфтиев России муфтия шейха Равиля Гайнутдина (24 мая 2020 г.). URL: <http://dumrf.ru/img/weburaza/uraza2020rus.pdf#2> (дата обращения: 10.06.2020).

²³ Заявление Священного Синода в связи с распространением коронавирусной инфекции (11 марта 2020 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5605165.html> (дата обращения: 10.06.2020).

²⁴ В РПЦ решили не отменять службы в храмах из-за коронавируса (14 марта 2020 г.). URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/5e6cf0009a79472ab14f5c70> (дата обращения: 10.06.2020).

Ксения, – согласно Основному закону и закону о свободе совести, могут быть ограничены только федеральным законом, но не актами субъектов РФ. Поэтому можно сделать вывод, что тот акт, который был принят в Санкт-Петербурге, не соответствует Конституции»²⁵.

24 марта 2020 г. в РПЦ назвали условие для закрытия храмов для прихожан из-за пандемии. По словам управляющего делами Московской патриархии митрополита Воскресенского Дионисия, вопрос о введении ограничения на посещение храмов будет рассмотрен, когда российские власти примут аналогичное решение в отношении торговых центров, ресторанов, а также оставят общественный транспорт²⁶.

29 марта патриарху Кириллу во время проповеди в Храме Христа Спасителя пришлось призвать всех православных не посещать храмы до особого патриаршего благословения, а также не слушать священников, которые выступают против карантинных мер. «Вот именно так мы должны сейчас жить. А всякие другие проповеди, в том числе иногда исходящие от неразумных священнослужителей, не слушайте – слушайте то, что вам сказал сегодня патриарх!»²⁷.

8 апреля 2020 г. Владимир Легойда, глава синодального отдела РПЦ по взаимоотношениям церкви с обществом и СМИ и член рабочей группы при патриархе Кирилле, заявил, что РПЦ призывает верующих в ближайшие недели, а также на Пасху остаться молиться дома и воздержаться от посещения храмов. В храмах при этом продолжатся богослужения. Он сказал, что «мы продолжаем призывать верующих временно молиться дома, пока воздержаться от посещения храмов. Этот призыв сейчас транслируется по всем каналам. И он встречает понимание верующих людей, осознающих, что эта ситуация стала особым испытанием, когда мы жертвуем даже посещением храма, даже в великие праздники – ради здоровья и безопасности наших близких»²⁸.

10 апреля в рабочей группе при патриархе Московском и всея Руси, которая координирует деятельность церквей в условиях распространения коронавируса, допустили, что прихожане могут посещать храмы во время Страстной недели и на Пасху, если позволяет эпидемиологическая ситуация в регионе. Однако в РПЦ попросили верующих воздержаться от посещения соборов²⁹.

Патриарх Кирилл в апреле 2020 г. в духе провиденциализма сделал заявление о том, что пандемия коронавируса является божественным промыслом,

²⁵ В РПЦ считают противоречащим Конституции запрет посещать храмы в Санкт-Петербурге (27 марта 2020 г.). URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4302526> (дата обращения: 10.06.2020).

²⁶ «Пример святой Марии»: патриарх призвал не ходить в храмы (29 марта 2020 г.). URL: <https://www.gazeta.ru/social/2020/03/29/13027135.shtml> (дата обращения: 10.06.2020).

²⁷ Патриарх Кирилл призвал воздержаться от посещения храмов из-за коронавируса (29 марта 2020 г.). URL: <https://www.rbc.ru/politics/08/04/2020/5e8e1a0b9a7947487d8c8704> (дата обращения: 10.06.2020).

²⁸ РПЦ призвала православных на Пасху молиться дома и не посещать храмы (8 апреля 2020 г.). URL: <https://www.rbc.ru/politics/08/04/2020/5e8e1a0b9a7947487d8c8704> (дата обращения: 10.06.2020).

²⁹ В РПЦ удивились решению штрафовать за посещение храмов в Москве (13 апреля 2020 г.). URL: <https://www.rbc.ru/society/13/04/2020/5e93b1859a79475a1ef46e95> (дата обращения: 10.06.2020).

призванным разрушить идеалы потребительского общества. Безудержное стремление людей потреблять больше привело к уходу возвышенных идеалов на второй план, но пандемия все это исправит и станет уроком жизни³⁰.

27 апреля 2020 г. в «Заявлении Рабочей группы по координации деятельности церковных учреждений в условиях распространения коронавирусной инфекции» содержится признание роста количества заболевших коронавирусной инфекцией и необходимости профилактических мер по предотвращению распространения инфекции, предпринятых по решению патриарха Кирилла. Там сказано, что «абсолютное большинство священнослужителей отнеслись с вниманием к рекомендациям РПЦ. К сожалению, на начальных этапах распространения инфекции не все восприняли ее как серьезную угрозу, проигнорировав предостережения врачей и Священноначалия. В отдельных монастырях и некоторых храмах это привело к большому количеству случаев заражения. В связи с этим Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл особым распоряжением установил ответственность священнослужителей за несоблюдение указаний, направленных на ограничение распространения коронавирусной инфекции. Вслед за улучшением санитарно-эпидемической обстановки в Русской Православной Церкви будет поэтапно восстанавливаться церковно-приходская жизнь в привычной форме». Примечательно, что в этом документе вообще не упоминается закрытие храмов для прихожан из-за пандемии³¹.

Представители РПЦ и православной общественности в ряде случаев использовали конспирологическое объяснение пандемии, занимаясь поисками тайных сил (глобалистов), организовавших пандемию и использующих ее для своих целей. В мае 2020 г. Правозащитный центр Всемирного русского народного собора, который возглавляет патриарх Кирилл, обратился в Генпрокуратуру и Следственный комитет РФ с требованием проверить обстоятельства возникновения пандемии коронавируса и обратить внимание на сферу производства вакцины. Авторы заявления высказали обеспокоенность возможностью выявления признаков умышленного создания коронавируса и злонамеренного распространения как самой инфекции, так и фейковой информации о ней в рунете³².

Однако имеются и радикальные проявления сопротивления мерам властей и религиозных институтов. Используемый при этом дискурс исключает светские рационалистические элементы и содержит только фундаменталистскую трактовку провиденциализма. Выступая против закрытия храмов во время пандемии, отдельные священнослужители (к примеру, настоятель Богоявленского

³⁰ Патриарх Кирилл увидел в пандемии коронавируса божий промысел (12 апреля 2020 г.). URL: <https://www.rosbalt.ru/russia/2020/04/12/1837873.html> (дата обращения: 10.06.2020).

³¹ Заявление Рабочей группы по координации деятельности церковных учреждений в условиях распространения коронавирусной инфекции (27 апреля 2020 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5629119.html> (дата обращения: 10.06.2020).

³² Всемирный русский народный собор требует расследовать причины пандемии (19 мая 2020 г.). URL: https://ruvera.ru/news/vrns_gpichina_pandemiy (дата обращения: 10.06.2020).

кафедрального собора города Москвы протоиерей Александр Агейкин) оценивал эти меры как недоверие богу, действию божественной благодати³³.

Наиболее известна ситуация в Среднеуральском женском монастыре, связанная с отказом схиигумена Сергия (Романова) подчиниться церковной власти и его заявлениям о проклятии всех, кто выступает за закрытие церквей, о том, что россиян хотят поместить в «электронный лагерь сатаны», что их незаконно сажают на самоизоляцию. Российская ассоциация центров изучения религий и сект (РАЦИРС) отмечает, что это не единичное явление, что во многих епархиях имеются подобные деятели, которые запугивают своих прихожан «грядущим антихристом» и «электронным концлагерем», а также обвиняют весь епископат в предательстве православия, предлагая взамен свои собственные рецепты спасения. Сектовед Александр Дворкин пишет, что он не менее десяти лет отслеживает эту ситуацию. Этот кризис внутри православия назревал очень давно и сейчас, в условиях пандемии, он дошел до критической точки³⁴.

С.Л. Худиев опасность такого радикального фундаментализма видит в том, что он предлагает не только верующим, но и всему обществу радикальное неприятие существующих порядков, исходя из апокалиптического представления о том, что «Православная Церковь в практически полном составе отпала от истины, врата ада одолели, пастыри сделались слугами грядущего Антихриста, епископы, священники, миряне, обычные граждане, государство со всем его аппаратом управления и силовыми структурами – все покорилось силам демонического зла»³⁵.

У радикальных фундаменталистов есть последователи, убежденные сторонники, которые в трагической ситуации пандемии, неопределенности, слухов о таинственных заговорщиках, только во взглядах таких деятелей находят ответы на мучающие их вопросы. Можно взять в качестве примера высказывания актрисы Марии Шукшиной, которая видит в современных событиях исполнение апокалиптического пророчества Иоанна Богослова. Она разочарована позицией РПЦ: «Меня не оставили в стороне события, которые происходят сейчас в нашей стране. Я имею в виду то нагромождение цифровых законов, которые принимаются. О дистанционном образовании, ведении эксперимента по внедрению искусственного интеллекта, по биометрии. Разговоры о принудительной вакцинации идут. Это все острейшие проблемы, которые обсуждают политики, ученые, историки, экономисты, политологи. Но мы не слышим слово Церкви». Поэтому она поддерживает отца Сергия (Романова) как

³³ «Вы запрещаетесь»: протодиакона Кураева отстранили от службы (29 апреля 2020 г.). URL: <https://www.gazeta.ru/social/2020/04/29/13066717.shtml> (дата обращения: 10.06.2020).

³⁴ Сектоведы прокомментировали конфликт со схиигуменом Сергием Романовым (19 июня 2020 г.). URL: https://ria.ru/20200619/1573207769.html?utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.yandex.com (дата обращения: 10.06.2020).

³⁵ Худиев С.Л. Врата ада и кого они не одолеют (27.05.2020 г.). URL: <https://randonzh.ru/2020/05/27/vrata-ada-i-kogo-oni-ne-odoleyut> (дата обращения: 10.06.2020).

«оплот российского православия», чьи проповеди являются «гласом вопиющего в пустыне», который единственный, по ее мнению, несет слово правды³⁶.

Подведение итогов анализа реакции официальных религиозных кругов на карантин

По мере осознания властями опасности распространения коронавируса и принятия мер по ограничению социальных контактов и свободы передвижения в обществе разгорелась дискуссия о правомерности принятия таких мер. По поводу запрета массовых богослужений и посещения храмов в этой дискуссии приняли участие священнослужители и верующие.

Как видно из вышеизложенного, достаточно быстро, уже в начале марта, руководители мусульманских духовных структур распорядились закрыть мечети для верующих, информируя их о важности соблюдения карантинных мер. Каких-либо заметных протестов не было. Мусульманские религиозные организации России неоднократно подчеркивали, что они были одними из первых, кто на время эпидемии закрыл свои храмы, тем самым предотвратив распространение вируса среди прихожан. Подчеркивалось, что это решение было актом социальной ответственности, призванным предотвратить распространение коронавируса. Мусульманские религиозные деятели призывали к единению всего общества, по аналогии с периодом Великой Отечественной войны, когда все народы нашей страны, представители всех вероисповеданий и неверующие объединились на совместную борьбу против врага. Заявлялось, что это была убежденная позиция поддержки всех предлагаемых в стране мер с целью убедить мусульман в необходимости принять и выполнять предписания для сбережения здоровья и жизни. Вместе с тем мечети не останавливали свою духовно-религиозную, просветительскую деятельность. Систематически решались задачи обеспечения взаимопонимания с обществом, своевременного информирования общества и властей о позиции российских мусульман, информирования мусульман о ситуации с коронавирусом в исламском мире. Можно выделить три ключевых компонента в дискурсе мусульманских религиозных деятелей наряду с упованием на божественную волю: поддержка решений власти, признание важной роли медицины, необходимость собственных усилий религиозных институтов.

Несколько иная ситуация складывалась в православной среде, где идея закрытия храмов не принималась руководством РПЦ до конца марта. Ужесточались санитарные правила при проведении богослужений, верующих призывали не поддаваться панике и страхам и вместе с тем не относиться легкомысленно к коронавирусной инфекции. Вместе с тем подчеркивалось, что РПЦ не собирается закрывать храмы и прекращать богослужения, что она в каждом конкретном случае будет решать как и кого допускать до участия в службах.

³⁶ Актриса Мария Шукшина заступилась за опального отца Сергия (7 июля 2020 г.). URL: https://yandex.ru/turbo/s/ural-meridian.ru/news/224305/?d=1&utm_source=yxnews&utm_medium=desktop&utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2Fnews (дата обращения: 10.06.2020).

Делались заявления, что вопрос о закрытии храмов для верующих может быть рассмотрен лишь тогда, когда власти примут аналогичное решение по отношению к торговым центрам, ресторанам и остановят общественный транспорт. Высказывалось мнение о том, что полный запрет на посещение храмов противоречит норме Конституции о свободе вероисповедания. 29 марта патриарх Кирилл во время проповеди в Храме Христа Спасителя призвал всех православных не посещать храмы до особого патриаршего благословения, а также не слушать священников, которые выступают против карантинных мер. 8 апреля РПЦ призвала верующих в ближайшие недели, а также на Пасху остаться молиться дома и воздержаться от посещения храмов, которые при этом продолжают богослужения. Однако это не остановило сопротивление священнослужителей и верующих против карантина. Так, уже 10 апреля в рабочей группе при Патриархе Московском и всея Руси, которая координирует деятельность церквей в условиях распространения коронавируса, допустили, что прихожане могут посещать храмы во время Страстной недели и на Пасху, если позволяет эпидемиологическая ситуация в регионе. Эта же рабочая группа 27 апреля признала, что хотя абсолютное большинство священнослужителей отнеслись с вниманием к рекомендациям РПЦ, однако вначале не все восприняли ее как серьезную угрозу, что привело к большому количеству заражений в отдельных монастырях и храмах.

Заключение

Несмотря на отдельные проявления фундаменталистского радикализма со стороны религиозных деятелей, конструктивные отношения церкви и государства удалось сохранить в процессе принятия непростых решений о карантине, о закрытии храмов для борьбы с коронавирусом.

В риторике религиозных деятелей широко использовались термины социального, межконфессионального, межэтнического, государственно-конфессионального сотрудничества, взаимопонимания, доверия власти, ответственного восприятия кризисной ситуации, общей судьбы как российского, так и мирового сообщества.

Это дает надежду на то, что российское общество после пандемии не превратится в совокупность людей, отчаявшихся из-за падения уровня материального благосостояния, разделенных по конфессиональному, этническому и социальному признакам и провоцируемых радикальными политиками для дегитимации и дестабилизации политической системы.

Дальнейшее будет зависеть не только от религиозных деятелей, но и от дальнейших действий государственных органов. Как и в случае с угрозой глобального терроризма (особенно с 11 сентября 2001 г.), в случае с пандемией коронавируса неизбежным результатом будет дальнейшее усиление государственного контроля за жизнью граждан, ограничение прав и свобод граждан в целях обеспечения их безопасности. Если масса иррациональна, легкомысленна, нуждается в защите от других и от себя, то государство должно брать на

себя все большую ответственность за нее. Война с коронавирусом ради выживания человечества неизбежно будет иметь авторитарные последствия (ограничения прав и свобод), как это было при борьбе с глобальным терроризмом – так как такой невидимый враг везде и всегда может присутствовать. Любой человек может быть террористом, а также носителем коронавируса. Возможно аналогичное разделение людей на тех, кто может свободно передвигаться и на тех, кто является общественно опасным (подозреваемый в терроризме или зараженный ковидом-19) и нуждается в принудительной изоляции.

Примет ли это усиление роли государства форму антропоцентрического авторитаризма или какую-либо иную (например, «государство чрезвычайного положения», «государство цифровой диктатуры»), покажет время. Значит, и сопротивление со стороны религиозных фундаменталистов по отношению как к государству, так и к лояльным государству религиозным институтам будет возрастать. В российском исламе более отчетливо заметны кризис традиционного ислама, его трансформация под влиянием внутренних и внешних факторов, параллельное существование официальных и неофициальных фундаменталистских религиозных структур, активная пропаганда радикальных исламистов среди молодежи в интернете через сетевые формы. Видимо, пандемия коронавируса вынудит РПЦ всерьез заняться замалчивавшейся до настоящего времени проблемой фундаментализма в своих структурах, иначе РПЦ будет трудно противостоять конспирологической концепции фундаменталистов о том, что государство и церковь состоят в заговоре с целью погубить христианство.

Возможные направления дальнейших исследований связаны с изучением влияния пандемии коронавируса на государственно-конфессиональные и внутриконфессиональные отношения в российском обществе. В этой ситуации конфессиональным структурам как представителям гражданского общества предстоит серьезное испытание – переопределить свое место в обществе, где усиливается контроль государства над гражданами, в частности над их правом совершать религиозные обряды. Вероятно, усилится и внутреннее противостояние в религиозных кругах, в ходе которого традиционным религиозным структурам будет необходимо сдерживать давление с двух сторон: со стороны религиозных фундаменталистов и со стороны представителей радикального реформирования религиозной жизни на секулярных (постсекулярных) основаниях как «богословия после пандемии».

Библиографический список

- [1] Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- [2] Latour B. Is This a Dress Rehearsal? (March 26, 2020). URL: <https://critinq.wordpress.com/2020/03/26/is-this-a-dress-rehearsal/>. Accessed: 10.06.2020.
- [3] Чэндлер Д. Биополитика и подъем «антропоцентрического авторитаризма» // Россия в глобальной политике. 2020. № 3 Май/Июнь. URL: https://globalaffairs.ru/articles/biopolitika-avtoritarizma/#_ftn20. Дата обращения: 10.06.2020.

- [4] *Пшеворский А.* Физическое выживание – императив, все остальное – роскошь // Россия в глобальной политике. 2020. № 3. Май/Июнь. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/fizicheskoe-vyzhivanie-imperativ/>. Дата обращения: 10.06.2020.
- [5] *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. А. Качалова. – М.: РИПОЛ классик, 2016.
- [6] *Братерский М.* Далеко ли до войны? // Россия в глобальной политике. 2020. № 3. Май/Июнь. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/daleko-li-do-vojny/>. Дата обращения: 10.06.2020.
- [7] *Ливен А.* Коронавирус как зеркало: что мы видим? // Россия в глобальной политике. 2020. № 3. Май/Июнь. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/korona-zerkalo-obshhestva/>. Дата обращения: 10.06.2020.
- [8] *Капустин Б.* Цивилизация блефа // Россия в глобальной политике. 2020. № 3. Май/Июнь. URL: https://globalaffairs.ru/articles/czivilizacziya-blefa/?fbclid=IwAR1k--YLF35gCYkBYwPxDT_rfiWGjdE_хе9ICXiRj9c4v7ZQucqEiSdLnCk. Дата обращения: 10.06.2020.

References

- [1] Foucault M. *Discipline and punish. The birth of the prison*. Moscow: Ad Margin Press; 2018. (In Russ.).
- [2] Latour B. *Is This a Dress Rehearsal?* (March 26, 2020). URL: <https://critinq.wordpress.com/2020/03/26/is-this-a-dress-rehearsal/>. Accessed: 10.06.2020. (In Russ.).
- [3] Chandler D. Biopolitics and the rise of “anthropocentric authoritarianism”. *Russia in global politics*. 2020; 3, May/June. URL: https://globalaffairs.ru/articles/biopolitika-avtoritarizma/#_ftn20. Accessed: 10.06.2020. (In Russ.).
- [4] Przeworski A. Physical survival is imperative; everything else is luxury. *Russia in global politics*. 2020; 3, May/June. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/fizicheskoe-vyzhivanie-imperativ/>. Accessed: 10.06.2020. (In Russ.).
- [5] Baudrillard J. *The spirit of terrorism. There was no war in the Gulf*. Moscow: RIPOL classic; 2016. (In Russ.).
- [6] Braterskiy M. Is it far from the war? *Russia in global politics*. 2020; 3, May/June. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/daleko-li-do-vojny/>. Accessed: 10.06.2020. (In Russ.).
- [7] Lieven A. Coronavirus as a mirror: what do we see? *Russia in global politics*. 2020; 3, May/June. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/korona-zerkalo-obshhestva/>. Accessed: 10.06.2020. (In Russ.).
- [8] Kapustin B.G. The bluff civilization. *Russia in global politics*. 2020; 3, May/June. URL: https://globalaffairs.ru/articles/czivilizacziya-blefa/?fbclid=IwAR1k--YLF35gCYkBYwPxDT_rfiWGjdE_хе9ICXiRj9c4v7ZQucqEiSdLnCk. Accessed: 10.06.2020. (In Russ.).

Информация об авторе:

Почта Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (ORCID ID: 0000-0001-9600-2665) (e-mail: pochta_yum@pfur.ru).

Information about the author:

Yuri M. Pochta – Doctor of Philosophy, Professor, Department of Comparative Politics, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University). (ORCID ID: 0000-0001-9600-2665) (e-mail: pochta_yum@pfur.ru).



РЕЛИГИЯ, НАЦИЯ, ИДЕНТИЧНОСТЬ: ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЗВУЧАНИЕ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

RELIGION, NATION, IDENTITY: POLITICAL MEANINGS IN THE MODERN WORLD

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-579-589

Научная статья / Research article

Нация и религия: к определению понятия «религиозный национализм»

А.В. Ситников

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
Российская Федерация, 119571, Москва, Проспект Вернадского, 84
sitnikov-av@ranepa.ru

Аннотация. Целью статьи является исследование феномена религиозного национализма, то есть случаев, когда религия и национализм оказываются тесно связаны и подкрепляют друг друга, а религиозная идентичность становится важной и неотъемлемой частью национальной принадлежности. Автор ставит целью проанализировать политический контекст наиболее показательных случаев религиозного национализма в европейских странах, выделить их существенные черты и условия возникновения, а также ответить на вопрос о наличии политических причин. Рассматривая феномен национализма в рамках конструктивистского подхода, автор использует также методы сравнительного анализа, опираясь на материал таких стран, как Ирландия, Польша, Греция, страны бывшей Югославии, а также на российский случай, имеющий место в Чеченской Республике. Обобщая эти случаи, автор описывает условия возникновения «союза» религии и национализма. Во-первых, это наличие религиозных различий между соседними сообществами. Во-вторых, это конфликт между ними, который содержит угрозу идентичности одной из сторон. В этих случаях религия становится важным маркером, отличающим сообщества друг от друга, и начинает выполнять нерелигиозные функции: утверждение национальной самобытности, этнической гордости, национальной чести, защиты суверенитета и культуры. Религиозный национализм всегда стимулирует рост религиозности народа, количество верующих в котором доходит до 90%. Однако эта религиозность не индивидуальная, она основывается не на персональном выборе веры, но коллективная и обязательная, где принадлежность к религии диктуется верностью нации.

Ключевые слова: нация, религия, национализм, теория национализма, этнорелигиозный конфликт, идентичность, религиозный национализм, религиозность

© Ситников А.В., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

История статьи: Поступила в редакцию 01.07.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: Ситников А.В. Нация и религия: к определению понятия «религиозный национализм» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 579–589. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-579-589

Nation and Religion: towards Definition of Religious Nationalism

Alexey V. Sitnikov

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
84, Prospekt Vernadskogo, Moscow, 119571, Russian Federation
sitnikov-av@ranepa.ru

Abstract. The aim of the article is to study the phenomenon of religious nationalism, i.e. cases when religion and nationalism are closely related and reinforce each other, and religious identity becomes an important and integral part of national identity. The author aims to analyze the political context of cases of religious nationalism in European countries, to describe their essential features and conditions of occurrence, and also to answer the question: are there any political reasons for religious nationalism? Considering the phenomenon of nationalism in the framework of the constructivist approach, the author also employs the methods of comparative analysis, using material from such countries as Ireland, Poland, Greece, the countries of the former Yugoslavia, as well as the Russian case taking place in the Chechen Republic. Summarizing these cases, the author describes the conditions for the emergence of an “alliance” of religion and nationalism. Firstly, it is a religious difference between neighboring communities. Secondly, it is a conflict between them, which contains a threat to identity. In these cases, religion becomes an important marker that distinguishes communities from each other, and begins to perform non-religious functions: the affirmation of national identity, ethnic pride, national honor, protection of sovereignty, and culture. Religious nationalism always stimulates growth of religious commitment of a nation, in which the number of believers may reach 90 percent. But this commitment is not individual, it is not based on a personal choice of faith, but collective and obligatory. Religious affiliation is dictated by loyalty to the nation.

Keywords: nation, religion, nationalism, theory of nationalism, ethno-religious conflict, identity, religious nationalism, religiosity

Article history: Submitted on 01.07.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Sitnikov A.V. Nation and Religion: towards Definition of Religious Nationalism. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 579–589. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-579-589

Тема национализма является одной из наиболее обсуждаемых в современной политической науке. Дискуссии по вопросам о реальности нации, ее истоках и классификации продолжаются с опорой на основные теоретические наработки, предложенные Б. Андерсоном, Р. Брубейкером, Э. Геллнером, Л. Гринфелд, Э. Хобсбаумом, Э.Д. Смитом и другими авторами. Существует много всевозможных типологий национализма. Одним из его видов исследователи называют религиозный национализм. Он достаточно активно изучается в

современной науке. В частности, ученые значительное внимание уделяют религиозному национализму в Индии [1, 2], регионе Юго-Восточной Азии [3], а также в европейских странах [4].

Нация на смену религии

Нация по сравнению с религией – это относительно недавний феномен. Она возникла лишь в новое время и вскоре стала одним из главных механизмов возникновения сообществ. При формировании объединяющей людей национальной идентичности часто используются самые разные явления: язык, идеи, история. Для этой цели оказываются полезны в том числе и религиозные предания, практики и верования. Все это может превратиться в горизонт совместных представлений и сделаться совместным культурным наследием людей, которые никогда не встречались и «никогда не будут знать большинства своих братьев-по-нации», но при этом будут иметь в своем уме «образ их общности» [5, с. 47–48], заслуживающий того, чтобы непременно получить политическое оформление в виде отдельного национального государства [6]. Национальная идентичность обращена не к потустороннему миру, а к повседневной реальности, поэтому она всегда будет более очевидной, чем религия. Наделяя смыслом границы сообществ, она становится могущественной силой в современном секулярном мире, успешно рекрутирует приверженцев и осваивает многие из тех сфер, которые ранее были заняты религией. При этом для кого-то национализм становится своего рода заменой религии – ему служат и считают высшей ценностью.

Национализм возник примерно в XVIII в. в связи с идеями народовластия, эгалитарного гражданства и представительства [7; 8]. Эти идеи овладели умами тех, кто совершал Великую французскую революцию. Народ, провозглашенный единственным источником власти и объединенный в нацию, должен управлять собственным суверенным государством. В XIX в. эти идеи стали господствующими и наступила эпоха национализма [9]. В донациональную эпоху религия играла главную роль в процессе объединения людей, создании представления о принадлежности к группе, поддержании чувства единства со «своими». В новейшее время в смысловом поле идентичности религия вытесняется и, можно сказать, что национализм во многом приходит ей на смену, беря на себя ряд ее функций и предлагая людям, в частности, представления о смысле жизни индивида и общества, вызывая сильные эмоциональные переживания и наполняя жизнь человека разнообразным содержанием (можно, например, «болеть за своих» в спорте, гордиться победами предков или успехами национальных компаний на международной арене и т.п.). В период средних веков Европу объединяло господство единой в то время христианской религии. Различия между группами людей, в частности, на основе физических черт или «народных» языков не осознавались как значимые [10]. Цвет кожи, глаз, волос или диалект не считались основанием для создания сообществ. Одновременно с распространением секуляризации

обусловленные религиозной принадлежностью социальные связи и ценности замещаются теми, которые порождает национализм. Если в донациональную эпоху религия была основой солидарности, коллективного сознания, задавала моральные нормы, выступала хранилищем коллективных верований и памяти, объединяла человека с прошлым и будущим, то в новейшее время эту роль в обществе играет нация. В современном обществе не религия является исключительным средоточием смысла и сакрального, не она указывает предмет поклонения и почитания, напоминает людям об их обязанностях, но эту роль в большей степени выполняет нация [11].

До 1789 г. доминировали представления о религиозной легитимации власти, династии воспринимались как поставленные Богом. После американской и французской революций те, кто претендуют на власть, должны действовать от имени народа, выступать его представителями. Вместе с этим изменением резко понижается и значимость религии. Она отчасти продолжает, как и раньше, задавать для своих последователей эталоны морали, нормы поведения, предлагать практики спасения и образцы святости, которыми один народ отличается от другого. Но все это обретает новый смысл – все это должно служить «каркасом» для нации, основанием для возникновения устойчивого сообщества, единого народа со своей государственностью, уникальными преданиями, героями и святыми. С появлением нации преданность религии начинает восприниматься как средство, полезное для формирования нации, а не как самоценность. Современный национализм чаще всего очень ревниво относится к своим истокам: династия либо свергается, либо лишается реальной власти, а религиозные идеалы вечного спасения отходят на второй план, в сферу личной жизни или вовсе отвергаются. Религия перестает быть самоочевидной основой легитимации власти, и ей приходится доказывать свою полезность для нации. Сеть религиозных общин, которая на начальном этапе выступала в качестве «скрепы» для национализма, может казаться даже конкурентом абсолютным притязаниям национализма.

Преобладающий в XIX в. либеральный национализм, тесно связанный с идеями Французской революции, был по преимуществу республиканским и гражданским [9, с. 123]. Во Франции сторонники этого типа национализма противопоставляли себя католицизму и были его идеологическими противниками, а католическая церковь долгое время боролась с идеей нации. До конца XIX в. французский национализм означал светскость и антиклерикализм, символом чего была Жанна д'Арк (сожженная католиками как еретик). Все изменилось после разгрома Франции протестантской Пруссией в войне 1870 г. После этого поражения произошло сближение французского национализма и католицизма, а Жанна д'Арк стала знаменем католического французского сопротивления протестантским соседям. В конце XIX в. начинается ее культ, в 1909 г. Жанна провозглашена блаженной, а в 1920 г. – католической святой. Одновременно она становится главным национальным героем и символом Франции [12].

Хотя национализм во Франции остался по преимуществу светским и гражданским, этот пример показывает, что случаи, когда религия и национализм оказываются тесно связаны и подкрепляют друг друга, а религиозное содержание становится важной частью национальной принадлежности, обычно имеют политическую причину. Рассмотрим еще несколько наиболее ярких случаев, имевших место в европейских странах, и выделим их существенные черты.

Религиозный национализм в Европе

Наиболее показательный случай – это Ирландия. Британия со времени Реформации представляла угрозу для ирландской идентичности. Поскольку ирландский язык вышел из употребления, ирландская национальная идентичность могла убедительнее всего обосновываться на основе католицизма, который выступил наиболее полезным инструментом для построения нации. Ирландская идентичность формировалась в противовес британскому протестантизму. Католицизм для подавляющего большинства ирландцев сделался ключевым компонентом их национализма, отличительной чертой, этническим маркером, способным подчеркивать различия между этими народами [13–16].

Ирландия до недавнего времени демонстрировала очень высокие показатели религиозности, значительно выше, чем в любом другом западноевропейском государстве. В конце XX в. примерно 90 % ирландского населения принадлежало к католической церкви. Процент респондентов, которые заявляли, что ходят в церковь еженедельно, достигал 70, что было выше процента тех, кто признавал себя религиозными, – 65. Другими словами, даже нерелигиозные ирландцы посещали церковь и считали себя католиками. Некоторые религиозные нормы в этой стране стали частью повседневной жизни и государственного законодательства: не разрешался развод, незаконным являлся аборт. Лишь в последние годы показатели религиозности в Ирландии снижаются, но все же остаются достаточно высокими. Согласно переписи населения 2016 г. количество католиков составляло 78,3%¹, но в 2018 г. после проведения референдума были разрешены аборты, а в 2019 г. облегчены условия развода.

Польша – другая страна с аналогичными очень высокими показателями религиозности и католицизмом как неотъемлемой частью национальной идентичности. 96 % поляков – члены католической церкви, однако тех, кто называет себя верующими и участвует в религиозных практиках, заметно меньше [17]. В Польше до сих пор законодательно запрещены аборты. То, что католицизм стал и остается ключевой частью польской национальной идентичности, было обусловлено политической историей поляков, которая наполнена противостояниями с православными русскими и немцами-лютеранами. Эти противостояния носили в основном политический характер, но

¹ Census 2016 Summary Results – Part 1. Published by the Central Statistics Office, Ireland. April 2017 // URL: <https://static.rasset.ie/documents/news/census-2016-summary-results-part-1-full.pdf> (accessed: 03.08.2020).

проходили по религиозным границам, и борьба поляков за национальную самобытность всегда принимала религиозный подтекст [18, с. 37]. От России и Пруссии исходили угрозы польской государственности, и в период, когда последняя терпела катастрофу, роль католицизма возрастала. Национализм утверждался католической верой, объединяющей польский народ и мобилизующей его в сопротивлении соседям. Католицизм оставался центральным и самым естественным инструментом для сохранения польской национальной идентичности в том числе и в коммунистическую эпоху, когда произошло усиление связи между религией и польским национализмом [19]. Католицизм символизировал сопротивление, был инструментом объединения польского народа, выполнял роль сохранения и передачи национальной культуры против советского интернационализма, оказался источником национализма в коммунистическую эпоху. Быть католиком – один из способов, которым поляк мог отстаивать свою польскую идентичность.

Греция – это еще одно государство с чрезвычайно высоким религиозным национализмом. Ее политическая история складывалась несколько иначе – ей пришлось пережить множество угроз и столкновений с исламским миром, в результате чего ее национальная идентичность включила православие как важнейший компонент [20, с. 134–135]. В Османской империи православные греки жили по законам своей религии и общины, продолжая соблюдать свои православные традиции и обычаи, а церковь, имея привилегированное положение, помогала поддерживать греческую культуру и язык, не позволяя греческой нации ассимилироваться. Однако мусульманская власть всегда представляла собой потенциальную угрозу православной идентичности. Когда Османская империя вступила в период упадка, султаны усилили давление на своих православных подданных. Движение за национальную независимость Греции и последующее создание греческого национального государства приняли религиозный оттенок потому, что религия предоставила самый простой инструмент для массовой мобилизации в поддержку греческого дела. Греческий случай показывает, что религия для находящейся под угрозой исчезновения нации будет иметь огромное значение [21]. Православие и сегодня занимает центральное место в греческой идентичности и культуре – в символах, праздниках и многом другом [22; 23]. Православие закреплено в конституции как господствующая религия, т.е. официальная государственная религия Греции [24, с. 72]. Греки, так же как ирландцы и поляки, считаются одним из самых религиозных народов Европы. Более 97% молодежи в Греции утверждает, что принадлежит к православной церкви. Греческая молодежь в большей степени, чем кто-либо в Европе, выступают против эвтаназии (68,5%) и однополых браков (47,7%) [4, с. 114].

Национализм стран бывшей Югославии тоже носит по преимуществу религиозный характер и обуславливает высокую религиозность ее народов. В частности, православный национализм сербов был обусловлен тем, что им постоянно приходилось сталкиваться с угрозой со стороны инорелигиозных соседей. Последние, в свою очередь, также выстраивали свою национальную

идентичность на базе религии. Можно говорить о хорватском католическом национализме или боснийском исламском национализме. Случай народов бывшей Югославии показывает, что важнейшим фактором, обуславливающим появление прочной связи религиозной и национальной идентичностей, т.е. религиозного национализма, является этнорелигиозный конфликт, в ходе которого формируется коллективная память, связанная с жестокостью, совершенной одной религиозной группой против другой [25].

Условия возникновения религиозного национализма

Обобщая эти случаи, можно перечислить некоторые условия возникновения «союза» религии и национализма. В случае конфликта или любой угрозы идентичности имеющаяся религиозная граница между соперничающими группами естественно становится важным маркером национального самоопределения, а национальная и религиозная идентичности обретают тенденцию к слиянию. Как греческое православие является маркером принадлежности к греческой идентичности, так и быть поляком или ирландцем – значит обязательно быть католиком [25]. Религия в данном случае начинает выполнять нерелигиозные функции: утверждение национальной самобытности, этнической гордости, национальной чести, защиты суверенитета, культуры. При этом показатели религиозности оказываются чрезвычайно высокими. Религиозный национализм всегда стимулирует рост религиозности народа, а количество верующих в нем превышает 90%. Но эта религиозность не индивидуальная, она основана не на персональном выборе, она массовая, коллективная и внутренне для человека обязательная. В случае религиозного национализма принадлежность к религии диктуется верностью нации. Возможность выбора другой религии не предполагается, поскольку религия – неотъемлемая часть национальной культуры. Отход от религии рассматривается как предательство своего народа, измена памяти его героических предков. Религиозность носит преимущественно не личный, а публичный и политический характер, т.е. религиозность в значительной мере определяется не личным отношением к Богу, а лояльностью «своим».

Однако для того, чтобы универсалистская религия играла эту дифференцирующую роль в развитии явно неуниверсалистской национальной идентичности, недостаточно просто соседей, придерживающихся иных верований. Известно множество случаев, когда соседи относятся к разным конфессиям, но религиозный национализм не рождается. Этот феномен предполагает наличие еще одного условия: соседние сообщества не просто относятся к разным религиям, но при этом находятся в затяжном конфликте, и над слабой его стороной висит угроза поглощения или ассимиляции. В этом случае разница в религиозных верованиях становится важной для национализма, полезной в формировании и поддержании идентичности [4]. Существование религиозного национализма связано с наличием угрозы, при которой одна религиозная группа боится быть побежденной другой и исчезнуть, утратив

собственную идентичность. Не обязательно речь идет о физическом уничтожении людей, их не меньше пугает и культурная ассимиляция или утрата независимости. Этот страх является очень сильным мотивом, способным привести к массовой мобилизации этнических групп вокруг религии [26].

В России наиболее показательный случай религиозного национализма можно увидеть в Чеченской Республике. Именно там имеет место этническая граница, которая наложилась на имеющий долгую историю конфликт между группами, исповедующими разные веры. В такой ситуации религия воспринимается как важный маркер этнической самобытности народа, делающий его отличным от соседей и придающий осмысленность противостоянию. В принципе ислам не признает понятие «нация», а утверждает реальность мусульманской общины (уммы), имеющей полиэтнический состав. Наделение нации сакральным смыслом расценивается как нарушение единобожия. Национализм – это чуждое для мусульманского мира явление. Однако в российском контексте, где русское большинство разделяет секулярное мировоззрение или идентифицирует себя с православием, ислам может стать важным маркером национальной принадлежности, отличающим исповедующие его народы. А. Ливен отмечает, что в Чеченской Республике «ислам рассматривается как нечто отличающее чеченцев от русских... как составная часть национальной традиции» [27]. И даже те националисты, которые по своим личным убеждениям были далеки от какой-либо религиозности, декларируют приверженность «своей» религии как основе национальной культуры.

Религиозный национализм всегда стимулирует рост групповой религиозности, цифры которой, как мы видели выше, очень высокие. Опросы показывают, что в Чеченской Республике абсолютное большинство респондентов заявляют, что они в точности исполняют исламские предписания, регулярно участвуют в религиозных практиках, хотели бы иметь шариатские суды и желают, чтобы их дети изучали шариат в школе [28, с. 168].

Более внимательный анализ религиозности жителей Чечни дает основания предположить, что она носит в значительной мере декларативный публичный характер, обуславливается не личным отношением к Богу, а лояльностью «своим». В частности, 96% опрошенных утверждают, что они ежедневно пять раз в день совершают намаз [28, с. 160]. Известно, что эта практика включает произнесение суры аль-Фатиха на арабском языке. Это первая сура Корана – одна из самых известных. Она часто читается во время мусульманских обрядов, в частности намаза, и тот, кто совершает намаз, не может не знать ее наизусть. В проведенном нами опросе респондентов спрашивали о том, могут ли они прочитать суру аль-Фатиху на арабском языке, и 52% ответили, что не могут, – это половина тех, кто говорил, что регулярно совершает намаз [28, с. 165]. Итак, мы видим в Чечне характерные признаки религиозного национализма: запредельно высокая религиозность, которая является неотъемлемой частью групповой идентичности, носит публичный характер и символизирует лояльность своему сообществу.

Заключение

Таким образом, национализм, в основе которого лежит религия, можно назвать религиозным национализмом. Это, конечно, не значит, что язык, история и пр. не имеют значения, но именно религия в этом случае играет главную роль в существовании и единстве национального сообщества, а религиозные институты приобретают дополнительную функцию обоснования национальной культуры и самобытности, утверждения национальной гордости, чести и групповой идентичности. В Европе религиозный национализм проявляется наиболее ярко в Ирландии, Польше, Греции, бывшей Югославии, в России это Чеченская Республика. Общее в этих странах – наличие религиозной границы и протекающего по ней конфликта: протестантско-католического между Ирландией и Англией; православно-исламского между Грецией и Османской империей (Турцией); католическо-православно-исламского в Югославии, католическо-протестантско-православного – граница между Польшей и ее соседями, светско-православно-исламского в России. Эти случаи показывают, что религиозный национализм возникает, когда какое-либо стеремящееся к самоопределению и независимости сообщество, исторически связанное с конкретной религией, оказывается в окружении народов, принадлежавших к иной религии. В этом случае религия становится важным маркером, отличающим это сообщество от соседей, и возникает феномен религиозного национализма.

Библиографический список

- [1] *Kinnvall C.* Globalization and Religious Nationalism in India. The search for ontological security. New York, 2006.
- [2] *Veer P.* Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India. Berkeley: University of California Press, 1994.
- [3] *Biver E.* Religious nationalism: Myanmar and the role of Buddhism in anti-Muslim narratives. Lund University, 2014.
- [4] *Barker P.* Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for Us, London: Routledge, 2009.
- [5] *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.
- [6] *Як Б.* Национализм и моральная психология сообщества. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017.
- [7] *Манн М.* Источники социальной власти: в 4 т. Т. 2: Становление классов и наций-государств, 1760–1914 годы (книга первая). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
- [8] *Гринфельд Л.* Национализм. Пять путей к современности. М.: ПЕР СЭ, 2008.
- [9] *Delanty G., O'Mahony P.* Nationalism and Social Theory. Modernity and the Recalcitrance of the Nation. London: SAGE Publications, 2002.
- [10] *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб.: Alexandria, 2014.
- [11] *Dingley J.* Nationalism, Social Theory and Durkheim. New York, Palgrave Macmillan, 2008.
- [12] *Amalvi Ch.* Catholicisme et Nationalisme les Métamorphoses Nationalistes de Jeanne d'Arc, de la troisième à la quatrième République: 1870–1946 // Confessions et Nations. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge – XXe siècle. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2014. P. 265–280.
- [13] *Nelson B.* Irish Nationalists and the Making of the Irish Race. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

- [14] Coakley J. The Religious Roots of Irish Nationalism // *Social Compass*. 2012. № 58 (1). P. 95–114.
- [15] McCaffrey L.J. Irish Nationalism and Irish Catholicism: A Study in Cultural Identity // *Church History*. 1973. Vol. 42. No. 4. P. 524–534.
- [16] Jenkins B. Irish Nationalism and the British State: From Repeal to Revolutionary Nationalism. McGill-Queen's Press – MQUP, 2014.
- [17] Зубжицки Ж. Polonia semper fidelis? Национальная мифология, религия и политика в Польше // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2016. № 3. С. 44–78.
- [18] Грыз Р. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2016. № 3. С. 11–43.
- [19] Волобуев В.В. Политическая оппозиция в Польше. 1956–1976. М.: Институт славяноведения РАН, 2009.
- [20] Петрунина О.Е. Греческая нация и государство в XVIII–XX вв.: очерки политического развития. М.: КДУ, 2010.
- [21] Mavrogordatos G. Orthodoxy and nationalism in the Greek case // *West European Politics*. 2010. № 26 (1). P. 117–136.
- [22] Georgiadou V. Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism // *International Journal of Politics, Culture, and Society*. 1995. Vol. 9. No. 2. P. 295–315.
- [23] Chrysoloras N. Why Orthodoxy? Religion and Nationalism in Greek Political Culture // *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 2008. № 4. P. 40–61.
- [24] Вензелос Е. Отношения государства и церкви: взгляд через призму конституции / пер. с греч. М.: Новое издательство, 2008.
- [25] Safran W. (ed.) *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics*. London: Frank Cass, 2005.
- [26] Horowitz D. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- [27] Ливен А. Чечня: Трагедия Российской мощи. Первая чеченская война. М.: Издательство Университета Дмитрия Пожарского, 2019.
- [28] Ситников А.В., Романов М.В., Одаев Т.Х. Религиозность в Чеченской Республике и ее влияние на социальные институты и институты власти // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2019. № 2. С. 157–183. URL: <https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.2.08>. Дата обращения: 03.08.2020.

References

- [1] Kinnvall C. *Globalization and Religious Nationalism in India. The search for ontological security*. New York; 2006.
- [2] Veer P. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press; 1994.
- [3] Biver E. *Religious nationalism: Myanmar and the role of Buddhism in anti-Muslim narratives*. Lund University; 2014.
- [4] Barker P. *Religious Nationalism in Modern Europe: If God be for Us*. London: Routledge; 2009.
- [5] Anderson B. *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York; 1991.
- [6] Yack B. *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. University of Chicago Press; 2012.
- [7] Mann M. *The Sources of Social Power. Vol. 2. The Rise of Classes and Nation States 1760–1914*. Cambridge University Press; 1993.
- [8] Greenfeld L. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard University Press; 1992.
- [9] Delanty G. and O'Mahony P. *Nationalism and Social Theory. Modernity and the Recalcitrance of the Nation*. London: SAGE Publications; 2002.
- [10] Le Goff J. *The Birth of Europe*. St. Petersburg.: Alexandria; 2014 (In Russ.).
- [11] Dingley J. *Nationalism, Social Theory and Durkheim*. New York, Palgrave Macmillan; 2008.

- [12] Amalvi Ch. Catholicisme et Nationalisme les Métamorphoses Nationalistes de Jeanne d'Arc, de la troisième à la quatrième République: 1870–1946. In: *Confessiones et Nationes. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge – XXe siècle*. Paris: Honoré Champion Éditeur; 2014. p. 265–280 (In French).
- [13] Nelson B. *Irish Nationalists and the Making of the Irish Race*. Princeton, NJ: Princeton University Press; 2012.
- [14] Coakley John. The Religious Roots of Irish Nationalism. *Social Compass*. 2012; 58 (1): 95–114.
- [15] Lawrence J. McCaffrey. Irish Nationalism and Irish Catholicism: A Study in Cultural Identity. *Church History*. 1973; 42 (4): 524–534.
- [16] Jenkins B. *Irish Nationalism and the British State: From Repeal to Revolutionary Nationalism*. McGill-Queen's Press – MQUP; 2014.
- [17] Zubrzycki G. *Polonia semper fidelis? National Mythology, Religion and Politics in Poland. Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2016; 34 (3): 44–78. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2016-34-3-44-78> (In Russ.).
- [18] Gryz R. Catholic Church in the People's Republic of Poland (1944/45–1989): Forms of Co-Existence with the Regime and the Role of Ideological Opposition. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2016; 3: 11–43. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2016-34-3-11-43> (In Russ.).
- [19] Volobuev V.V. *Political opposition in Poland 1956–1976*. Moscow: Institut slavjanovedenija RAN; 2009 (In Russ.).
- [20] Petrunina O.E. The Greek nation and state in the XVIII–XX centuries. *Essays on Political Development*. Moscow: KDU; 2010 (In Russ.).
- [21] Mavrogordatos G. Orthodoxy and nationalism in the Greek case. *West European Politics*. 2010; 26 (1): 117–136.
- [22] Georgiadou V. Greek Orthodoxy and the Politics of Nationalism. *International Journal of Politics, Culture, and Society*. 1995; 9 (2): 295–315.
- [23] Chrysoloras N. Why Orthodoxy? Religion and Nationalism in Greek Political Culture. *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 2008; 4: 40–61.
- [24] Venizelos E. *Relations between the state and the church: a view through the prism of the constitution*. Moscow: Novoe izdatel'stvo; 2008 (In Russ.).
- [25] Safran W. (ed.) *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics*. London: Frank Cass; 2005.
- [26] Horowitz D. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press; 1985.
- [27] Lieven A. *Chechnya: Tombstone of Russian Power*. Yale University Press; 1999.
- [28] Sitnikov A.V., Romanov M.V., Odaev T.H. Religiousness in the Chechen Republic and its influence on social institutions and institutions of power. *Monitoring obshchestvennogo mnenija: Jekonomicheskie i social'nye peremeny*. 2019; 2: 157–183. URL: <https://doi.org/10.14515/monitoring.2019.2.08>. Accessed: 03.08.2020 (In Russ.).

Информация об авторе:

Ситников Алексей Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. (ORCID: 0000-0002-7028-1691) (e-mail: sitnikov-av@ranepa.ru).

Information about the author:

Alexey V. Sitnikov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of State-Confessional Relations, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (ORCID: 0000-0002-7028-1691) (e-mail: sitnikov-av@ranepa.ru).

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-590-602

Научная статья / Research article

Симулятивная реальность как вызов национальной идентичности: теория и российские политические практики

В.В. Титов

Финансовый университет при Правительстве РФ
Российская Федерация, 125993, Москва, Ленинградский проспект, 49, (ГСП-3)
vvtitov@fa.ru

Аннотация. Цель исследования состоит в политико-теоретическом анализе феномена симулятивной реальности, его влияния на трансформацию национально-государственной идентичности, понимаемой как макрополитический конструкт – интегрированный образ «нас», «своих», динамика которого обусловлена как логикой развития конкретной национальной политической системы, так и широким спектром исторических и культурно-психологических факторов. Автор определяет симулятивную политическую реальность как многомерное пространство политических симулякров в их взаимодействии и трансформации. Подвижность информационного ландшафта современного российского общества приводит к конструированию аморфных и неустойчивых идентичностей, не имеющих глубинной ценностно-смысловой основы и опирающихся на эмоциональный и символический контент. Указанные идентичности, выстраивающиеся вокруг социальной моды – виртуальных сообществ по интересам, успешно конкурируют с установками российской национальной идентичности, снижают ее значимость. В особенности указанная тенденция характеризует самоидентификацию молодых россиян – представителей поколений «миллениалов» и «цифровых аборигенов». Специфика развития цифрового пространства Рунета не является главной причиной, но во многом способствует девальвации образа прошлого, а также выступает одним из информационно-психологических драйверов кризиса образа будущего.

Ключевые слова: симулятивная реальность, виртуальная реальность, симулякр, национально-государственная идентичность, образ «нас», кризис политической идентичности, образ будущего

История статьи: Поступила в редакцию 03.06.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: Титов В.В. Симулятивная реальность как вызов национальной идентичности: теория и российские политические практики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 590–602. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-590-602

© Титов В.В., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Simulative Reality as a Challenge for National Identity: Theory and Russian Political Practices

Victor V. Titov

Financial University under the Government of the Russian Federation
(GSP-3), 49, Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation
vvtitov@fa.ru

Abstract. The purpose of the study is a political and theoretical analysis of the phenomenon of simulated reality, its impact on the transformation of national-state identity, understood as a macro-political construct – an integrated image of “us”, “ours”, the dynamics of which are determined both by the logic of development of a specific national political system and by the wide a range of historical and cultural-psychological factors. The author defines a simulated political reality as a multidimensional space of political simulacra in their interaction and transformation. The mobility of the information landscape of modern Russian society leads to the construction of amorphous and unstable identities that do not have a deep value-semantic foundation and are based on emotional and symbolic content. The indicated identities, which are built around a social fashion – virtual communities of interest – successfully compete with the attitudes of Russian national identity and reduce its significance. In particular, this trend characterizes the self-identification of young Russians – representatives of generations of “millennials” and “digital natives”. The specifics of the development of the Runet’s digital space is not the main reason, but in many respects contributes to the devaluation of the image of the past, and also acts as one of the information-psychological drivers of the crisis of the image of the future.

Keywords: simulative reality, virtual reality, simulacrum, national-state identity, the image of «us», the crisis of political identity, the image of the future

Article history: Submitted on 03.06.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Titov V.V. Simulative Reality as a Challenge for National Identity: Theory and Russian Political Practices. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 590–602. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-590-602

Введение

Одним из широко обсуждаемых вызовов, адресованных российской национально-государственной идентичности, является кардинальная трансформация информационного ландшафта современного социума. Провоцируемое ею изменение «картины мира» порождает множественные психологические, социокультурные и поведенческие эффекты, нехарактерные для традиционных «пространств повседневности» прошлого. Главным образом, речь идет о «информационной перегрузке» современного общества, очевидном «цифровом разрыве» между различными социальными поколениями, «вирусном» распространении агрессивной и деструктивной информации.

Однако указанный интегративный вызов не исчерпывается только эффектами социально-психологической и политической деструктивности, а характеризуется такими глубинными проявлениями, как изменение моделей восприятия социальной (в том числе политической) информации, что выражается

в доминировании клипового политического сознания, часто приобретающего «сериальные» формы. Не менее заметный аспект связан с размыванием границ публичности/приватности в «виртуальном» пространстве.

Указанные моменты подчеркивают необходимость обращения к концепциям «виртуальной» и «симулятивной» реальности, изучения влияния последней на политическое сознание в целом и на трансформацию национальной идентичности в частности [1–3].

Целью данного исследования является оценка влияния феномена симулятивной реальности на трансформацию национально-государственной идентичности. В рамках представленной работы под национально-государственной идентичностью понимается макрополитический конструкт – интегрированный образ «нас», «своих», динамика которого детерминирована как логикой развития конкретной национально-политической системы, так и широким спектром исторических и культурно-психологических факторов.

Теоретические основания исследования

Представляется необходимым обратиться к теоретическому осмыслению концепта «симулятивной реальности». В современном российском социогуманитарном знании более востребованным является словосочетание «виртуальная реальность», которая противопоставляется «реальной» социальной жизни, протекающей «в режиме офлайн». Проблема «виртуальности» в различных ее проявлениях получила широкое освещение в трудах ученых, представляющих различные отрасли современного социогуманитарного знания. Среди работ отечественных ученых следует особо выделить исследования Н.А. Носова, Д.И. Чистякова, В.В. Кафтана и ряда других авторов [4; 2; 3].

Н.А. Носов рассматривает виртуальную реальность в ее оппозиции к реальности физической, константной, подчеркивая при этом такие системообразующие ее свойства, как порожденность, актуальность, автономность, интерактивность [4]. В рамках данной статьи особый интерес представляет такое свойство, как актуальность, предполагающее восприятие мира в темпоральных рамках «здесь и сейчас». Очевидное социально-психологическое последствие распространения такого «темпорального фрейма» – не только деструктуризация «сложных», насыщенных в когнитивном плане форм социального сознания, но и аморфность личностных и социальных идентичностей [5]. В таких условиях доминирующей моделью ответа на вопрос «кто мы?» становится «подвижная идентичность», в основе которой лежат политико-психологические механизмы подражания и заражения.

Опираясь на упомянутые выше исследования, можно определить *симулятивную политическую реальность* как *многомерное пространство политических симулякров в их взаимодействии и трансформации*. Говоря о свойствах симулятивной реальности, выделим три, на наш взгляд, наиболее важных в контексте трансформации макросоциальной идентичности (и макрополитической идентичности как ее разновидности). Во-первых, все

большее число исследователей склоняются к пониманию, что *фундаментальным свойством симулятивной реальности*, возникающей в ходе онлайн-коммуникации, является *неустойчивость/гипердинамизм* [1]. Во-вторых, симулятивная реальность по своей природе крайне подвержена эффекту эмоциональной «наркотизации», что приводит не только к дальнейшему размыванию когнитивного компонента, но и к утрате ценности познавательной деятельности в политике. Следствием становится *упрощение политических практик на фоне роста и усложнения административных структур* (в том числе в связи с потребностью «рассеять» ответственность за непредсказуемый результат), а также стремление политических акторов (от отдельного человека до государства) принимать реактивные политические решения (по схеме «вызов – ответ»). В-третьих, важно отметить, что современная *симулятивная политическая реальность обладает значительным стрессогенным потенциалом, имеет отчетливый стрессовый характер, крайне агрессивный по своей психологической природе* [6].

Концептуальная модель национально-государственной идентичности

Предваряя анализ феномена симулятивной реальности, необходимо сформулировать определение национально-государственной идентичности. Следует отметить, что указанная проблема получила широкое развитие в рамках традиций зарубежной и российской политической науки. Среди трудов, наиболее востребованных сегодня, можно выделить работы Б. Андерсона [7], С. Хантингтона [8], И.С. Семенов [9], О.Ю. Малиновой [10], Л.А. Фадеевой [11], Т.В. Евгеньевой [1] и других авторов.

Особый интерес представляют исследования отечественных политологов, посвященные символической и мемориальной политике [1; 6; 10], политико-культурным основаниям самоидентификации различных российских регионов [11; 12; 13] и сегментов российского общества [1; 6; 10, 11]. Существенным потенциалом для понимания национально-государственной идентичности обладает макрополитический подход, представленный в трудах В.В. Бушуева, И.Н. Тимофеева, а также современные политико-психологические теории идентификационного выбора [14; 15]. Опираясь на синтез указанных концепций, можно определить национально-государственную идентичность как *макрополитический конструкт – интегрированный образ «нас», «своих», динамика которого обусловлена как трансформацией конкретной национальной политической системы, так и широким спектром исторических и культурно-психологических факторов, на нее влияющих*.

Данное определение опирается, в первую очередь, на концепции российской политико-психологической школы, получившие развитие в трудах Е.Б. Шестопаля, Т.В. Евгеньевой, А.В. Селезневой. Как известно, в рамках данного направления российской политической науки ключевое место занимает теория образа «нас», понимаемого как сложный политико-психологический конструкт. Указанный образ аккумулирует в себе не только текущие

массовые представления о политике, но и предшествующий коллективный социокультурный опыт и сопутствующие ему установки массового сознания. В данном контексте подход отечественных политических психологов во многом созвучен ряду широко известных зарубежных теорий [7; 8].

Несомненный интерес представляет и соотношение сформулированного выше определения с концептом макрополитической идентичности, предлагаемым О.Ю. Малиновой. Такой тип идентичности «охватывает все основания идентификации рассматриваемого сообщества, присутствующие в публичном дискурсе, позволяя анализировать возникающие между ними смысловые конфликты. В то же время его можно рассматривать в качестве общего знаменателя для понятий, с помощью которых российская идентичность описывается в научном дискурсе [10].

Говоря о соотношении терминов «национально-государственная идентичность» и «макрополитическая идентичность» и признавая их несомненное родство, следует сделать три важные, по нашему мнению, ремарки. Во-первых, термин «макрополитическая идентичность» несколько шире, поскольку претендует на роль «знаменателя» для описания многообразия моделей российской идентичности. Во-вторых, на наш взгляд, несмотря на более высокий интегративный методологический потенциал термина «макрополитическая идентичность», представленное определение национально-государственной идентичности (опираясь на классическое понимание «политической нации») помогает раскрыть структурное содержание феномена коллективной идентичности как такового, с точки зрения его культурно-психологической природы. В-третьих, представляется, что сформулированное нами определение помогает рельефно обозначить не только институциональную составляющую – роль государственной политики идентичности, но и взаимосвязь кристаллизации российской политической нации с историко-культурной традицией российской государственности. Это делает оправданным использование данного концепта в рамках проводимого нами анализа.

Материалы и методы

В качестве эмпирической базы исследования выступает совокупность материалов, созданных пользователями Рунета в процессе интернет-коммуникации в течение последних двух лет – с момента начала завершающей фазы последнего большого электорального цикла в 2018 г. и начала реализации непопулярных социально-экономических реформ федеральным центром. Методология исследования включает в себя элементы дискурсивного и политико-психологического анализа, сочетаемые с исследовательскими стратегиями, предписываемыми подходом «кейс-стади».

Российская идентичность перед вызовами симулятивной политической реальности: «спящая» этничность и образы прошлого

Первый вызов, о котором говорят весьма часто, связан как с оживлением мемориальных локальных и субэтнических идентичностей (например, поморы как самоидентификация, вновь возникшая в ходе переписи населения 2002 г.),

реконструируемых не на когнитивном фундаменте (анализе исторических фактов, изучении традиций), а на мифологическом сознании, в основе которого находится дуалистический компонент – сочетание «особости-инаковости» и «культы страдания». Показательны примеры ряда сообществ социальной сети «ВКонтакте», ориентированных на идентификационный ренессанс через актуализацию политических и социокультурных симулякров – редуцированных мифологических конструктов Мещеры, Ингерманландии и т.д. Подобные симулякры выступают не столько конкурентами общероссийской идентичности, сколько средством ее размывания, нивелирования ее значимости для отдельного человека. При этом ответ на вопрос «кто мы?» становится не многосоставным, как предполагает концепция «матрешечной» российской идентичности (например, гражданин России и донской казак «по происхождению»), а предельно ситуативным и условным («не русский, а ингерманландец, наверно...») [1; 12].

Второй вызов, адресованный российской идентичности и также тесно связанный с «веком цифровых технологий», – серьезный кризис образа прошлого, имеющий место в российском массовом сознании. С одной стороны, мы наблюдаем рост значимости образа прошлого как фактора, формирующего национально-государственную идентичность. Опрос, проведенный в ноябре – декабре 2018 г. социологами Левада-центра, показал, что у 53% респондентов мысли о своем народе ассоциируются в первую очередь с такими понятиями, как отметил «наше прошлое, наша история».

Основным фактором выработки ингруппового фаворитизма (важнейшего фактора консолидации макросоциальной корпорации) также выступает память о достижениях прошлого. Среди событий и явлений, вызывающих у участников опроса чувство гордости за свою страну, 87% упомянули победу в Великой Отечественной войне, 50% – освоение космоса, 40% – великую русскую литературу. Представления россиян о себе как об общности по-прежнему преимущественно обращены в прошлое¹.

В ходе исследования, проведенного в 2018 г. Е.Б. Шестопап и Н.В. Смутькиной, около 50% респондентов упомянули национальную историю в числе «сильных сторон России». По уровню популярности этот вариант ответа уступил лишь «природным ресурсам» (61,5%) и «Вооруженным Силам» (50,1%) [16].

Вместе с тем фиксируется развитие альтернативных исторических традиций, как правило, связанных с определенными политическими группами. Они построены в ключе полной ревизии национальной истории, как минимум, в рамках событий XX века. «Переписывание истории» в данном случае чаще всего подразумевает смену оценочных маркеров и конструирование симулякров в отношении событий и фигур исторических деятелей, формирующих символическую основу выработки национально-государственной идентичности. В первую очередь это касается нарратива, связанного с историей Великой

¹ Национальная идентичность и гордость. URL: <https://www.levada.ru/2019/01/17/natsionalnaya-identichnost-i-gordost/> (дата обращения: 05.05.2020).

Отечественной войны. Важно отметить, что в процессе мемориальной ревизии активно участвует и само государство (достаточно вспомнить о попытках моральной реабилитации К. Маннергейма и П.Н. Краснова).

Сегодня следует признать, что некоторые концепции симулятивной исторической «постправды» нашли широкое распространение внутри различных групп истеблишмента. Однако целый ряд социологических исследований показывает, что основная масса российских граждан сохранила преимущественно позитивное представление в отношении памяти о событиях советского периода.

Наглядным подтверждением этого может служить восприятие в обществе фигуры И.В. Сталина. Опросы ВЦИОМ, проведенные в июне–июле 2017 г., показали, что 62% россиян поддерживают инициативу по размещению мемориальных объектов, сообщающих о достижениях «отца народов». И в то же время 65% респондентов высказались против установки памятных знаков, посвященных неудачам или преступлениям И.В. Сталина. Среди представителей молодежи (то есть поколения активных пользователей Интернета) доля респондентов, поддерживающих создание мемориальных объектов, «прославляющих государственные успехи Сталина», была наиболее высокой (77%). 43% участников опроса ВЦИОМ выразили мнение, что репрессии 1930 – 1940-х гг. были вынужденной мерой, которая позволила политическому руководству «обеспечить порядок в обществе»².

Одновременно происходит процесс идеализации советского прошлого. Так, согласно результатам исследования Левада-центра, проведенного в мае 2019 г., в течение 2008–2019 гг. почти вдвое (с 29 до 59%) увеличилось число россиян, полагающих, что для исторического пути советского государства была характерна «забота государства о простых людях». Доля респондентов, декларирующих «постоянное улучшение жизни людей» при СССР, выросла с 14 до 39%. В то же время существенно сократилось число опрошенных, акцентирующих внимание на негативных элементах повседневной жизни в Советском Союзе. Количество респондентов, упоминающих очереди, дефицит и карточки, упало с 42 до 24%. В 2008 г. об изоляции страны от внешнего мира, отсутствии возможности выехать за рубеж и возвращаться заявляли 24% респондентов, в 2019 г. – 17%³.

Существенной популярностью пользуется представление о том, что новейшая отечественная история развивается по «неправильному» пути. Наглядным проявлением этого стал рост популярности литературы и произведений фанфикшена, посвященных теме хронопутешественников-«попаданцев», действия которых способствуют кардинальному изменению хода известной нам истории России прошлого столетия [17].

² Сталинские репрессии: преступление или наказание? URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116301> (дата обращения: 05.05.2020); Память о Сталине: за и против. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116323> (дата обращения: 05.05.2020).

³ Советский Союз. URL: <https://www.levada.ru/2019/06/24/ussr/> (дата обращения: 05.05.2020).

Истоки кризиса лежат в XX веке и не могут быть осмыслены исключительно в ракурсе негативного воздействия Интернета на политическое сознание и уровень исторической грамотности россиян.

По нашему мнению, симулятивная реальность в данном случае выполняет двойственную функцию *пространства-триггера*, являясь, с одной стороны, удобным полем для дискуссий о прошлом, ареалом формирования различных научных, псевдонаучных и бытовых дискурсов российской истории: *подражательно-имитационного* (вспоминая «страну этикеток» А. де Кюстина), *конспирологического* («план Даллеса») и, конечно же, *трансцендентального «особого пути»* в его различных метаморфозах – от «третьего Рима» до «русского мира» как глобальной идеологии будущего⁴.

В итоге перед российским обществом вырисовывается не целостный (или хотя бы частично интегрированный конвенциональный) образ прошлого, а многообразие локальных представлений-симулякров, лишенных когнитивной основы, а не редко и отрицающих сам факт существования собственных физических первоисточников и прообразов-оригиналов (Гагарин не только «не летал в космос», но «никакого Гагарина вообще никогда не было») [6].

Образ будущего России в пространстве симулятивной реальности

По нашему мнению, степень воздействия факторов симулятивной реальности на коллективный образ будущего россиян существенно выше, чем на образ прошлого, поскольку в массовом сознании нет соответствующих установок, которые могут сдерживать деструктивные интенции – формирование негативных и даже катастрофических сценариев будущего России. Говоря о тех вызовах, которые природа симулятивной реальности адресует общенациональному образу будущего, в первую очередь следует выделить такую макросоциальную и психологическую проблему, как гипердинамизм интернет-пространства, порождающий *фундаментальную неустойчивость настоящего*, ситуацию при которой перемены (часто негативные и не вполне ожидаемые, наподобие пенсионной реформы-2018) являются единственной константой социально-политического бытия человека. Следуя простой установке темпоральной экстраполяции и воспринимая будущее как «расширенное настоящее», «типичный россиянин», как правило, или приходит к негативизации будущего, или, по крайней мере, оценивает его настороженно.

Согласно данным опроса ФОМ, опубликованным в августе 2019 г., 62% россиян были убеждены в том, что текущая ситуация в стране неблагоприятна для планирования будущего. В числе обуславливающих это факторов были упомянуты нестабильность, неуверенность в завтрашнем дне (20%), маленькие зарплаты и пенсии, низкий уровень жизни людей (12%), рост цен и тарифов (10%).

⁴ Сурков В.Ю. Долгое государство Путина. URL: http://www.ng.ru/ideas/2019-02-11/5_7503_surkov.html (дата обращения: 05.03.2020).

Среди опрошенных 35% были уверены в том, что их будущее зависит преимущественно от внешних обстоятельств, а не личных усилий (противоположной точки зрения придерживались 54% респондентов). Примечательно, что степень уверенности в возможности влиять на свое будущее была обратно пропорциональна возрасту и величине социального опыта участников опроса. Если среди представителей молодежи собственные усилия как фактор, определяющий судьбу человека, обозначили 73% респондентов, то среди опрошенных в возрасте 46–60 лет – 46%⁵.

Образ России «20 лет спустя», сформированный к 2019 г., отличала низкая степень социального оптимизма. В том, что в РФ будет более спокойно и безопасно жить, были убеждены лишь 18% опрошенных. Рост социальной защищенности прогнозировал 21% респондентов, улучшение ситуации в экономике – 25% [Там же].

Опрос Левада-центра, проведенный в сентябре 2018 г. среди молодежи крупных городов России, Украины и Белоруссии, показал, что в мегаполисах РФ 62% жителей в возрасте от 18 до 35 лет придерживаются мнения об отсутствии возможности планировать свое будущее на период более 1 года. Для молодых россиян планирование будущего затрудняют неблагоприятная экономическая ситуация, практика нарушение прав граждан представителями власти, отсутствие стабильности и поддержки со стороны государства, дефицит достоверной информации и трудности с поиском работы. Более 50% молодых жителей городов-«миллионников» в России не могут прогнозировать будущее своей страны на период более 2 лет. Половина респондентов-россиян обеспокоены своими личными перспективами, 67% испытывают тревогу относительно будущего страны⁶.

Конструированию негативного и размытого образа будущего в сознании россиян способствует все более заметная *конфликтность и катастрофичность контента* современного Интернета, которая пронизывает все структурные уровни социальных отношений – от межличностных до международных. В такой ситуации иррациональный и жестокий конфликт, основанный не на прагматическом поведении, а на эмоциональной неустойчивости его участников, становится социальной нормой, той призмой, через которую формируется политическая картина мира конкретного «юзера».

Следующее препятствие для конструирования образа будущего связано с геополитической риторикой, имеющей место в современной России. Речь идет о доминирующем политическом дискурсе, в рамках которого наша страна все более отчетливо предстает в образе «осажденной крепости», окруженной могущественными врагами, заинтересованными в ее уничтожении (коллективный «запад», украинские «нацисты», ближневосточные террористы и т.д.). При этом важно заметить следующее: несмотря на многочисленные официальные опровержения и заявления, что Российская Федерация не

⁵ Россия через 20 лет и личные планы на будущее. URL: <https://fom.ru/Obraz-zhizni/14241> (дата обращения: 05.05.2020).

⁶ Представления о будущем у молодежи крупных городов в России, Украине и Беларуси. URL: <http://zukunfts bild.nemtsovfund.org/2018/survey-ru/> (дата обращения: 05.05.2020).

находится в международной изоляции, психологическая установка «враги вокруг нас» занимает все более существенное место в пространстве симулятивной реальности.

Осмысливая «день сегодняшний»: российская идентичность в поисках внутреннего «врага»

Обращаясь к метаморфозам симулятивной реальности Рунета, хочется выделить во многом стихийные процессы частичной эмоциональной консолидации граждан России на основе поиска общего внутреннего врага. В 2018 – начале 2020 г. таким обобщенным «злом» выступил собирательный образ «хамоватого чиновника», предлагающего россиянам питаться «макарошками» и заявляющего, что государство «вам ничего не должно». Указанный образ – с одной стороны, репрезентация традиционного архетипа «злых бояр» в условиях цифровой эпохи, с другой – интегративный симулякр, эволюционирующий в рамках собственной траектории, причем как в социальных сетях, так и на условно «привластных» новостных интернет-ресурсах. При этом в массовом сознании сохраняется монолитное восприятие «чиновников» как референции для всего правящего слоя: министров, депутатов, губернаторов, государственных и муниципальных служащих, работников управляющих компаний в сфере ЖКХ и т.п.

По нашему мнению, данный интернет-образ имеет интегративный характер и симулятивную природу. Он практически полностью утратил связь с собственными первоначальными персонами-прототипами (Н. Соколова, О. Глазких, С. Цуканов и т.д.), но, тем не менее, активно продолжает тиражироваться в социальных медиа. Однако важно подчеркнуть и тот момент, что данный образ не является виртуальным в полном смысле этого слова, а именно *симулятивным* – развивающимся по собственной траектории, но регулярно подпитываемым соответствующим контентом-драйвером, черпаемым из «реальной» жизни и распространяемым в Сети. Как правило, речь идет о «простых людях», снимающих на мобильные телефоны случаи неадекватного поведения власть имущих, но иногда подобный контент попадает в сеть и другими способами, например, через целенаправленные «сливы» информации (и даже авторские «стримы», как было в ситуации с Р. Горрингом).

Среди широкого спектра проблем, связанных с формированием симулятивных идентичностей в современном информационном пространстве России, неизбежно возникает вопрос об «ответственности» за конструирование симулякров прошлого и формирование в массовом сознании преимущественно негативного образа будущего. В данном ракурсе серьезную ценность представляет теория социального конструирования реальности Бергера–Лукмана, где указанные процессы рассматриваются не как синоним целенаправленного политического манипулирования – исключительного «конструирования сверху» (по существу, навязывания тех или иных представлений), а как результат сложной и многовекторной социальной динамики [18].

Очевидно, существенную долю ответственности должны нести постсоветские политические элиты, не сумевшие выработать и реализовать внятную

модель политики идентичности, которая отвечала бы информационно-психологическим и социокультурным вызовам начала XXI столетия. Однако не менее важным существенным является и тот момент, что формирование симулятивных идентичностей во многом стало «ответом» на вызов новой коммуникативной реальности, на интенсивное и слабо управляемое (фактически «вихревое») развитие социальных медиа Рунета, которые и стали пространством кристаллизации многочисленных социально-политических симулякров и связанных с ними идентификаций.

Заключение

Завершая исследование феномена симулятивной реальности, его влияния на трансформацию российской национальной идентичности, представляется возможным сделать ряд выводов. Указанные выводы, безусловно, не являются итоговыми, а исключительно – промежуточными, призванными диагностировать важные тенденции в исследуемой сфере.

Во-первых, можно определить симулятивную политическую реальность как *многомерное пространство политических симулякров в их взаимодействии и трансформации*. При этом подчеркиваются существенные отличия симулятивной реальности от реальности виртуальной, субъективной, вымышленной и конструируемой исключительно вне пространства «реальных» (физических) политических практик и процессов. Отмечается, что симулятивная реальность обладает двойственной генетической природой, обусловленной синтезом элементов как интернет-пространства, так и традиционных вне-сетевых «пространств повседневности» [19].

Во-вторых, *симулятивная реальность серьезно трансформирует современные политические практики*, поскольку отличается гипердинамизмом, ускоренной сменой политических эпизодов в «сериальной» политической картине мира. доминированием эмоционально-оценочного компонента над когнитивным в структуре формируемых политических представлений. Еще одно отличительное свойство современной симулятивной реальности в политике – ее выраженный *стрессогенный характер, активное распространение неконвенциональных и деструктивных форм политического восприятия и поведения* как в онлайн-пространстве, так и в рамках политической коммуникации-офлайн.

В-третьих, *масштабный информационно-психологический вызов, который симулятивная реальность адресует российской идентичности*, носит комплексный характер и обусловлен не только ситуационным контекстом, «издержками» политического процесса в современной России, но и внутренними, генетическими свойствами данного типа социальной реальности.

В-четвертых, *фактор симулятивной реальности Рунета серьезно трансформирует темпоральную «систему координат» российской национальной идентичности*.

Логика развития цифрового пространства Рунета не является главной причиной, но во многом *способствует девальвации образа прошлого*. Знания о прошлом не только утрачивают фундаментальную ценность а priori, но и теряют прикладную значимость как в глазах новых, «цифровых» поколений

(что может объясняться спецификой их социализации в 2000–2010-е гг.), так и представлениях российских политических элит, все более ориентирующихся на технократический стиль управления.

Специфика современной симулятивной реальности в России выступает *не системной причиной, а важным информационно-психологическим драйвером кризиса образа будущего*. Деформация представлений значительной части россиян о будущем связана в том числе и с агрессивностью образа настоящего, формирующегося в интернет-пространстве, ситуацией, когда «человеческая деструктивность» в различных ее проявлениях наполняет информационный ландшафт повседневности. Политическая повестка дня, преобладающая в Рунете, все более ориентирована на конфликтные практики, ситуативную самоидентификацию посредством поиска политических «врагов», как внешних, так и внутренних, и отказ от стратегий долгосрочного политического целеполагания.

Библиографический список

- [1] *Евгеньева Т.В., Титов В.В.* Образ «врага» как инструмент формирования политической идентичности в сети Интернет: опыт современной России // Информационные войны. 2014. № 4. С. 22–27.
- [2] *Чистяков Д.И.* Информационное общество и масс-медиа в коммуникативном пространстве постсовременности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Философия». 2013. № 2. С. 173–179.
- [3] *Кафтан В.В.* Формы и феномены массовой коммуникации // Журнал философских исследований. 2018. Т. 4. № 1. С. 26–42.
- [4] *Носов Н.А.* Психологические виртуальные реальности. М.: Ин-т человека, 1994.
- [5] *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. М.: Постум, 2016.
- [6] *Белов С.И.* Российская мемориальная политика в зеркале блогосферы (на материалах кинообзоров видеоблогеров) // Вестник Российской нации. 2018. № 3 (61). С. 169–178.
- [7] *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. London: Verso, 1991.
- [8] *Хантингтон С.* Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. М.: Транзиткнига, 2004.
- [9] *Семененко И.С.* Нация, национализм, национальная идентичность: новые ракурсы научного дискурса // Мировая экономика и международные отношения. 2015. № 11. С. 91–102.
- [10] *Малинова О.Ю.* Конструирование макрополитической идентичности в постсоветской России // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭК. 2010. № 1. С. 5–28.
- [11] *Фадеева Л.А.* Проблема идентичности в сравнительной политологии. // Полис. Политические исследования. 2011. № 1. С. 134–139.
- [12] *Волков Ю.Г.* Образы будущего в формировании российской идентичности // Социально-гуманитарные знания. 2019. № 1. С. 81–98.
- [13] *Морозова Е.В.* Сложносоставная идентичность как объект политологического анализа // Человек. Сообщество. Управление. 2012. № 1. С. 60–66.
- [14] *Бушуев В.В., Титов В.В.* Национально-государственная идентичность в современном мире и роль исторической политики в ее формировании (теоретико-методологический анализ) // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова. История и политология. 2011. № 4. С. 80–82.
- [15] *Тимофеев И.Н.* Российская политическая идентичность сквозь призму интерпретации истории // Вестник МГИМО. 2010. № 3. 2010. С. 51–59.
- [16] *Шестопал Е.Б., Смутькина Н.В.* Какой видят свою страну сегодня российские граждане? // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2018. № 2 (89). С. 51–68.
- [17] *Фрумкин К.Г.* Альтернативно-историческая фантастика как форма исторической памяти // Историческая экспертиза. 2016. № 4. С. 17–28.

- [18] Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.
[19] Castells M. The power of identity. Cambridge: Mass., 1997.

References

- [1] Evgenieva T.V., Titov V.V. The Image of the “Enemy” as a Forming Instrument for Political Identity in the Internet: The Experience of Contemporary Russia. *Information Wars*. 2014; 4: 22–27 (In Russ.).
- [2] Chistyakov D.I. Information society and media in the Postmodern Communicative Space. *RUDN Journal of Philosophy*. 2013; 2: 173–179 (In Russ.).
- [3] Kaftan V.V. Forms and Phenomena of Mass Communication. *Journal of Philosophical Studies*. 2018; 1: 26–42 (In Russ.).
- [4] Nosov N.A. *Psychological virtual reality*. Moscow: RAS Institution of man; 1994 (In Russ.).
- [5] Baudrillard J. *Simulation and simulation*. Moscow: Postum; 2016 (In Russ.).
- [6] Belov S.I. Russian memorial policy in the mirror of the blogosphere (on the materials of the video bloggers). *Bulletin of the Russian Nation*. 2018; 3 (61): 169–178 (In Russ.).
- [7] Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso; 1991. 224 p.
- [8] Huntington S. *Who are we?: The Challenges of American National Identity*. Moscow: Transitkniga; 2004 (In Russ.).
- [9] Semenenko I. Nations, Nationalism, National Identity: New Dimensions in Academic Discourse. *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya*. 2015; 59 (11): 91–102 (In Russ.).
- [10] Malinova O. Yu. Designing Macropolitical Identity in Post-Soviet Russia. *Political Expertise: POLITEX*. 2010; 1: 5–28 (In Russ.).
- [11] Fadeyeva L.A. The problem of identity in modern comparative political science. *Polis. Political Studies*. 2011; 1: 134–139 (In Russ.).
- [12] Volkov Yu.G. Images of the Future in the Formation of Russian Identity. *Social and Humanitarian Knowledge*. 2019; 1: 81–98 (In Russ.).
- [13] Morozova E.V. Compound Identity as an Object for Political Analysis. *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie*. 2012; 1: 60–66 (In Russ.).
- [14] Bushuev V.V., Titov V.V. National-state identity in the modern world and the role of historical politics in its formation (theoretical and methodological analysis). *Bulletin of the Moscow State Humanitarian University. M.A. Sholokhov. History and Political Science*. 2011; 4: 80–82 (In Russ.).
- [15] Timofeev I.N. Russian political identity through the prism of history interpretation. *MGIMO Bulletin*. 2010; 3: 51–59 (In Russ.).
- [16] Shestopal E.B., Smul’kina N.V. How do Russians perceive their country today? *Journal of Political Theory, Political Philosophy and Sociology of Politics Politeia*. 2018; 2 (89): 51–68 (In Russ.).
- [17] Frumkin K.G. Alternative historical fiction as a form of historical memory. *Historical Expertise*. 2016; 4: 17–28 (In Russ.).
- [18] Berger P.L., Luckmann T. *The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge*. Moscow: Medium; 1995. 323 p. (In Russ.).
- [19] Castells M. *The power of identity*. Cambridge: Mass.; 1997. 566 p.

Информация об авторе:

Титов Виктор Валериевич – кандидат политических наук, старший научный сотрудник департамента политологии Финансового университета при Правительстве РФ (ORCID ID: 0000-0002-9518-2171) (e-mail: VVTitov@fa.ru).

Information about the author:

Victor V. Titov – PhD in Politics, Senior Research Fellow of the Department of Political Science, The Financial University under the Government of the Russian Federation (ORCID ID: 0000-0002-9518-2171) (e-mail: VVTitov@fa.ru).



DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-603-616

Научная статья / Research article

Роль элит в выборе внешнеполитических приоритетов стран Прибалтики

В.А. Смирнов

Институт Европы РАН
Российская Федерация, 125993, Москва, ул. Моховая, 11-3В.
vsmirnov@kantiana.ru

Аннотация. Автор проанализировал роль элит стран Прибалтики в выборе внешнеполитических приоритетов в период после провозглашения независимости. Процесс определения курса на Евроатлантику вписан в субрегиональный контекст с учетом актуального российско-прибалтийского политического взаимодействия. Изучение хода и результатов перемен властных групп проведено на основе рассмотрения масштабных социально-политических трансформаций наряду с анализом индивидуальных практик. Комплексное изучение трансформации политических элит малых стран, к которым относятся страны Прибалтики, предполагает рассмотрение как внутри-, так и внешнеполитического аспекта. Выдвинут тезис о том, что, несмотря на ряд различий в странах Прибалтики, с 1990-х гг. происходили схожие процессы трансформации политических элит, становление которых обусловлено принципом государственного континуитета как преемственности с довоенными режимами Латвии, Литвы и Эстонии, разрывом с советским прошлым и выбором курса на Евроатлантику как ключевым внешнеполитическим приоритетом. Результатом борьбы элит за власть в 1990-е гг. стало закрепление в обществах стран Прибалтики глубоких расколов – этнических, языковых, политических. После реализации идеи «возвращения в Европу» элиты стран Прибалтики заменили ее «российской угрозой», что позволило отложить преодоление внутренних расколов, чреватых ослаблением их власти.

Ключевые слова: элиты, властные группы, страны Прибалтики, Латвия, Литва, Эстония, внешняя политика, Россия

История статьи: Поступила в редакцию 05.08.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: Смирнов В.А. Роль элит в выборе внешнеполитических приоритетов стран Прибалтики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 603–616. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-603-616

The Role of the Elites in Choosing the Foreign Policy Priorities of the Baltic States

Vadim A. Smirnov

The Institute of Europe RAS
11-3B, Mokhovaya St, Moscow, 125993, Russian Federation
vsmirnov@kantiana.ru

Abstract. The author analyzed the role of the elites of the Baltic countries in the choice of foreign policy priorities in the period after the declaration of independence. The process of determining the

© Смирнов В.А., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

course towards the Euro-Atlantic is inscribed in the sub-regional context, taking into account the current Russian-Baltic political interaction. The study of power groups was carried out on the basis of an examination of large-scale socio-political transformations along with an analysis of individual practices. A comprehensive study of the transformation of the political elites of Baltic states as small countries, involves consideration of both the domestic and foreign policy aspects. The thesis is put forward that, despite a number of differences in the Baltic states, since the 1990s there were similar processes of transformation of political elites. The elite formation was due to the principle of state continuity as continuity with the pre-war regimes of Latvia, Lithuania and Estonia and as a break with the Soviet period, including the EuroAtlantic course as the key priority of the foreign policy. The consolidation of deep divisions in the societies of the Baltic states – ethnic, linguistic, political – was the result of the elite struggle for power in the 1990s. After the implementation of the idea of «Back to the West» the elites of the Baltic states replaced it with a «Russian threat», which made it possible to postpone overcoming internal divisions fraught with weakening of their power.

Keywords: elites, power groups, the Baltic states, Latvia, Lithuania, Estonia, foreign policy, Russia

Article history: Submitted on 05.08.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Smirnov V.A. The Role of the Elites in Choosing the Foreign Policy Priorities of the Baltic States. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 603–616. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-603-616

Введение

После провозглашения независимости стран Прибалтики и распада советского блока властные группы Латвии, Литвы и Эстонии в сжатые сроки занялись выработкой программы внешнеполитических действий. Вчерне она была сформулирована еще до выхода из состава СССР как «Возвращение в Европу» (воплощение идеи преемственности досоветской государственности, активно продвигавшейся выходцами из зарубежных диаспор, не предполагало иного направления, кроме западного). Хотя вектор, императив движения задан заранее, для полноценной реализации новой внешней политики одного лозунга было недостаточно.

Фактически речь шла о необходимости сформулировать новые внешнеполитические задачи в условиях демонтажа прежнего баланса интересов и сил крупных государств, в системе отношений которых странам Прибалтики не отводилось приоритетное место. В этих условиях властные группы Латвии, Литвы и Эстонии, находившиеся уже вне СССР, но еще не в ЕС и НАТО, вели выработку своих внешнеполитических приоритетов.

Цель и методы исследования

Поставлена цель соотнести ключевые решения элит, определившие внешнеполитические приоритеты стран Прибалтики в новейшее время, с основными факторами трансформации властных групп после выхода из состава Советского Союза.

При анализе влияния международных факторов, а также логики принятия властными группами Прибалтики ключевых решений во внешнеполитической сфере, использована теория малых стран. Малая страна определяется как государство, властные группы которого в силу ограниченности собственных

ресурсов неспособны самостоятельно обеспечить военно-политическую и экономическую безопасность, в связи с чем оно вступает в асимметричные отношения с крупными странами или межгосударственными объединениями, полагаясь на их поддержку.

Компаративный подход применен при изучении различных аспектов выработки властными группами Латвии, Литвы и Эстонии внешнеполитических приоритетов. Анализ стран Прибалтики требует сопоставления их между собой с целью установления общих и особенных черт. Исторический подход позволил рассмотреть данный процесс в конкретный хронологический период, выявить страновую специфику на различных этапах изменений.

По Б. Тоурхалльссону, выделяются экономические, политические и социальные аспекты поведения элит малых государств. Главные задачи элит малых стран – обеспечение безопасности, доступ к дефицитным ресурсам и возможностям конкурентного развития в пределах своей международной ниши. Малые государства проявляют интерес к альянсам и интеграционным проектам, поскольку получают больше, чем вкладывают [1]. Латвия, Литва и Эстония представляют в этой связи интересный случай. Не только в силу близости к России (что также определяет актуальность прибалтийского примера), но и вследствие соединения ряда факторов, по отдельности характерных для многих малых стран. Речь идет о членстве стран Прибалтики в ЕС и НАТО, расположении на стыке с альтернативными союзами (ЕАЭС, ОДКБ), этнической неоднородности и т.д. Важнейшим фактором выступает переход из одной «союзной системы» в другую в новой истории, масштабные политические и экономические преобразования и, конечно, активная внешняя политика, которую проводят элиты этих стран. Это делает страны Прибалтики привлекательным и информативным объектом исследования.

Действия элит в первые годы независимости

О. Кнудсен в 1993 г. полагал, что малые государства вблизи «великой державы» могут выбирать между союзом со своим более могущественным соседом, союзом с его главным соперником или относительно защищенный нейтралитет. По его мнению, лучшим решением была бы субрегиональная солидарность в вопросах нейтралитета, избегание конфронтации с Россией, вероятность такого сценария в начале 1990-х гг. представлялась малой. Предположение норвежского исследователя заключалось в планомерном «сползании» стран Прибалтики к приспособленчеству на периферии Запада [3].

От статуса советских республик в 1991 г. Латвия, Литва и Эстония быстро прошли до статуса члена Европейского союза и НАТО в 2004 г.¹ В основе

¹ В 1991 г. Европейская комиссия признала независимость стран Прибалтики, два года спустя были подписаны первые договоры о торговле и экономическом сотрудничестве, в 1995 г. Латвия, Литва и Эстония подали заявку на принятие в Евросоюз. Переговоры о вступлении Эстонии были начаты в 1997 г., Латвии и Литвы – в 2000 г., закончены в 2002 г. и 1 мая 2004 г. страны Прибалтики приняты в ЕС. Чуть ранее, в марте 2004 г. страны Прибалтики вступили

форсированной вестернизации лежал, в первую очередь, консенсус политических элит, сделавших выбор в пользу натоцентричной модели безопасности и полной интеграции в политико-экономические институты Евросоюза². Разумеется, сомневающиеся голоса звучали³, но все они тонули в нараставшем хоре романтических оценок тех заманчивых перспектив, которые открывались в связи с развалом СССР.

По свидетельству министра иностранных дел Литвы П. Гилиса (1992–1996 гг.), в начале 1990-х гг. многие политики как левой, так и правой ориентации избегали существенного муссирования темы интеграции в западные организации, особенно в НАТО. П. Гилис объяснял это общим фоном политической неопределенности, который, однако, не продлился долго [7]. Уже в июне 1992 г. был принят Конституционный акт о неприсоединении Литовской Республики к восточным постсоветским союзам (неотъемлемая часть Конституции от 25 октября 1992 г.), согласно которому республика «стремится развивать взаимовыгодные связи с каждым государством, ранее находившимся в составе СССР, однако никогда и ни под каким видом не присоединяться к любым вновь создаваемым на основе бывшего СССР политическим, военным, экономическим или иным союзам либо содружествам государств». С момента международного признания Литвы прошло менее года, и окончательный выбор в пользу невосточного внешнеполитического пути был закреплен в Основном законе стране. Не заставило себя ждать и решение по членству в НАТО. «Довольно быстро мы пришли к выводу, что своими силами не сможем гарантировать национальную безопасность. Имитировать возможно, но это неэффективно и непродолжительно... Консенсус среди основных политических сил у нас сложился к 1994 г.», – отмечал глава минобороны и затем МИД Литвы Л. Линкявичюс [8].

В Латвии основными лоббистами западного выбора выступили фракция «Сатверсме» в Верховном совете, партия «Латвийский путь», а также латыши, имевшие зарубежный опыт, – Европейское интеграционное бюро открылось при правительстве Латвии уже в 1994 г. [9] В Эстонии эти процессы

в НАТО. В 2007 г. присоединились к Шенгенской визовой зоне, в 2014 г. – к валютной еврозоне. Латвия была председателем Совета ЕС с 1 января по 30 июля 2015 г., Литва – с 1 июля по 31 декабря 2013 г., Эстония – с 1 июля по 31 декабря 2017 г.

² К. Маниокас утверждает, что причина стремительного включения стран Прибалтики в институты евроатлантической интеграции не столько в их соответствии требованиям, сколько в геополитических резонах объединенной Европы, опасавшейся России, которая в начале 1990-х гг. могла стать источником масштабной нестабильности. Подробнее см. [4]. Также на то, что США, обдумывая решение о расширении НАТО на Восток после распада СССР, рассматривали пространство Центральной и Восточной Европы как зону нестабильности, «вакуум безопасности», указывает О.П. Иванов [5].

³ В Латвии в защиту нейтралитета высказывался глава МИД Я. Юрканс. В Литве национал-демократическая партия выступала против членства в ЕС, хотя ее лидер В. Будрис был главой департамента промышленности Министерства хозяйства и отвечал за внедрение стандартов ЕС в промышленности. В Эстонии против выступали националистические силы (Т. Келам, в частности, настаивал на нейтралитете), позиции от нейтральной до отрицательной занимали руководители Центристской партии. Подробнее см. [6].

происходили быстро: СССР признал независимость Эстонии 6 сентября 1991 г., а уже 20 октября 1991 г. в Мадриде председатель Верховного совета Эстонии Ю. Нугис (бывший член Компартии и руководитель завода «Эстопласт») сообщил генсеку НАТО М. Вернеру о желании республики вступить в Альянс «так быстро, как это возможно» [10]. А чуть раньше, 26 августа 1991 г., в Копенгагене руководители МИД Латвии, Литвы и Эстонии Я. Юрканс, А. Саударгас, Л. Мери выступили с совместным заявлением, поддержанным МИДом Дании, в котором утверждалось, что Дания будет работать с Европейским советом по запуску переговоров между ЕС и странами Прибалтики о подписании соглашений об ассоциации [11].

Роль Северных стран в определении новых приоритетов

Северные страны⁴ оказали заметное содействие Латвии, Литве и Эстонии в рамках реализации ими интеграционной программы по вступлению в ЕС⁵. Этому способствовали и длительные исторические связи, в том числе в межвоенный и послевоенный период, когда многие эмигранты из Латвии, Литвы и Эстонии оседали на соседнем Севере (либо транзитом – как правило, через Швецию – двигались дальше: в ФРГ или США), и опыт сотрудничества в советское время, когда, например, в Копенгагене в 1985 г. был организован «Балтийский трибунал над руководством Советского Союза», и тесное взаимодействие в период провозглашения независимости, когда, например, при поддержке МИДов Северных стран в ноябре 1990 г. в Брюсселе было открыто Балтийское информационное бюро, взявшее на себя функции, по сути, дипмиссии при НАТО и Европейских сообществах.

В роли «старших партнеров» стран Прибалтики выступали Дания [14], Швеция [15] (Стокгольм принес в 2011 г. извинения странам Прибалтики за то, что признавал их вхождение в Советский Союз) и Исландия (первой приняла решение об установлении дипотношений с Литвой – еще 23 января 1991 г.). В случае Литвы следует отметить влияние и Польши [16], которое укрепилось при А. Бразаускасе [17], оформилось в «стратегическое сотрудничество» при В. Адамкусе [18], но оказалось подорвано при Д. Грибаускайте. В свою очередь, Эстония, как отмечал президент Т.Х. Ильвес, «это северная страна»⁶. Соглашения Швеции о торговле с Латвией, Литвой и Эстонией подтолкнули и ЕС начать переговоры о заключении подобных договоров со странами Прибалтики [19]. Тесное взаимодействие, однако, не привело к тому, что элиты Латвии, Литвы и Эстонии встроились в прежнюю систему региональной безопасности –

⁴ Дания, Исландия, Норвегия, Швеция, а также Финляндия.

⁵ По мнению Х. Даухерт, роль «адвоката» стран Прибалтики Германия намеренно разделила с Северными странами – ФРГ хотя и высказалась в сентябре 1991 г. в поддержку ассоциированного членства Латвии, Литвы и Эстонии в ЕС, но не желала серьезных ограничений в диалоге с Москвой. Подробнее см. [12]. Вплоть до распада СССР ФРГ воздерживалась от активной поддержки прибалтийской независимости – по оценкам одного из лидеров «Саудиса» Б. Гянзюлиса, «все, на что мы могли рассчитывать, – сочувствие». Подробнее см. [13].

⁶ Ilves T.H. Estonia as a Nordic country / Speech at the Swedish Institute of Foreign Affairs 14.12.1999. URL: www.vm.ee (accessed: 12.08.2020).

«северный баланс», нацеленный на то, чтобы избегать конфронтации сверхдержав. Их приоритетом стала натоцентричная⁷ система безопасности, понимаемая через призму идеи о защите от конфликта с Россией, которая лежала в основе западных устремлений стран Прибалтики [21]. Лидеры трех стран на встрече в Таллине в 1993 г. заявили о желании присоединиться к НАТО.

Элиты как драйверы курса на Евроатлантику

Российские войска выведены из Литвы в 1993 г., из Латвии и Эстонии – в 1994 г. Точка в дискуссиях о нейтральном статусе для стран Прибалтики или о сочетании прозападного вектора с политикой на восточном направлении была поставлена [22]. Емко черту подвел министр обороны Латвии Т. Юндзис (1991–1993 гг., 1997–1998 гг.), один из авторов политической программы Народного фронта Латвии: «Преобладали два противоположных направления – западное, с приоритетами ЕС, НАТО; восточное, с приоритетом хороших отношений с Россией. Хотя эти направления теоретически не являются взаимоисключающими, в действительности они абсолютно несовместимы» [23]. Предложения о гарантиях безопасности стран Прибалтики и мерах по укреплению доверия между ними и Россией, переданные президентом Б.Н. Ельциным литовскому лидеру А. Бразаускасу в 1997 г., не повлияли на прозападный настрой элит прибалтийских государств.

Драйверами воплощения в жизнь идеи «Возвращения в Европу», которая поначалу не была широко поддержана массовыми группами Латвии, Литвы и Эстонии, выступили именно элиты. Этот процесс носил для элит приоритетный характер, подчиняя себе не только их действия на внешнеполитической арене, но и во многом определяя внутривластный процесс [24; 25]. Экономические соображения отступили на второй план. Для властных групп важнейшее значение имели политические (внутренние и внешние) эффекты от движения на Запад, поэтому сомнения (будь то предпринимательское сообщество или местное аграрное лобби) игнорировались [26]. Институциональное воплощение лозунга «Возвращение в Европу» изначально было проектом властных групп⁸, результатом действий элит, стремившихся любой ценой (пусть даже пожертвовав своим суверенитетом при передаче ряда

⁷ К настоящему времени в Латвии: в Риге – интеграционная единица НАТО и Центр стратегических коммуникаций, в Адажи – возглавляемая Канадой боевая группа усиленного передового присутствия НАТО, в Лиелварде – авиабаза; в Литве: в Вильнюсе – интеграционная единица НАТО и Центр энергобезопасности, в Рукле – возглавляемая Германией боевая группа усиленного передового присутствия НАТО, в Шяуляе – авиабаза, в Эстонии: в Таллине – интеграционная единица НАТО и Центр кибербезопасности, в Тапа – возглавляемая Великобританией боевая группа усиленного передового присутствия НАТО, в Эмари – авиабаза, в Тарту – Балтийский колледж обороны НАТО. Общее количество военнослужащих других стран НАТО, дислоцированных в странах Прибалтики, – до 4,5 тыс. чел. Национальные армии полностью «вмонтированы» в военную систему Альянса. Создан потенциал для быстрого наращивания в случае необходимости сил США и НАТО в Прибалтике. Подробнее см. [20].

⁸ Премьер-министр Латвии В. Биркавс вспоминал, что при обсуждении внешнеполитических приоритетов независимой Латвии в парламенте «даже не было дискуссии, большинство было согласно с концепцией» – речь шла об интеграции в ЕС. Подробнее см. [27].

существенных полномочий на наднациональный интеграционный уровень⁹) выйти из-под российского влияния. Этот вопрос высокой политики был исключен из внимания большинства населения¹⁰, и политическим руководством в Литве была организована широкая кампания в медиа в поддержку интеграции в евроатлантические институты, так же поступили в Латвии¹¹ и Эстонии¹². В конце 1990-х гг. общества стран Прибалтики оставались расколотыми по вопросу присоединения к НАТО, количество сторонников и противников вступления в Альянс составляло примерно равные части [32], а в отдельные периоды сторонников было меньше 30% [33]. Элите удалось убедить население¹³ в том, что лучший путь к благополучию и безопасности, к достижению уровня жизни, сравнимому с аналогичным показателем во Франции или Германии, это членство в ЕС при стратегической поддержке США¹⁴: в Латвии и Эстонии на референдуме вступление в ЕС поддержали почти 67%, в Литве – более 90%.

Первые контакты балтийских политических элит с представителями Европейского сообщества и НАТО были установлены еще до независимости Латвии, Литвы и Эстонии: «Еще в годы холодной войны литовские, латышские и эстонские интеллектуалы-эмигранты в США, Великобритании и Швеции идейно обосновали евроатлантический выбор своих народов» [36]. Как заявлял в 2001 г. глава МИД, впоследствии президент Эстонии Т.Х. Ильвес, экс-гражданин США: «В эстонском МИДе никого не интересует опыт соседства с Россией. Интересуют будущие отношения с Западом»¹⁵.

О проблеме «двойной лояльности»

Вряд ли политические элиты стран Прибалтики¹⁶ форсировали процесс евроатлантической интеграции в рамках идеи «Возвращения на Запад», не осознавая, сколь мал набор функциональных возможностей малых стран (буферная зона, дипломатический посредник, государство-барьер, геополитический

⁹ Премьер-министр Эстонии С. Каллас, бывший член КПСС, считает, что нельзя говорить о потере суверенитета после вступления в ЕС. «Это не утраченный суверенитет. И даже не общий. Это единый [в рамках ЕС] суверенитет» [28].

¹⁰ Литовское общество не видит своей роли в решении вопросов национальной безопасности, передавая этот мандат на высший государственный уровень. Подробнее см.: [29; 30].

¹¹ Во время вступления в ЕС население Латвии оставалось «пассивным наблюдателем», в то время как властные группы страны пытались «сверху» формировать запрос на западную интеграцию [31].

¹² Аргументом служила и уличная реклама в Таллине, объяснявшая, что вступление в ЕС обеспечит «доступ к миллионам сексуальных мужчин». Подробнее см.: Rainsford S. Estonia expects EU yes vote // BBC.News. 14.09.2003. URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3107000.stm> (дата обращения: 01.02.2020).

¹³ В. Урбеллис утверждает, что «политическая элита Литвы способна добиваться общественной поддержки принятых уже заранее на высоком уровне решений» [34].

¹⁴ Посол Латвии при НАТО И. Лиегис отмечал, что именно за США было последнее слово при определении кандидатур стран для приглашения в Альянс [35].

¹⁵ Соколов В. Почему Таллин стремится на запад // Независимая газета. 2001. 21 июня.

¹⁶ А. Казекамп и В. Вебель отмечают, что перспектива членства в НАТО сделала, возможно, больше для балтийского единства, чем любая другая идея. Подробнее см.: [37].

шлюз, периферия [38]). Причем в силу окраинно-транзитного положения стран этот набор во многом является производным от действий более крупных государств. Е. Мотека и Н. Статкус специфическим геополитическим положением объясняют ориентацию политических элит стран Прибалтики на Запад, в то время как значительная часть населения (особенно в Латвии и Эстонии) по-прежнему сильно связана с Востоком. Политические элиты Латвии, Литвы и Эстонии рассматривают США как гаранта суверенитета: 1) США не признали законность присоединения прибалтийских стран к СССР (в том числе и в рамках Хельсинкского заключительного акта 1975 г.); 2) США воспринимаются как противовес влиянию России в Балтийском регионе. В свою очередь США видят страны Балтии как «клин» между Европой и Россией, а также как своих «агентов» в Евросоюзе. Несмотря на все издержки от данной роли, политическая элита считает проамериканскую ориентацию лучшим сценарием, чем ее отсутствие либо замена на исключительно проевропейскую [39].

Проблема «двойной лояльности» [40] (т.е. необходимости действовать в русле влиятельных «старых» членов ЕС, но в то же время подтверждать атлантический вектор своей внешней политики [41]) определяет стиль поведения элит Литвы, Латвии и Эстонии на международной арене. Д. Богатуров отнес страны Прибалтики к лимитрофам, не сумевшим стать заметными участниками глобальной политики, но пытающихся сформировать свой капитал (политический, идеологический, финансово-экономический) опосредованно – на отношениях между Россией и Западом, Россией и США¹⁷. Конфронтационный подход к отношениям с Россией позволил властным группам стран Прибалтики использовать уязвимый образ своих государств как аргумент сначала при вступлении в ЕС и НАТО, а затем и как средство привлечения внимания к себе¹⁸.

Дж. Ламоро и Д. Гэлбрейт также отмечают внешнеполитическую раздвоенность элит стран Прибалтики, но трактуют ее иначе – властные группы стремятся примкнуть к Западу, отталкиваясь от Востока, понимая, что определенные интересы и возможности их стран лежат все же на Востоке [43]. Членство в ЕС и НАТО предоставляет возможности в сфере военно-стратегической и экономической безопасности, накладывая ограничения суверенитета. Возможности в сфере безопасности для малых стран связаны, в первую очередь, с реализацией фрирайдерства, когда часть расходов на оборону перекладывается на альянс [44]. При вступлении в НАТО военные расходы стран Прибалтики в 2004 г. составляли 1,3–1,6 % ВВП (при нормативе в 2 %). Спустя 10 лет, в 2014 г., доля расходов на оборону от ВВП Латвии – 0,93%, Литвы – 0,88%,

¹⁷ Богатуров А.Д. Искушение Рейганом. Лимитрофы становятся значимым фактором в политике США на российском направлении // Независимая газета. 2006, № 99 (3779).

¹⁸ Л. Шевцова утверждает, что «администрация США и особенно американские военные долгое время противились расширению НАТО на восток. Американцы не хотели брать на себя лишних обязательств, а тем более раздражать Москву. Именно Восточная Европа и страны Балтии и их лидеры после долгих и упорных попыток убедили несговорчивый и колеблющийся Вашингтон принять решение о расширении альянса». Подробнее см.: [42].

лишь у Эстонии – 1,96%. Латвия и Литва добились аналогичного показателя к 2018 г., а Эстония тратила чуть больше 2%¹⁹. Дж. Ламоро и Д. Гэлбрейт иллюстрируют, как элиты стран Прибалтики вышли за пределы того, что ожидалось от малых государств в международной политике, втягивая Запад в «сдерживание» России [45]. Для элит Латвии, Литвы и Эстонии становится проблемой постоянное убеждение Запада в собственной отдельной роли в диалоге с Москвой [43]. «Страны одного вопроса» – такая маркировка закрепилась за ними в связи с преобладанием в их внешней политике проблематики безопасности, понимаемой в основном в антироссийском ключе²⁰.

Заключение

Формирование властными группами прозападного внешнеполитического курса закрепилось²¹ вступлением стран Прибалтики в ЕС и НАТО в 2004 г. С присоединением к ключевым западным форматам лозунг «Назад в Европу» стал утрачивать актуальность. Несмотря на продвигаемую идею о том, что западная интеграция это длительный процесс²², на повестке дня все чаще звучит вопрос о том – что дальше?

Политическим руководством стран Прибалтики предпринимаются попытки предложить обществу новые ориентиры, цементирующие уже сделанный внешнеполитический выбор и намечающие хоть какие-то задачи на будущее – как, например, стратегия «Литва 2030» (принята в 2013 г.), основанная на идее «глобальной Литвы». Но такие идеи оказываются в противоречии реалиями национального государства с перекосами этнократического свойства. «С одной стороны, присоединение состоялось и цель достигнута, с другой – возвращение на Запад, которое должно было стать «конечным» событием, историей успеха, превратилось в неопределенность. Возвращение на Запад в контексте „глобальной Литвы“ означает конец

¹⁹ Defence Expenditure of NATO Countries (2011–2018). PR/CP (2018) 091. URL: https://www.nato.int/nato_static_fl2014/assets/pdf/pdf_2018_07/20180709_180710-pr2018-91-en.pdf (accessed: 02.01.2020).

²⁰ М. Лехти отмечает: «Из-за доминирования политики безопасности страны Балтии также оставались в ЕС в основном „странами одной проблемы“, их деятельность связана с вопросом России». По его мнению, это позволило Латвии, Литве и Эстонии, которые с точки зрения количества жителей составляют 1,4% от населения Евросоюза, а с точки зрения вклада в общий ВВП дают менее 0,6%, повысить свою «видимость» в рамках общеевропейской политики, сделать свой голос более заметным [46].

²¹ Д. Стукулс-Эглитис даже употребила термин «опечатывать»: «Членство в ЕС было для Эстонии, Латвии и Литвы воплощением долгих мечтаний. Считалось, что это опечатывает их принадлежность к Западу и, таким образом, является доказательством успешного спасения из российской сферы, символизирует окончательный переход от ненормальности, представляющей советское прошлое, к нормальному состоянию» [47].

²² МИД Литвы утверждает, что это даже «нескончаемый процесс». Подробнее см.: Членство Литвы в ЕС / Сайт МИД Литвы. 28.08.2015. URL: <https://www.urm.lt/default/ru/vneschnaapolitika/litba-b-regione-i-b-mire/litba-b-ebropejskom-soyuze/chlenstbo-litbjy-b-es> (дата обращения: 28.10.2019).

исторического и политического существования литовского государства», – считает В. Радживилас [48].

Эстония, по оценкам одного из руководителей МИД П. Колбре в 2003 г. (накануне присоединения к ЕС и НАТО), оказалась перед вызовом завершения «проектной дипломатии»: «Задачи, поставленные перед проектом вступления в ЕС и НАТО, выполнены. Но где новая стратегия? Во-первых, она еще не завершена. Во-вторых, она никогда не будет завершена по-настоящему»²³. Эстония свои усилия по продвижению «Восточного партнерства» видит как возможность «стать более заметной в рамках ЕС» [49].

Латвия, по оценкам Ж. Озолини, после вступления в ЕС и НАТО оказалась перед выбором одной из двух моделей – оборонительная позиция «при-вратника» или позиция «расширения горизонта», т.е. бóльшая, чем прежде, вовлеченность в международные дела [50]. Это, безусловно, не формулирует новую «большую идею», которая могла бы стать «аналогом» тезиса о возвращении на Запад, а, скорее, служит делу подтверждения правильности сделанного ранее выбора в пользу Евroatлантики.

Библиографический список

- [1] *Thorhallsson B.* Small States and Shelter Theory: Iceland's External Affairs. London: Routledge, 2019.
- [2] *Gabliks J.* Baltijas valstu savieniba un Austrumeiropas NATO // *Briva Latvija*. 1994. No. 8, Febr. 28 – March 7.
- [3] *Knudsen O.F.* The Foreign Policies of the Baltic States: Interwar Years and Restoration // *Cooperation and Conflict*. 1993. No. 1 (28). P. 47–72.
- [4] *Maniokas K.* Methodology of the EU Enlargement: A Critical Appraisal // *Lithuanian Political Science Yearbook 1999*. Vilnius University, 2000.
- [5] *Иванов О.П.* Американская официальная концепция расширения НАТО на Восток: к истории вопроса // *Современная Европа*. 2017. № 6. С. 34–46.
- [6] *Apprenticeship, Partnership, Membership: Twenty Years of Defense Development in the Baltic States* / ed. by T. Lawrence, T. Jermalavičius. Tallinn, 2013.
- [7] *Gyls P.* Lithuanian Foreign Policy Challenges and Background 1992–1996 // *Lithuanian Foreign Policy Review*. 2004. No. 13–14. P. 95–101.
- [8] *Линкявичюс Л.* Вступление в НАТО: ожидания и достижения Литвы // *Экономичны часопис-XXI*. 2009. № 3–4. С. 15–17.
- [9] *Bukovskis K., Elferte J.* Latvia's Path to the European Union: In-Between the Backstage and the Spotlight // *The Centenary of Latvia's Foreign Affairs Activities and Personalities* / Eds. Spruds A., Scerbinskis V., Potjomkina D. Riga: Latvian Institute of International Affairs, 2017. P. 191–211.
- [10] *Praks H.* Estonia's First Steps in the Direction of NATO and National Defence // *Estonian Yearbook of Military History*. 2014. No. 4. P. 113–141.
- [11] *Klavins D.* The Role of Denmark in the Renewal of Latvian Independence. Riga: Embassy of Denmark in Latvia, 2016.
- [12] *Dauchert H.* *Anwalt der Balten oder Anwalt in eigener Sache?* / *Die deutsche Baltikumpolitik, 1991–2004*. Berlin, 2008.

²³ Mihkelson M. Successful Foreign Policy: The Battlefield of Estonian National Security / International Center for Defence and Security, Tallinn. 20.04.2016. URL: <https://icds.ee/successful-foreign-policy-the-battlefront-of-estonian-national-security/> (accessed: 10.08.2020).

- [13] *Гянзялис Б.* Перипетии признания государственности Литвы / Балтийский путь к свободе. Опыт ненасильственной борьбы стран Балтии в мировом контексте. Рига, 2006.
- [14] *Rītenis J.* Diplomātiska cīņa par Latvijas Republikas suverenitātes atjaunosanu. Rīga: LU žurnāla “Latvijas Vesture” fonds, 1998.
- [15] *Kuldkepp M.* Swedish political attitudes towards Baltic independence in the short 20th century // *Ajalooline Ajakiri. The Estonian Historical Journal*. 2016. No. 3/4. P. 397–430.
- [16] *Nekrasas E.* Is Lithuania a Northern or Central European country? // *Lithuanian Foreign Policy Review*. 1998, No. 1. P. 19–46.
- [17] *Сакалаускайте П.* На ринге литовской политики. М.: Худож. литература, 2011.
- [18] *Adamkus V.* Paskutinė kadencija. Prezidento dienoraščiai. Vilnius: Tyto Alba, 2011. P. 8.
- [19] *Воронов К.В.* Ближняя Балтика между Россией и Западом: выбор курса // МЭиМО. 1995. № 10. С. 153.
- [20] *Зверев Ю.М., Межевич Н.М.* Безопасность в восточной Балтике: К военным учениям России и Беларуси «Щит Союза – 2019»: экспертный доклад. СПб.: ИПЦ СЗИУ РАНХиГС, 2019.
- [21] *Vitkus G.* Changing Security Regime of Baltic Sea Region // *Lithuanian Annual Strategic Review 2002*. Vilnius: Lithuanian Military Academy, 2003. P. 109–132.
- [22] *Бразаускас А.* Пять лет президента: события, воспоминания, мысли. М.: Унипринт, 2002. С. 243.
- [23] *Jundzis T.* Baltic States: Cooperation on Security and Integration into the European Security System. Riga, 1996.
- [24] *Vilpisauskas R.* Baltic States Negotiating the EU Entry: Process, Patterns and Results // *Lithuanian Political Science Yearbook 2002*. Vilnius: Institute of International Relations and Political Science, Vilnius University, 2003. P. 119–140.
- [25] *Vilpisauskas R.* The Political Economy of Transatlantic Relations: the Implications of EU Enlargement // *Lithuanian Political Science Yearbook*. Vilnius University, 2004. P. 141–160.
- [26] *Vilpisauskas R.* The Final Stage of the EU Accession Game: The Baltic States, Likely Victims of their own Success? / A draft paper for the International Conference of the European Union Studies Association, Nashville, Tennessee, March 27–29, 2003. Vilnius: Institute of International Relations and Political Science, 2003. 22 p.
- [27] *Atgriešanās Eiropa Latvijas prezidentu, premjerministru, ministru un diplomātu esejas : no starptautiskās atzīšanas līdz pirmajai prezidentūrai Eiropas Savienībā: 1990–2015.* Rīga: Zinatne, 2016.
- [28] *Kallas S.* Vabaduse ja kuruse vahel. Euroopa Liidu lugu. Tallinn: SE&JS, 2018.
- [29] *Janusauskienė D., Novagrockienė J.* Lietuvos gyventojų požiūrio į saugumą analizė // Lietuvos metinė strateginė apžvalga 2002, Lietuvos Karo akademija. Vilnius, 2003. P. 289–290.
- [30] *Seselgyte M.* Security Culture of Lithuania // *Lithuanian foreign policy review*. Vilnius: Foreign Policy Research Center. 2010, No. 24. P. 23–40.
- [31] *Ozolīna Z.* Latvija eiropeizācijas krustceļos. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2005.
- [32] *Вахрамеев А.В.* Страны Балтии у ворот НАТО // *Современная Европа*. 2000. № 4. С. 82–92.
- [33] *Public opinion on enlargement in the EU Member States and applicant countries / European Parliament. Briefing No. 41.* 1999.
- [34] *Urbelis V.* Lithuanian Strategic Culture // *Lithuanian Annual Strategic Review 2006*. Vilnius: Lithuanian Military Academy, 2007. P. 197.
- [35] *Лиегис И.* Интеграция Латвии в НАТО – мечта или реальность? Рига: М-во обороны Латвийской Респ., 2000.
- [36] *Володькин А.А.* Интеграция Латвии, Литвы и Эстонии в ЕС и НАТО. Минск: Беларуская навука, 2016. С. 29.
- [37] *Kasekamp A., Veebel V.* Overcoming doubts: The Baltic States and European Security and Defence Policy // *The Estonian Foreign Policy Yearbook*. 2007. No. 9 (32). P. 9–32.
- [38] *Laurinavicius C.* Baltijos valstybiu geopolitikos bruožai. XX amžius / C. Laurinavicius, E. Motieka, N. Statkus. Vilnius: Lietuvos Istorijos instituto leidykla, 2005.

- [39] Motieka E., Statkus N. Global and Baltic Geopolitical Situation: Review of 2001–2003 // Lithuanian Annual Strategic Review 2003, Vilnius: Lithuanian Military Academy, 2004. P. 9–39.
- [40] Budryte D. The Dilemma of «Dual Loyalty»: Lithuania and Transatlantic Tensions / Old Europe, New Europe and the US, ed. by T. Lansford, B. Tashev. Ashgate, 2005.
- [41] Statkus N., Paulauskas K. Foreign Policy of Lithuania: Linking Theory to Practice // Lithuanian Foreign Policy Review. 2006. No. 17. P. 56–57.
- [42] Шевицова Л. Одинокая держава: Почему Россия не стала Западом и почему России трудно с Западом. М.: РОССПЭН, 2010.
- [43] Lamoreaux J.W., Galbreath D.J. The Baltic States as “Small States”: Negotiating the “Eas” by Engaging the “West” // Journal of Baltic Studies. 2008. No. 1 (39). P. 1–14.
- [44] De Luca L. Free-Riding in NATO: Reality or Myth? Ithaca: Cornell Univ., 1986.
- [45] Timofeev I. Russia and NATO in the Baltic // The Baltic Sea Region: Hard and Soft Security Reconsidered / ed. by M. Andzans, I. Bruge. Riga: Latvian Institute of International Affairs, 2016. P. 56–67.
- [46] Lehti M. Small but Smart? How the Balt(ic)s Are Contributing to the European Whole // Latvian National Independence: the idea and its realization. Riga, 2008.
- [47] Stukuls-Eglitis D. Imagining the Nation. History, Modernity, and Revolution in Latvia. PA: Pennsylvania State University Press, 2002.
- [48] Radzvilas V. Dekonstuoiant ideologema: ka reiskia Lietuvos “grizimo I vakarus” teze? // Logos. 2019. No. 100. P. 114–126.
- [49] Made V. Shining in Brussels? The Eastern Partnership in Estonia’s Foreign Policy // Perspectives. 2011. Vol. 19, No. 2. P. 67–79.
- [50] Latvijas ārpolitika un «robežu paplašināšana» / Ozoliņa, Ž. (Red.). Riga: Zinātne, 2006.

References

- [1] Thorhallsson B. *Small States and Shelter Theory: Iceland’s External Affairs*. London: Routledge; 2019. 224 p.
- [2] Gabliks J. Union of the Baltic States and NATO of Eastern Europe. *Brīva Latvija*. 1994; 8, Febr. 28 – March 7 (In Latvian).
- [3] Knudsen O.F. The Foreign Policies of the Baltic States: Interwar Years and Restoration. *Cooperation and Conflict*. 1993; 1 (28): 47–72.
- [4] Maniokas K. Methodology of the EU Enlargement: A Critical Appraisal. *Lithuanian Political Science Yearbook 1999*. Vilnius University; 2000.
- [5] Ivanov O.P. US Official Concept on NATO expansion to the East: background of the issue. *Contemporary Europe*. 2017; 6: 34–46. (In Russ.).
- [6] *Apprenticeship, Partnership, Membership: Twenty Years of Defense Development in the Baltic States* (ed. by T. Lawrence, T. Jermalavičius) Tallinn; 2013.
- [7] Gylys P. Lithuanian Foreign Policy Challenges and Background 1992–1996. *Lithuanian Foreign Policy Review*. 2004; 13–14: 95–101.
- [8] Linkevicius L. NATO membership: Lithuania’s expectations and achievements. *Economic Annals-XXI*. 2009; 3–4: 15–17 (In Russ.).
- [9] Bukovskis K., Elferte J. Latvia’s Path to the European Union: In-Between the Backstage and the Spotlight. *The Centenary of Latvia’s Foreign Affairs Activities and Personalities*. A. Spruds, V. Scerbinskas, D. Potjomkina (eds.). Riga: Latvian Institute of International Affairs; 2017: 191–211.
- [10] Praks H. Estonia’s First Steps in the Direction of NATO and National Defence. *Estonian Yearbook of Military History*. 2014; 4: 113–141.
- [11] Klavins D. *The Role of Denmark I the Renewal of Latvian Independence*. Riga: Embassy of Denmark in Latvia; 2016.
- [12] Dauchert H. *Anwalt der Balten oder Anwalt in eigener Sache? Die deutsche Baltikumpolitik, 1991–2004*. Berlin; 2008.

- [13] Genzelis B. The ups and downs of the recognition of Lithuania's statehood. In: *Baltic Way to Freedom. The experience of non-violent struggle of the Baltic states in a global context*. Riga; 2006 (In Russ.).
- [14] Ritenis J. *Diplomatic struggle for the restoration of the sovereignty of the Republic of Latvia*. Riga, magazine "Latvijas Vesture" foundation; 1998 (In Latvian).
- [15] Kuldkepp M. Swedish political attitudes towards Baltic independence in the short 20th century. *Ajalooline Ajakiri. The Estonian Historical Journal*. 2016; 3/4: 397–430.
- [16] Nekrasas E. Is Lithuania a Northern or Central European country? *Lithuanian Foreign Policy Review*. 1998; 1: 19–46.
- [17] Sakalauskaite R. *In the ring of Lithuanian politics*. Moscow; 2011 (In Russ.).
- [18] Adamkus V. *Last term. Presidential diaries*. Vilnius: Tyto Alba; 2011 (In Lithuanian).
- [19] Voronov K.V. Middle Baltic between Russia and the West: course selection. *World Economy and International Relations*. 1995; 10: 153 (In Russ.).
- [20] Zverev Yu.M., Mezhevich N.M. *Security in the Eastern Baltic: Towards the Military Exercises of Russia and Belarus "Union Shield – 2019": an expert report*. S.-Peterburg, North-West Institute, RANEPa; 2019 (In Russ.).
- [21] Vitkus G. Changing Security Regime of Baltic Sea Region. *Lithuanian Annual Strategic Review 2002*. Vilnius: Lithuanian Military Academy; 2003: 109–132.
- [22] Brazauskas A. *Five years of the president: Events, memories, thoughts*. Moscow: Uniprint; 2002 (In Russ.).
- [23] Jundzis T. *Baltic States: Cooperation on Security and Integration into the European Security System*. Riga; 1996.
- [24] Vilpisauskas R. Baltic States Negotiating the EU Entry: Process, Patterns and Results. *Lithuanian Political Science Yearbook 2002*. Vilnius: Institute of International Relations and Political Science, Vilnius University; 2003: 119–140.
- [25] Vilpisauskas R. The Political Economy of Transatlantic Relations: the Implications of EU Enlargement. *Lithuanian Political Science Yearbook*. Vilnius University; 2004: 141–160.
- [26] Vilpisauskas R. The Final Stage of the EU Accession Game: The Baltic States, Likely Victims of their own Success? *A draft paper for the International Conference of the European Union Studies Association*. Nashville, Tennessee, March 27–29, 2003. Vilnius: Institute of International Relations and Political Science; 2003.
- [27] *Return to Europe. Essays by Latvian Presidents, Prime Ministers, Ministers and Diplomats: From International Recognition to the First Presidency of the European Union: 1990–2015*. Riga: Zinatne; 2016 (In Latvian).
- [28] Kallas S. *Between freedom and misery. The story of the European Union*. Tallinn; 2018 (In Estonian).
- [29] Janusauskiene D., Novagrockiene J. Analysis of the attitude of the Lithuanian population to security. *Lietuvos metinė strateginė apžvalga 2002*, Lietuvos Karo akademija. Vilnius; 2003 (In Lithuanian).
- [30] Seselgyte M. Security Culture of Lithuania. *Lithuanian foreign policy review*. Vilnius: Foreign Policy Research Center. 2010; 24: 23–40.
- [31] Ozolina Z. *Latvia at the crossroads of Europeanization*. Riga: LU Academic Publishing House; 2005 (In Latvian).
- [32] Vakhrameev A.V. Baltic States at the Gates of NATO. *Contemporary Europe*. 2000; 4: 82–92 (In Russ.).
- [33] *Public opinion on enlargement in the EU Member States and applicant countries*. European Parliament. Briefing; 1999.
- [34] Urbelis V. Lithuanian Strategic Culture. *Lithuanian Annual Strategic Review 2006*, Vilnius: Lithuanian Military Academy; 2007.
- [35] Liegis I. *Integration of Latvia into NATO – Dream or Reality?* Riga: Ministry of Defense of the Republic of Latvia; 2000 (In Russ.).

- [36] Volodkin A.A. *Integration of Latvia, Lithuania and Estonia into the EU and NATO*. Minsk: Belarusian Navuka; 2016 (In Russ.).
- [37] Kasekamp A., Veebel V. Overcoming doubts: The Baltic States and European Security and Defence Policy. *The Estonian Foreign Policy Yearbook*. 2007; 9 (32): 9–32.
- [38] Laurinavicius C., Motieka E., Statkus N. *Baltic States Geopolitical Features. XX Century*. Vilnius: Lietuvos Istorijos instituto leidykla; 2005 (In Lithuanian).
- [39] Motieka E., Statkus N. Global and Baltic Geopolitical Situation: Review of 2001–2003. *Lithuanian Annual Strategic Review* 2003, Vilnius: Lithuanian Military Academy; 2004: 9–39.
- [40] Budryte D. The Dilemma of «Dual Loyalty»: Lithuania and Transatlantic Tensions. *Old Europe, New Europe and the US*. Ed. by T. Lansford, B. Tashev. Ashgate; 2005.
- [41] Statkus N., Paulauskas K. Foreign Policy of Lithuania: Linking Theory to Practice. *Lithuanian Foreign Policy Review*. 2006; 17: 56–57.
- [42] Shevtsova L. *Lonely Power: Why Russia Has Not Become the West and Why Russia Has Difficulty with the West*. M.; 2010 (In Russ.).
- [43] Lamoreaux J.W., Galbreath D.J. The Baltic States as “Small States”: Negotiating the “East” by Engaging the “West”. *Journal of Baltic Studies*. 2008; 1 (39): 1–14.
- [44] De Luca L. *Free-Riding in NATO: Reality or Myth?* Ithaca: Cornell Univ.; 1986.
- [45] Timofeev I. Russia and NATO in the Baltic. *The Baltic Sea Region: Hard and Soft Security Reconsidered*. Ed. by M. Andzans, I. Bruge. Riga: Latvian Institute of International Affairs; 2016: 56–67.
- [46] Lehti M. Small but Smart? How the Balt(ic)s Are Contributing to the European Whole. *Latvian National Independence: the idea and its realization*, Riga; 2008.
- [47] Stukuls-Eglitis D. *Imagining the Nation. History, Modernity, and Revolution in Latvia*. PA: Pennsylvania State University Press; 2002.
- [48] Radzvilas V. Deconstructing the ideology: what does it mean in Lithuania’s “return to the West” thesis? *Logos*. 2019; 100: 114–126 (In Lithuanian).
- [49] Made V. Shining in Brussels? The Eastern Partnership in Estonia’s Foreign Policy. *Perspectives*. 2011; 19 (2): 67–79.
- [50] *Latvia’s foreign policy and “border expansion”*. Ed. by Ž. Ozoliņa. Riga: Zinātne; 2006 (In Latvian).

Информация об авторе:

Смирнов Вадим Анатольевич – кандидат политических наук, докторант отдела социальных и политических исследований Института Европы Российской академии наук (ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4270-356X) (e-mail: VSmirnov@kantiana.ru).

Information about the author:

Vadim A. Smirnov – PhD in Political Sciences, Doctorate Candidate of the Department of Social and Political Studies, Institute of Europe, Russian Academy of Sciences (ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4270-356X) (e-mail: VSmirnov@kantiana.ru).



DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-617-633

Research article / Научная статья

European Identity between Religiousness and Secularity

Galina S. Klimova

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
84, Prospekt Vernadskogo, Moscow, 119571, Russian Federation
klimova-gs@ranepa.ru

Abstract. The role of religion in the structure of European identity was not on the top of agenda before the discussion of the Constitution project, but in the light of the intensive migration and Brexit this question appears to be more and more important. The issue of the interconnection between religion and European identity has several dimensions: the role of believing and belonging as well as Christianity and it forms in construction and functioning of European identity and feeling of Europeanness. The correlation analysis of Eurobarometer data (2009–2019), European Value Study (2^d and 3^d waves) and World Value Survey (1st–6th waves) data allows us to prove that, being secular in its roots, European identity has intense ties with religiousness. *Religion appears to be a factor of European identity not within any confession, but more as a faith.* Nevertheless, correlation analysis also demonstrates differences in the influence of Christian confessions on the one's self-identification as European, which allows to look wider at the religion function in European Identity and claimed European values (mainly of secular and Enlightenment origin) in historical retrospective. This means that religion perspective not only reopens the discussion of the substance of being European, but also is one of key approaches to the urgent issues of peaceful group coexistence within European Union.

Keywords: European identity, religiousness, denomination, European integration, European Union, Christianity

Article history: Submitted on 30.07.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Klimova G.S. European Identity between Religiousness and Secularity. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 617–633. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-617-633

Европейская идентичность между религиозностью и секулярностью

Г.С. Климова

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
Российская Федерация, 119571, Москва, Проспект Вернадского, 84
klimova-gs@ranepa.ru

Аннотация. Роль религии в структуре европейской идентичности не была на повестке дня до обсуждения проекта Конституции, но в свете интенсивной миграции и Brexit этот

© Klimova G.S., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

вопрос представляется все более и более важным. Взаимосвязь между религией и европейской идентичностью имеет несколько измерений: роль веры, а также христианства и его ветвей в построении и функционировании европейской идентичности и чувства европейскости. Корреляционный анализ данных Евробарометра (2009–2019), European Value Study (2 и 3 волны) и World Value Survey (1–6 волны) позволяет доказать, что, будучи секулярной по своей природе, европейская идентичность имеет тесные связи с религиозностью. Религия представляется фактором европейской идентичности не в рамках какой-либо конфессии, а скорее как вера. Тем не менее корреляционный анализ также демонстрирует различия во влиянии христианских конфессий на самоидентификацию человека как европейца, что позволяет взглянуть шире на функцию религии в европейской идентичности и декларируемых европейских ценностях (в основном светского и просветительского происхождения) в исторической ретроспективе. Религиозная перспектива не только открывает дискуссию о сущности европейской идентичности, но также является одним из ключевых подходов к проблеме мирного сосуществования групп в рамках Европейского союза.

Ключевые слова: Европейская идентичность, религиозность, конфессия, европейская интеграция, Европейский союз, христианство

История статьи: Поступила в редакцию 30.07.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: *Klimova G.S. European Identity between Religiousness and Secularity // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. 617–633. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-617-633*

Introduction

What does it mean to be European today? Does it mean to be democrat, Christian or citizen of the European Union? The borders of Europe are vague as well as the idea of Europe itself, which means that Europeans combine vast variety of language, political, ethnic and other identities. The official motto of the EU “In varietate Concordia” (Unity in diversity) perfectly reflects not only the political, economic and social, but also the extreme ethno-confessional diversity of the EU people. The population of the EU-28 is above 513.5 million inhabitants belonging to more than 80 ethnic groups¹. At the same time, these people speak 24 official languages of the EU, more than 60 languages of ethnic minorities, not to mention more than a hundred migrant languages². Religious and confessional variety of Europe is also significant and complicated. Anne Norton subtly worded this complexity, noted that in addition to Christian, “There is a pagan Europe, still alive in North and South. There is a secular Europe, an atheist Europe. There is a Jewish Europe and a Muslim Europe. These are not separate, but strands woven together, a tapestry bearing the colors of one vividly in one quarter, while another shines in the next” [1, p. 141–142].

Obviously, such a plexus of the worldviews has great impact and ambivalent potential within the development of the EU. But it is worth noting that before the

¹ Population and population change statistics. Eurostat data. [updated 2020 Jun 10; cited 2020 Jun 20]. URL: http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Population_and_population_change_statistics (Data are given by 10th of June, 2020. The United Kingdom left the EU from 1 February 2020. The data used in this paper cover the EU-28).

² EU languages. Eurostat data. [updated 2019 Dec.; cited 2020 May 11]. URL: https://europa.eu/european-union/about-eu/eu-languages_en

discussion over the EU Constitution in 2004, the role of religion and, first of all Christianity, in the integration process was not a part of wide public discourse³. However, the hypothetical mention of Christianity contribution to the development of the European community in the preamble of the EU Constitution has provoked a lively polemic that has not subsided since then. The discussion on the European religious heritage demonstrated one of the numerous division lines between member states: Scandinavian countries and France insisted on the principle of laicism, while Spain, Italy, Poland and Ireland protested against the atheist image of the EU. There was also no unity within the member states. Opponents of any reference to the Christian heritage in the Constitution text pointed to the principle of church and state separation enshrined in many national constitutions. They expressed the fear of turning the EU into a kind of Christian club. Whereas supporters noted the importance of preserving the historical memory of the religion role in the development of Europe. The controversy about the preamble grew into a discussion of more general issues of the religious discourse “return into” public space and the function of religion in modern Europe and European supranational identity.

Despite all the differences in the principles governing the church and state relation (for example, France is one of the most rigid of the laicist systems, whereas the Evangelical Lutheran Church is the official state church in Denmark), modern Europe is the area of secularism. Legally it is ensured by the fact that the constitutions of all EU member states as well as supranational legal acts guarantee freedom of conscience. Article 9 of the European Convention on Human Rights establishes the right to freedom of religion⁴. Freedom of conscience is also guaranteed by Article 10 of the Charter of Fundamental Rights of the European Union⁵. Thus, Article 10 of the Charter reflects Article 9 of the Convention and should be interpreted correspondingly. The Charter of Fundamental Rights became law in 2009 when the Lisbon Treaty commenced. Also, Article 17 of the Treaty on the Functioning of the EU (2009) included the provisions of the Declaration No. 11 (Amsterdam Treaty) on the status of the church and non-denominational organisations. According to paragraph 1 of this article, “The Union respects and does not prejudice the status under national law of churches and religious associations or communities in the Member States”⁶. Paragraph 3 of Art. 17 points out that “Recognising their identity and their specific contribution, the Union shall maintain an open, transparent and regular dialogue with these churches and organisations”⁷. As we see the EU law is built on both positive and negative

³ Despite of number and significance of academic publications (see, for example, [2–5] in EU political and public sphere this problem was not widely discussed till 2004. It appeared to be more intense because of the debate on the accession of Turkey to the European Union in the mid-2000s.

⁴ European Convention on Human Rights. [cited 2020 May 20]. URL: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_ENG.pdf

⁵ Charter of Fundamental Rights of the European Union. [cited 2020 May 20]. URL: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:12012P/TXT>

⁶ Consolidated version of the Treaty on the Functioning of the European Union. [cited 2020 May 20]. URL: https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:41f89a28-1fc6-4c92-b1c8-03327d1b1ecc.0007.02/DOC_1&format=PDF

⁷ Ibid.

dimensions of religious freedom, it guarantees the right to believe and practice religion, as well as the right not to believe. Supporting religious diversity and the inadmissibility of discrimination on the basis of denomination (Article 22 and Article 21 of the Charter of Fundamental Rights), the EU is built on a secular understanding of freedom of conscience. Religion is seen as a private affair of every person, which should be eliminated from the public sphere.

The simplest conclusion could be a statement about a secular nature not only of the legal but also the political and social landscape of EU. But is it true? Events of the XXI century (the ban on wearing hijabs in schools, attacks related to the publication of Prophet Muhammad's cartoons, the polemic about the demonstration of the crucifixion in educational institutions, sentences for an attack against religious feelings, etc.) suggest that religion is presented in the public sphere and have called into question secularity of EU. European Union cannot be studied as a secular system and should be revised in terms of postsecularism, which gives the new research optics of the complex problems of European studies. In this context, this paper focuses on the issue of the role of religious factor in the structure of European identity. Religious factor includes two aspects: confession and believing. Therefore, the working hypothesis is that European identity has secular roots but has intense ties with the religiosity which strengthen it, paradoxically, beyond the confessional boundaries.

The paper proceeds by a short methodological comment that defines author's theoretical position and describes research data. Then it observes the position of religion in values that are claimed to be the fundamental of the European Union. The paper examines the religious demographics of EU and specify exception of European religious tradition. Relying on the idea that Europeans are mainly religious people on the "believing without belonging" basement, the paper continues looking at the role of religiosity in European identity. It then focuses on the position of Christianity in EU process and compares the effect of its branches on the sense of Europeanness. Each part of the paper includes qualitative and quantitatively analysis of survey data that show the presence of religion in secular European identity.

Methodological commentary

Before proceeding to the main part, I would like to note several aspects that outline the methodological field of the research. To begin with, it is necessary to distinguish the category of European identity. Having the political origin⁸ this concept is an indispensable and stable language construct of European studies. However, the variety of epistemic and functional utilization of the concept [See, 6]

⁸ The official appearance of "European identity" in the public discourse is due to the Copenhagen Declaration of 1973. By the mid-1970s, during the turbulent debate around the Tindemans report, "European identity" became part of the official discourse of the European Community. Throughout the 1980s and early 1990s the frequency of document use of the concept only increased. By the time of the foundation of the European Union, "European identity" has become one of the key components of socio-political and scientific integration discourses.

requires the clarification of the author's understanding. European supranational identity is regarded in the framework of the constructivist approach, i.e., as a result of the "construction" of a certain image from significant symbols that can become the basis for the consolidation of EU citizens. Such symbols can be either political and legal or cultural and historical. For example, European citizenship and the rights of EU citizens can be based on civil (political) identity, whereas a common history (for example, antiquity) and a common culture (for example, Christianity) can constitute a cultural one. In other words, European identity is seen as formation discursive [7] – a way not only to reflect the world, but also to design it. This paper is an attempt to examine the limits of reconcilability of cultural and civil identities.

The use of the concepts of secularism and postsecularism in this paper also need to be specified. Until recently secularization was regarded as the loss of the religion its social significance and as an integral component of modernity: the more modern is the society the less religious it is. One of the key authors of the secularization theory P. Berger framed a term as «the process by which sectors of society and culture are removed from the domination of religious institutions and symbols» [8, p. 107]. But the processes of last decades have raised the question if the world has ever been secular. As a result, the wave of disputes about the nature of «religious» and «secular» led to the perception of the limitation of the dichotomy. Thus J. Habermas underlined the collision of the reality and the European persuasion that religion plays an exclusively marginal role in the modern world [9, 10]. While J. Casanova suggested that over among three key meanings of the secularization concept – 1. religion loss of its social significance; 2. privatization of religion and 3. differentiation of the secular spheres, only third is still actual nowadays [11]. For his part, T. Asad precisely noted that if religion became a part of politics it could no longer be indifferent to social debates [12]. The list of revisionists, of course, is not limited by these authors (See [13]). But all these publications showed that the concept of secularization is limited to grasp the new pluralistic reality of the world and stepped forward to epistemic abilities of postsecularism.

Religion is obviously not a marginal aspect of contemporary social communication and development. Majority of the world conflicts are described in terms of religion, churches and non-denominational organizations act as interpretative communities, visible presence of different, often "other", confessions and etc. are the brightest signs of this trend, which cannot be analyzed just within secularism. But not only analytic limits of secular theory made the concept of postsecularism popular in academic sphere. The practical requirement of citizens equality regardless their worldview and the foundation of modern society on the consent of all its members is maybe not more likely to be reached on the postsecular basis, but at least it is the step for better understanding the possibility of a durable peaceful coexistence of various religious and non-religious groups within one society. But it is important to underline that postsecular paradigm is not just the claim of the religion return into public sphere or the era of "new Middle Ages". In his latest book D. Uzlaner describes postsecular theory in terms of habermasian and non-habermasian approaches. If J. Habermas claimed that religion is experiences

the process of self-modernisation, majority of non-habermasian interpretations regard postsecularity not only as a rejection of the anti-religious prejudices of the secular modern, but as a rethinking of the secularism itself, up to the possibility of going beyond the secular modernity to some alternative versions of it [14, p. 121–124]. Admitting that any variant of postsecular paradigm could be perspective optic to study the European identity, We mainly base the study on the habermasian one as it allows to take into consideration pluralistic and discursive nature of the European identity and do not eliminate liberal aspect of it.

Relying on the postsecularism and being of the opinion that religion is an important factor in modern Europe, the aim is to observe the correlation between religiosity and confession on one hand and comprehension as European on the other hand. European identity can be defined by the question index of belonging to Europe and feeling as EU citizen (the latter as European identity is mainly a part of integration discourse). Also, We suppose that ties between religious factor and attitude to democracy can be used as an indicator of interrelation of religion and Europeanness. Whereas democracy is a stable element of European identity according to Eurobarometer⁹ and is claimed as a basic value of European Union.

Unfortunately, there are no reliable, up-to date data on religious denomination in many European countries. In addition, the statistics relating to religion sometimes contradict one another due to the method of the survey (questions about religiosity and denomination could be raised subjectively and objectively). Therefore, the research is based on data of World Value Survey, European Value Study and Eurobarometer. The survey methods as well as a sample do not allow to correlate data but guarantee more factored conclusions.

We consider risk of the ecological fallacy and understand that the link existing at the level of society can change the sign to the opposite one at an individual level [15]. But there is a strong cluster around the average meanings within the social units that form a common collective identity for their populations. This means that the social characteristics of individuals within the country are limited to certain borders and in spite of the unusual cases the majority of the population is grouped within the limited framework of the term “median citizen”. That is why the paper is based on both aggregated for EU and individual countries data. Furthermore, it is obvious that in such abstract categories as religiosity and identity it is not a question of “hard ties”.

Religion in system of EU values

If European identity is regarded as a formation discursive it is clear that values associated with it play the key role in its functioning. According to the special report of Eurobarometer, 41% of Europeans believe that a single European currency is the most important element in the formation of the European identity. 40% choose democratic values as such a component. History and culture as significant symbols in the structure of European identity are noted by 26% of respondents. At the same

⁹ See: Standard Eurobarometer 71. Spring 2009. Future of Europe; Standard Eurobarometer 77–92 European Citizenship.

time, the unity of history is mainly associated with the overcoming of the Second World War experience, and only 9% of respondents associate culture with religion¹⁰.

Similar picture is given by the analysis of regular Eurobarometer surveys of the EU citizens' individual values and the factors that create a sense of community and "Europeanness". Data study over the past 10 years confirms that citizens associate the European Union primarily with peace, human rights and democracy. On average, no more than 3% of respondents note religion as a significant symbol of the EU (See Fig. 1).

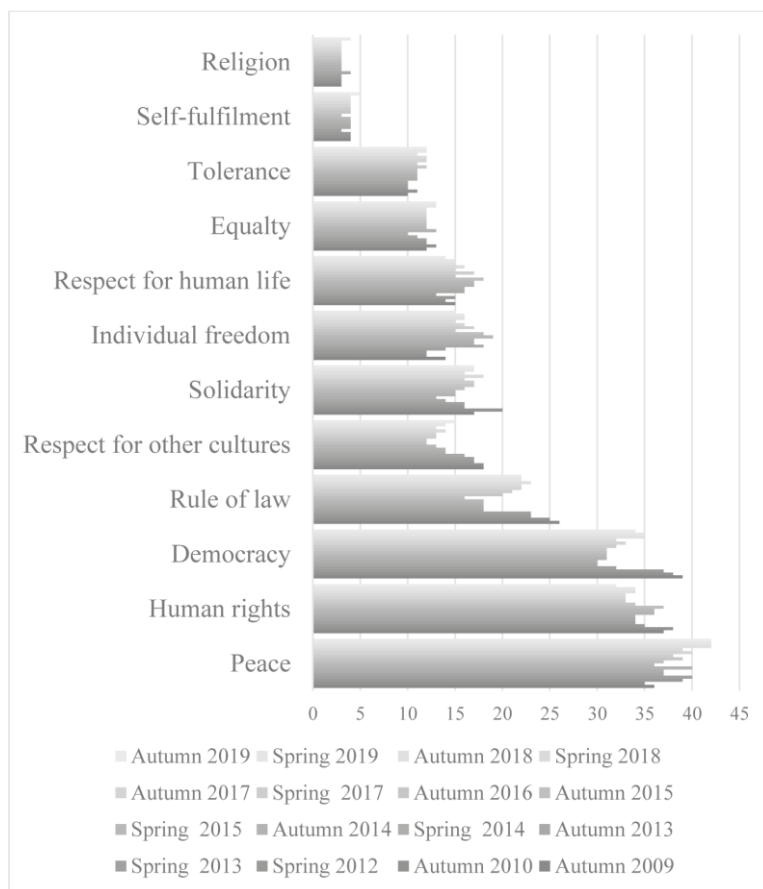


Fig. 1
The image of the EU

Source: Standard Eurobarometer 72-92 (2009–2019). URL: <https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/index#p=1&instruments=STANDARD> (accessed: 20.06. 2020).

The feeling of the community of Europeans is associated with many factors, but culture, economics, history and values are often regarded as significant

¹⁰ Special Eurobarometer 278. European cultural values. 2007. [updated 2019 Dec; cited 2020 Jun 20]. URL: <https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/SPECIAL/surveyKy/477/p/5>

symbols. Religion is included in the circle, but invariably remains in the last place. Only 8-11% of the respondents mark it as a determining factor in the community in last 8 years (See Fig. 2). The highest percentage of that answer among respondents was in 2007 – 13 %, which was more representative than rule of law or healthcare and reviles a secular tendency in EU values. Of course, it is not that straight, European culture (the chart below showing the long-term trend reveals that “culture” has topped the list of items) is strongly connected with religious heritage. But it is clear that the EU community is not mainly convinced in the categories of religion in public sphere.

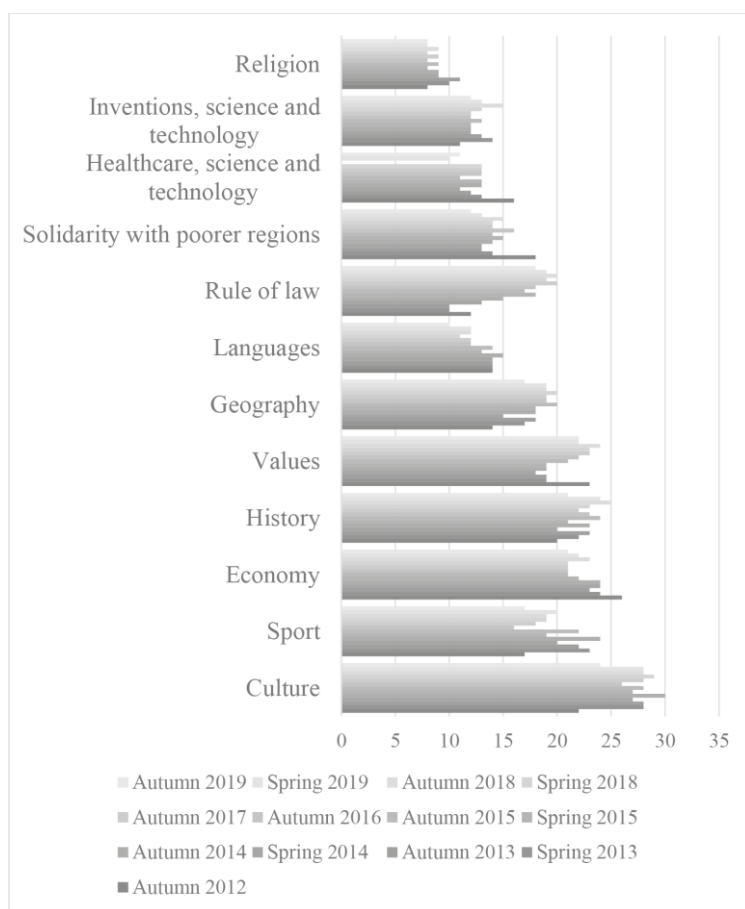


Fig. 2
A sense of community of EU citizens

Source: Standard Eurobarometer 78-92 (2012–2019). URL: <https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/index#p=1&instruments=STANDARD> (accessed: 21.06.2020).

Personal values of Europeans also do not give religion the first place in the list (5–6 %), while peace, human rights, individual freedom seems to be more important for them (See Fig. 3).

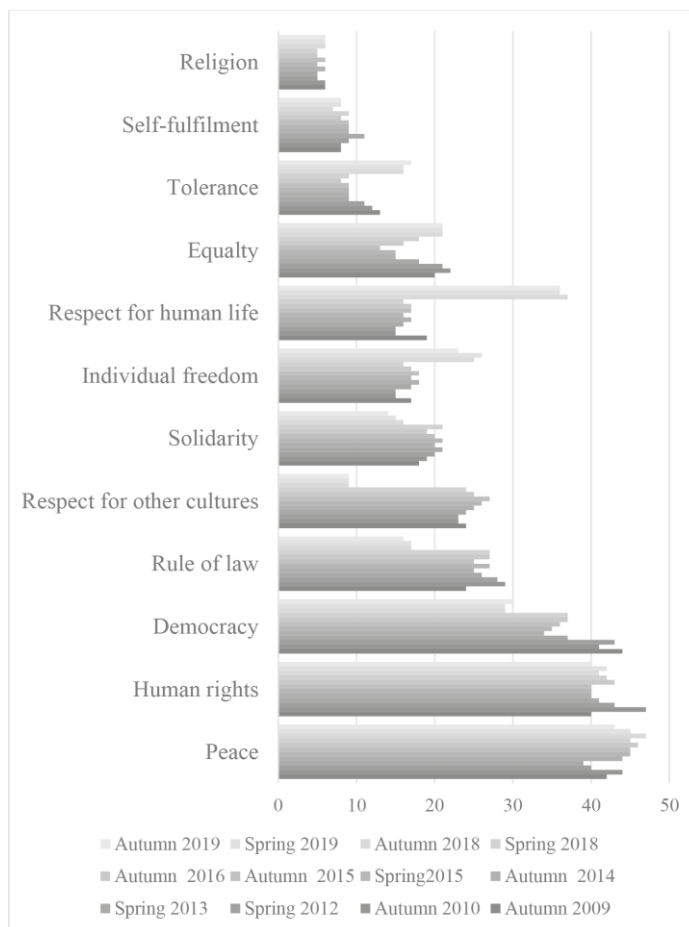


Fig. 3
The personal values of EU citizens

Source: Standard Eurobarometer 72-92 (2009–2019). URL: <https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/index#p=1&instruments=STANDARD> (accessed: 20.06.2020).

Analysis of survey data faces obvious problems. First is that respondents do not always understand the concepts in the same way. Results of the Eurobarometer qualitative study demonstrate significant difference in the perception of the survey terms. Democracy, human rights, culture and etc. are regarded with meaningful variety. It is also true about religion. The second problem is that the list of Eurobarometer values and associations is proposed by sociologists, so people are limited in their choice.

Consequently, data of qualitative survey are an important way of doublechecking. According to 2014 aggregate report “Europeans and EU” participants most frequently mentioned values related to unity and solidarity, democracy and freedom, multiculturalism and tolerance as representing the EU. Religion was not even mentioned as a significant value of EU. While heritage and history, protection and promotion of culture were proposed by respondents.

Revising the Eurobarometer results focus group participants were generally in agreement with them¹¹. But some of them felt that the values identified in the quantitative survey seemed quite superficial and were not backed by any concrete action. This remark is important in case of the evaluation of the religion in system of EU values. Religion is not regarded as public political action by majority of respondents, at least on EU level.

Surveys consistently demonstrate the secular nature of the European consciousness. Religion is seen as part of public discourse by a minority of the EU population. However, religious affiliation and self-identification are not grounds for stigmatization. Only 2–3% of the EU population faced discrimination on the basis of denomination, while sex and age are more frequent causes of infringement¹². It is largely due to the secular tradition of modern European society that religious denomination is generally viewed as a private matter.

Religion is definitely a part of EU and EU citizens values, it is even in the list of the items providing sense of community in European Union. But it is always on the last place in these lists and not mentioned by qualitative Eurobarometer respondents. Still we are not sure what do they mean under culture as EU value – the heritage of Enlightenment, Christian philosophy or pure art. Thus, one can claim that the European identity includes the idea of religious denomination as private matter. And in this sense can be considered as secular. Thus, Europe is not a land of atheism and religion plays a meaningful and complex role in European identity functioning.

Religiousness and the sense of Europeanness

The European scenery is dominated by numerous Christian churches, 80% of the museum content is connected with the Christian heritage. We may say that since early Middle Ages Europe was self-presented and regarded as a land of Christ. But it is obvious that the religious diversity of European continent is a part of its past and present. According to Eurobarometer majority of EU population belong to appropriate denomination (See Fig. 4). Only about 20–27 % (atheists and agnostics) do not identify themselves as members of any church.

Data of World Values Survey and European Value Study give even more diverse picture – Europeans belong up to 17 denominations¹³.

¹¹ See: Eurobarometer Qualitative Study. The Promise of EU. Aggregate Report. 2014. [updated 2014 Sep; cited 2020 Jun 25]. URL: https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/quali/ql_6437_en.pdf

¹² See: Special Eurobarometer 393. Discrimination in the EU. 2012; Special Eurobarometer 493. Discrimination in the EU. 2019. [cited 2020 Jun 25]. URL: <https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/index#p=1&instruments=SPECIAL> While the proportion of respondents who think that discrimination on the base of religion or belief is widespread is 47 % and not – 48 % in 2019.

¹³ Unfortunately, the data of the waves do not cover all 28-EU and due to this is not statistically representative but show the variability of EU religious denomination.

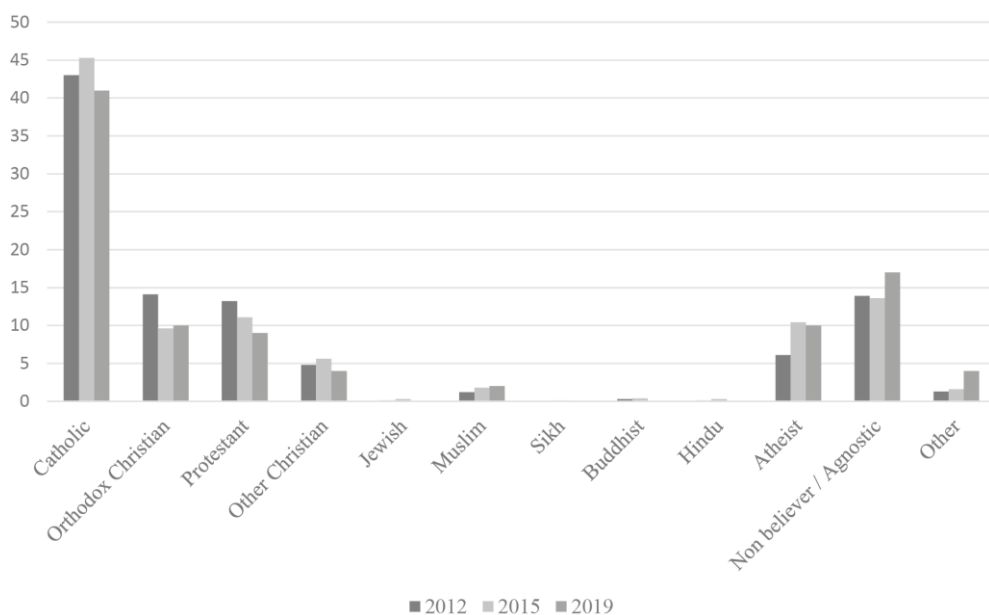


Fig. 4
Religious denomination¹⁴

Source: Eurobarometer (Special EB 393, 437, 493) via GESIS. URL: <https://zacat.gesis.org/webview/> (accessed: 15.06.2020).

It is important to remember that the survey answer “not a religious person” does not signify absence of religion. Statistical data do not allow to distinguish if “not religious” means “non-religious believers” or the “non-religious unbelievers”. The border between religious and non-religious is not that obvious. As Jean-Paul Willaume wrote, people who identify themselves “as religious are less clearly believing than before, while people who identify as ‘non-religious’ are less atheist than before” [16, p. 775]. So, even agnosticism and atheism can be regarded as a kind of denomination chosen in dialogue with the idea of religion.

Nevertheless, religious denomination does not mean that it necessarily effects everyday life. An increasing majority of Europeans has not been participating in religious practices on regular basis¹⁵, while maintaining relatively high level of private religiousness. 49,8% of EU population say that they believe in God and 29,6% believe in sort of spirit or a life force and only 17% do not believe in anything supernatural¹⁶. To a certain extent I can agree with Jose Casanova who noted that,

¹⁴ Data are slightly different, which can be mainly explained as statistical discrepancy of the survey. Although rises and falls of appropriate groups are worth looking at with special attention.

¹⁵ According to EVS Longitudinal Data 29 % never or practically never attend religious services, 17,5 % attend them on special holy days, 5,5 % – more than once a week, 15,7 % – once a week and 10,5 % once a month.

¹⁶ Special EB 437 via GESIS. EVS Longitudinal Data represent even higher level of religiousness: 63,6 % – religious person, 25,4 % – not a religious person, 4,7 % – a convinced atheist. [updated 2019 Dec; cited 2020 Jun 15]. URL: <https://zacat.gesis.org/webview/> Data of WVS vary from 54 to

it is possible to talk of the “unchurching” of the European population and of religious individualization [17]. Citizens of EU believe without belonging and definitely have secular lifestyle¹⁷. Such plexus of religiousness and secular routine can be described by the concept of vicarious religion, proposed by Grace Davie [18, 19, p. 17–18]. By vicarious she meant the type of religion that is performed by an active minority but on behalf of majority of population. More important is that this inactive majority more than understand, but fully approve the minority’s religious practice. These active churchgoers and first of all church leaders believe on behalf of others, giving them the sense of involvement.

European variety of denomination, complicated ties between religiousness and secular rationality provides the complexity and heterogeneity of the religious worldviews in Europe. EU is definitely a secular place in comparison with the other world, but it does not mean absence of religion. It means that European identity has strong ties with religiousness and Christian denomination but not because of obligation. Religion presence in European identity can be explained, on one hand, by European cultural heritage that has deep roots in confessional worldview, on the other, by modern consumption of choice. If in previous epochs denomination was either inherited or imposed, today it is the deal of personal choice. Looking for the answers, experience and emotions in religiousness of different origin can be explained in terms of Inglehart’s theory of postmaterial consumption [20].

Remarkable that religiousness has rather controversial cohesion with the sense of Europeanness. EVS country data¹⁸ demonstrate rather weak inverse link between being a religious person and belonging to Europe ($r = -0,2$), while convinced atheists are more likely to belong primarily to Europe ($r = 0,3$). We may suppose that people who regard themselves as religious feel more attached to their regional religious community and feel less cosmopolitan. But the confidence in EU tends to decline with sense of religiousness, religious people are more optimistic about EU ($r = 0,3$), while the more atheistic is the person the more doubtful he is about EU ($r = -0,3$). Obviously, data give us only proportions of population and such coefficients are not the proof, they just can show existence of some connection between European identity and religion.

Data of WVS do not cover EU28 and in that case are less reliable. Nevertheless, different samples of WVS waves allow to extrapolate some conclusions to European Union. According to the data of two last waves of WVS the more religious are people the more they feel themselves citizens of EU ($r = 0,7$). Therewith the proportion of atheists increases number of those who do not feel as EU citizens ($r = 0,7$). Religious people tend to regard themselves not as Europeans but the citizens of EU.

58 % of religious people and from 7 to 8 % of convinced atheists. [updated 2020 May; cited 2020 Jun 15]. URL: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>

¹⁷ Obvious exception one can see in the the continuing requests for some sort of religious ritual at the time of a birth, a marriage, and, most of all, a death.

¹⁸ Calculation is based on valid percentage.

Comparison of EVS and WVS data proves the distinction between belonging to Europe and feeling EU citizen. The divergence of the idea of Europe and EU is clear, but both senses could be a part of European identity (cultural or civil). That is why the soft ties that the correlation and comparison demonstrate seems to be worth considering. Links between atheism and Europe, on one hand, and religiousness and EU, on the other hand, suggest the sacral nature of EU. The community over the continent is a beautiful idea with deep roots in the epoch of Enlightenment, but it is also a faith. EU take the moral high ground that push it to the complex relationship with religion, while religious people appear to be more supportive to the idea of EU unity. Vicarious religion happens to be a stable platform for supporting EU without taking part in its functioning.

Christianity and European Union

Increasing religious diversity and “believing without belonging” practice in modern Europe pose several questions. Is it fundamentally Christian place? and Is Christianity an inseparable part of European identity because of its historical and spiritual role and etc.? Practically one cannot ignore the relevance of Christian monuments, fests and sites in European cultural heritage.

But as any religion Christianity is not homogeneous. It has three major branches – Catholic, Orthodox and Protestant (not considering great variety of subdivision). The Weberian position that religious traditions influence the society has strong support among sociologists. In particular, the point is that each denomination is a basement for a variant of political culture [See, e.g. 21]. Thus, Protestant tradition of the church decentralization is presented as a reason that the Protestant countries are rather liberal and democratic. While Orthodox Christianity is sometimes regarded as “much less likely to develop stable democratic political systems” [22, p. 29–30]¹⁹.

Differences in the political cultures of the branches of Christianity have definitely influenced the approach to the European integration within these denominations. Brent F. Nelsen and James L. Guth contend that Catholic promotion of the unity of Christendom and its transnational structure have made it supportive of EU, while Protestant fear of Catholic dominance have caused Euroscepticism of the Protestant countries. They compare the Catholic view of Europe as a single cultural entity which should be formally established as a federation against Protestant preference for pragmatic cooperation over the sacrifice of sovereignty [23]. This deep cultural divide, rooted in the struggles of the Reformation, resists the ongoing secularisation and postsecularisation of the continent²⁰.

¹⁹ Somehow it is true that Romania, Bulgaria, Serbia, Macedonia, Russia, Greece and Cyprus, the Orthodox countries, could all be characterized by weaker institutions than those of northwestern Europe. This is partly because Orthodoxy has created its own alternative order. But not all academics share this idea.

²⁰ The Brexit case being mainly social and demographic is worth conceptualization through the lenses of denomination.

Officially Orthodox Christianity was apart from integration process. Till XXI century Greece was the only Orthodox member-state. If the Roman Catholic Church has been playing an active role in the process of European unification, with the Vatican pro integration position and Protestant Churches also have not been staying aside, Orthodox churches since their liberation from Communist authorities have viewed the EU as an alien project [24]. Nowadays due to the ecumenism they play much more active role in EU. But even if we disregard the idea that Orthodox has cultural connections with weak democratic and civil institutions, we have to admit that the estrangement of Eastern European countries (mainly Orthodox) from the Western ones is more obvious than the difference between Catholic and Protestant member-states²¹.

Aggregated national data let us suggest that Christian denomination influences not only the support for integration, but somehow the sense of European identity. Thus, Brent F. Nelsen and James L. Guth counted that a 2004 EB shows visible correlation ($r = 0,42$) between the proportion of Protestants in each member state and those identifying only with their own nation—and not with Europe, while Catholic countries have higher levels of Europeanness [25]. Although it is rather difficult to trace the influence of the branch denomination on sense of Europeanness on individual level, Nelsen and Guth get similar results by comparing Christian denomination and attitude to the EU flag (EB 65.2). They found that “Catholics are more likely to identify with the flag and want it flown, while Protestants are much more resistant (46 v. 29 %). Eastern Orthodox Christians fall about in the middle of the spectrum, with just slightly less “flag identity” than the whole sample. In fact, this group is much less “European” than Catholics are, and they barely exceed Protestants” [25, p. 83]. They also noted that Catholics living in majority Catholic countries have the strongest sense of “flag Europeanness”, while those who live with Protestants in societies are less enthusiastic. They mainly proved this conclusion in their recent paper, using more complex method of analysis and new data [26].

But even a quick look at the data of recent EB (88–92) suggests that the interrelation between Christian denomination and European identity has much more complex and unstable nature. Distribution of the countries on the scale of EU citizens’ feeling does not show any strong relevance to religion. EVS 2008 country data²² do not indicate any strong correlation but gives us fairly interesting soft ties. Sense of belonging to Europe almost does not correspond to branch of Christianity. The only data that to appropriate extend may prove the idea that Catholic are more favourable to Europe is correlation between this denomination and identification as primarily European ($r = 0,16$)²³. The proportion of Orthodox make the population of member-state less likely to belong first of all to Europe ($r = -0,2$). But the coefficients are so small that it is impossible to see any stable tendency.

Catholic countries are regarded as more supportive for EU integration these means that on individual level people belonging to this religion should be more

²¹ Denomination is not the only reason of this distance, but still it is a significant one.

²² Calculation is based on valid percentage.

²³ Link between Protestantism and feeling primarily European is only $r = 0,02$.

confident in EU. Unfortunately, aggregated data of level of confidence in EU demonstrate also rather soft ties with religious denomination. The proportion of Catholics in each member state has almost insignificant connection with the confidence in EU ($r = 0,3$). But we can prove the conclusion of Nelson and Guth, that the more Protestants live in the country the less convinced in EU the population is ($r = -0,5$). The attitude of Orthodox differs from country to country: the highest percentage of confident people live in Romania (18% of a great deal confident), while the lowest – in Latvia (6%). The past of the member states, their economic situation can explain it better than the proportion of the Orthodox (that is true for the Protestant and Catholic countries).

Democracy is named as one of the main EU values that represent the institution. And we know that sociologists of religion concertedly claim that Protestant culture is more favourable for democracy. Indeed, the proportion of Protestant increase number of people who are strongly agree with the idea that democracy is the best political system ($r = 0,28$), while the proportion of Catholic reduce this number ($r = -0,3$). But the aggregated data of the support to democracy show almost equal connection of Protestant and Catholic denomination and honour of democracy ($r = \sim 0,2$). Proportion of Orthodox may slightly decrease the support for democracy. Of course, the Soviet past and present political situation are more important factors of attitude to EU and democracy, but as we see denomination should not be neglected²⁴.

Europe is mainly Christian, and the branches of Christianity formed different political cultures that are bound to influence the process of the European integration. We see the traces of it in particular position of the Protestant countries and even Brexit. On the individual level religious denomination also effect the sense of Europeanness, but as the native population of Europe is secular, they do not reflect any type of Christianity as a political or psychological basement of European identity. And this “believing without belonging” appears to be the platform of unification of Europeans, Christians as well as other denomination.

Conclusion

European identity is secular in its basis. Religion has no strong association with EU values or even with modern Europe. However, European identity is secular, not atheistic. Religion is present in its structure. This trivial idea finds appropriate, however fairly soft, evidence in the statistics data.

Which is more important religion being a factor of European identity not within that or this confession, but more as a faith. The role of Christianity is obvious in European heritage, but the minority religions, like Judaism or Islam, are not less important. Christian denominations influence attitude towards EU on national and somehow individual level, but none of it is a key factor of European identity. That is true to all confessions, even Christianity in general. While sense of religiousness, faith is likely to be more significant. Such as faith in democracy, human rights,

²⁴ Data of the 1–3 waves show almost the same interrelation between European identity and Christian branches.

unity. Values of democracy, of the Enlightenment appear to be a secular religion of Europe and European Union.

Although it is crucial to remember that this religion does not individualize EU among the Western world. EU claims to be a citadel of democracy and human rights and it is definitely a part of European identity. But even EU citizens note that the institution needs more personalised face inside and outside. Probably the postsecular dialogue about the role of religions and churches in today democratic and civil practices could open a new door for the development of the European integration.

All the more EU is dealing with the world that is not secular. And in the optic of migration we have to admit that rigid secular attitude has not been working yet. Thus, considering European identity is seen as a construction, a type of formation discursive, I suggest that approaching it within postsecular paradigm, considering presence of religion in public sphere, it is possible to strengthen it. The practical requirement of EU citizens equality regardless their worldview and the multiethnic democracy are crucial to the future of EU. And they are more likely to be reached on the postsecular basis.

References

- [1] Norton A. *On the Muslim Question*. Princeton: Princeton University Press; 2013.
- [2] Delanty G. The limits and possibilities of a European identity: a critique of cultural essentialism. *Philosophy and Social Criticism*. 1995; 21 (4): 15–36.
- [3] Delanty G. Models of citizenship: Defining European identity. *Citizenship Studies*. 1997; 1: 3: 285–303.
- [4] Nelsen B.F., Guth J.L., Fraser C.L. Does Religion Matter? Christianity and Public Support for the European Union. *European Union Politics*. 2001; 2 (2): 191–217.
- [5] Pagdem A. (ed.) *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press; 2002.
- [6] Walkenhorst H. The Conceptual Spectrum of European Identity. Missing Link to Unnecessary Evil. *Limerick Papers in Politics and Public Administration*. 2009; 3: 1–22.
- [7] Foucault M. *The Archeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books; 1972.
- [8] Berger P.L. *The Sacred Canopy*. New York: Garden City: Doubleday; 1967.
- [9] Habermas J. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. Cornwall: Polity Press; 2002.
- [10] Habermas J. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*. 2006; 14 (1): 1–25.
- [11] Casanova J. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review. Spring-Summer*. 2006; 8 (1–2): 7–22.
- [12] Asad T. *Formation of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press; 2003.
- [13] Uzlaner D. *The end of religion? The history of the secularization theory*. Moscow: HSE; 2019 (In Russ.).
- [14] Uzlaner D. *Postsecular turn. How to think about religion in XXI century?* Moscow: Institute E. Gaidar; 2020 (In Russ.).
- [15] Robinson W.S. Ecological Correlations and the Behavior of Individuals. *American Sociological Review*. 1950; 15 (3): 351–357.
- [16] Willaume J.-P. La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions. *Revue française de sociologie*. 2006; 4 (47): 755–783 (In French).

- [17] Casanova J. Religion, European secular identities, and European integration. In: Byrnes T.A. and Katzenstein P.J. (eds.). *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press; 2006. p. 65–92.
- [18] Davie G. Is Europe an Exceptional Case. *The Hedgehog Review*. 2006; 8: 23–34.
- [19] Davie G., Wilson E.K. Religion in European Society. In: Schewel B. and Wilson E.K. (eds.). *Religion and European Society. A Primer*. Hoboken: Wiley Blackwell; 2020. p. 15–31.
- [20] Inglehart R. *Cultural Evolution: People's Motivations are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge: Cambridge University Press; 2018.
- [21] Harrison L.E. *Jews, Confucians, and Protestants: Cultural Capital and the End of Multiculturalism*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publisher, Inc; 2013.
- [22] Huntington S.P. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*. 1993; 7 (3): 29–30.
- [23] Nelsen B.F., Guth J.L. *Religion and the Struggle for European Union: Confessional Culture and the Limits of Integration*. Washington: Georgetown University Press; 2015.
- [24] Leustean L. The Ecumenical Movement and the Schuman Plan, 1950–54. *Journal of Church and State*. 2011; 53 (3): 442–471.
- [25] Nelsen B.F., Guth J.L. Religion and the Creation of European Identity: The Message of the Flags. *The Review of Faith & International Affairs*. 2016; 14 (1): 80–88.
- [26] Nelsen B.F., Guth J.L. Losing Faith: Religion and Attitudes toward the European Union in Uncertain Times. *Journal of Common Market Studies*. 2020; 58 (4): 909–924.

Information about the author:

Galina S. Klimova – PhD in History, Associate Professor of the Department of International Politics and Foreign Regional Studies, Vice Dean of the School of Political Studies, the Institute for Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (ORCID ID: 0000-0001-6847-1886) (e-mail: klimova-gs@ranepa.ru).

Информация об авторе:

Климова Галина Сергеевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры международной политики и зарубежного регионоведения, зам. декана Школы политических исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (ORCID ID: 0000-0001-6847-1886) (e-mail: klimova-gs@ranepa.ru).



DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-634-646

Научная статья / Research article

Способы управления этнорелигиозной разнородностью: случай города-государства Сингапур

И.Р. Лавров, О.Г. Харитоновна

Московский государственный институт международных отношений
(Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации
Российская Федерация, 111395, Москва, Проспект Вернадского, 76
irlavrov@gmail.com, o.haritonova@inno.mgimo.ru

Аннотация. В статье исследуется проблема поиска оптимальной институциональной модели организации власти в сегментированном обществе, которое имеет расколы по религиозным, лингвистическим, культурным и этническим основаниям. Рассматриваются два ключевых подхода к институциональному управлению этнорелигиозной разнородностью: концепция общественной или консоциативной демократии и центристский подход. Данные теоретические рамки применяются к городу-государству Сингапур, который на сегодняшний день является светским государством-нацией с доминирующим этносом. При этом страна состоит не из уникальных сегментов, осознающих свою социально-политическую роль и интересы, а из граждан, лишенных яркой этнической и религиозной идентификации, что стало следствием применения концепта «культурно-нейтрального гражданства». Для случая Сингапура подходит центристский подход, роль объединяющей партии в политической жизни Сингапура играет ПНД, которая представляет все этносы и религии. Однако город-государство в ближайшем будущем может столкнуться с новыми угрозами, основанными на религиозных и этнических противоречиях сегментов, например с угрозой религиозной саморадикализации, и данные противоречия могли бы быть предотвращены с помощью использования консоциативных механизмов.

Ключевые слова: сегментарные различия; разделенные общества; религия; идентичность; консоциация; Сингапур; Партия народного действия

История статьи: Поступила в редакцию 15.07.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: Лавров И.Р., Харитоновна О.Г. Способы управления этнорелигиозной разнородностью: случай города-государства Сингапур // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 634–646. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-634-646

© Лавров И.Р., Харитоновна О.Г., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Approaches to Managing Ethnoreligious Diversity: the Case of the City-State Singapore

Илья Р. Лавров, Оксана Г. Харитонова

Moscow State Institute of International Relations (University) MGIMO University
76, Prospekt Vernadskogo, Moscow, 119454, Russian Federation
irlavrov@gmail.com, o.kharitonova@inno.mgimo.ru

Abstract. The article examines the problem of finding an appropriate power-sharing model for a divided society with cleavages along religious, linguistic, cultural and ethnic lines. Two key approaches to the institutional management of ethnoreligious diversity, consociationalism and centripetalism, are studied. The theoretical framework then applied to the city-state Singapore, a secular nation-state with a dominant ethnic group. The article states that the individual ethno-religious segments aware of their socio-political role can not be detected in the nation-state, whose citizens lack clear ethnic and religious identification, as a result of the “culturally neutral citizenship” concept application. The authors conclude that a centripetalist approach can theoretically be applicable to Singapore as the role of the unifying centre is played by the PAP, representing all ethnic groups and religions. However, the city-state could be threatened by conflicts between different segments due to religious self-radicalization, and these conflicts could be prevented through the use of consociational mechanisms.

Keywords: segmental cleavages, divided societies; religion; identity; consociation; Singapore, People’s Action Party

Article history: Submitted on 15.07.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Lavrov I.R., Kharitonova O.G. Approaches to Managing Ethnoreligious Diversity: the Case of the City-State Singapore. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 634–646. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-634-646

Введение

Институциональный дизайн политической системы разделенных обществ остается одним из самых обсуждаемых вопросов в политической науке. Кризисные ситуации возникают не из-за самой этнической гетерогенности, а вследствие конфигураций власти [1].

Согласно А. Лейпхарту, разделенное общество имеет «острые расколы по религиозным, идеологическим, лингвистическим, культурным, этническим и расовым основаниям и разделено на отдельные субобщества со своими партиями, группами интересов и средствами коммуникации» [2, с. 32].

Сингапур является разделенным обществом с китайским большинством и признанными, но не политизированными, малайским и индийским сегментами. Кроме того, этносы отличаются по признаку религиозной самоидентификации. Наличие этнических и религиозных различий могло бы привести к политической и социальной напряженности, но противоречия были сглажены с помощью воплощения в жизнь концепта «культурно-нейтрального гражданства» и светского государства.

Исследовательский вопрос статьи: какие теоретические подходы могут быть применены на практике для управления разделенным обществом города-

государства Сингапур? При поиске ответа на вопрос авторы исходят из того, что институты имеют значение, поэтому методологической основой работы является институциональный подход. В работе будут рассмотрены два теоретических подхода к управлению этнокультурной разнородностью и проанализированы возможности применимости этих институциональных установок для случая Сингапура.

Теоретические подходы к управлению разделенных обществ

Институты играют значительную роль для предотвращения и урегулирования конфликтов в институциональных рамках. Классическим подходом к институциональному управлению этнорелигиозной разнородностью является концепция общественной или консоциативной демократии. Смысл концепции определяют, по мнению А. Лейпхарта, «сегментарные различия». Г. Экштейн указывал, что «таковые существуют там, где линии политического противостояния частично, а особенно полностью, совпадают с линиями социального разделения общества, и, прежде всего, с теми, которые являются наиболее значимыми из всех линий, проходящих внутри общества» [3, с. 34]. Сегментарные различия, в основе которых может лежать этническая принадлежность, религия, культура служат линиями разлома, по границам которых организуются политические партии, группы интересов и неправительственные организации.

А. Лейпхарт выделяет следующие характерные признаки общественной демократии: «...осуществление власти большой коалицией политических лидеров всех значительных сегментов, взаимное вето или правило «совпадающего большинства», пропорциональность и высокая степень автономности каждого сегмента в управлении своими внутренними делами» [4, с. 35–36]. Для А. Лейпхарта общественная демократия – «это „сегментарный плюрализм“ плюс демократия согласия» [4, с. 32].

Разделенным обществам нужен «демократический режим, который строится на консенсусе, а не оппозиции, является включающим, а не исключаящим, и имеет максимально возможное правящее большинство» [2, с. 33]. При этом консоциативная модель направлена не на разрешение этнического и религиозного конфликта, она только переносит его в институциональные рамки через создание партий, представляющих интересы определенного сегмента.

Консоциативный подход рекомендуется использовать в том случае, когда важно обеспечить институциональное представительство всех сегментов и предотвратить доминирование большинства. Оптимальной институциональной рамкой для такого демократического мира является «парламентская система и коллегиальное правительство» [5, с. 101].

Для консоциативной демократии требуется соблюдение определенных условий.

Во-первых, необходим баланс сил как минимум трех равновесных сегментов, чтобы исключить разделение на большинство и меньшинство.

Во-вторых, наличие умеренной многопартийности с наличием сегментарных партий. А. Лейпхарт выдвинул тезис о том, что пересекающиеся

различия в обществе (cross-cutting cleavages) могут стать необходимым условием для устойчивой консоциации, так как они способствуют умеренности позиций и действий.

В-третьих, необходимо сотрудничество лидеров всех сегментов. Малый размер страны стимулирует сотрудничество между сегментами и упрощает процесс принятия решений. Лидеры малых стран менее склонны рассматривать политику как игру с нулевой суммой, поэтому могут сознательно выбирать компромиссную стратегию.

Альтернативным подходом к управлению этнокультурной разнородностью является центростремительный подход. Главной стратегией подхода является «формирование умеренного центростремительного ядра через институты, уменьшающие роль этничности в политическом процессе и подрывающие потенциал моноэтнических требований» [6, с. 815].

Целью каждого из двух подходов является компромисс. Однако если для консоциативного подхода характерно увеличение числа сегментов в коалиции, то в рамках центростремительного создается единый надсегментарный центр.

Сингапур – светское государство-нация с доминирующим этносом

Сингапур – светское государство¹: ни одна религия не может быть провозглашена как государственная, все группы должны «проявлять терпимость и сдержанность» [7], при этом процесс секуляризации общества далек от завершения². Статья 15 Конституции Сингапура гарантирует свободу вероисповедания для всех; однако осуществление религиозной свободы не может противоречить общим национальным интересам³.

Население Сингапура состоит, по большей части, из мигрантов, что привело к широкому религиозному разнообразию: представлены все мировые религии, а также главные анимистические традиции территорий Китая, Индии и Малайзии. По данным Департамента Статистики Сингапура на 2015 год, среди граждан от 15 лет 43,2% относят себя к буддистам и даосистам, 18,8% – христиане, 14% – мусульмане, 5% – индуисты, при этом 18,5% граждан не являются последователями ни одной религии⁴.

На данный момент в Сингапуре наблюдается высокий уровень межрасового и религиозного доверия, а также низкий уровень межрасовой и

¹ Report of the Constitutional Commission, Singapore: Printed by the Government Printer, 1966, para. 38.

² Wee V. Secular state, multi-religious society: The patterning of religion in Singapore. City University, Hong Kong. Paper presented at Conference on Religion and Authority in East and Southeast Asia, 1989.

³ Constitution of the Republic of Singapore, Act 8/65, 9 August 1965. URL: <https://www.refworld.org/docid/3ae6b5054.html> (accessed: 10.08.2020).

⁴ General Household Survey 2015. URL: https://www.singstat.gov.sg/-/media/files/visualising_data/in-fographics/ghs/highlights-of-ghs2015.pdf (accessed: 10.08.2020).

религиозной напряженности⁵. Однако полной религиозной гармонии стране достигнуть пока не удалось, фиксируются случаи дискриминации на рабочем месте по религиозному и расовому признаку, а также остаются проблемы заключения межрасовых браков, в которых супруги проповедуют различные религии. Кроме того, старшее поколение все еще более склонно к неприятию представителей других религий, чем молодые люди. Необходимо отметить возрастающую обеспокоенность правительства Сингапура террористическими атаками в мире, особенно в соседних странах. Премьер-министр Сингапура заявил, что они могут «повлиять на восприятие мусульман и их отношения с представителями других религий» в Сингапуре⁶.

Т. Линг выделяет два самостоятельных процесса: секуляризация общества и институционализация светского государства⁷. Сингапур, безусловно, можно назвать светским государством, но при этом общество секуляризованным назвать нельзя. Так процент неверующих в государстве в 2015 г. составлял 18,5%⁸.

Религиозные догмы в Сингапуре в незначительной степени влияют на правовое устройство страны или на политические институты (соответствующий индекс Фонда трансформации Бертельсмана (далее – ФТБ) – максимальная оценка (10 из 10)⁹. Согласно Закону о поддержании религиозной гармонии (1990 г.), религиозным лидерам и группам не разрешается давать комментарии по политическим вопросам¹⁰. Закон также наделяет правительство полномочиями выносить судебные приказы и применять решительные меры в отношении лиц и организаций, разжигающих ненависть между этническими и религиозными общинами¹¹.

Религиозные группы должны быть зарегистрированы в соответствии с Законом об Обществах¹². Зарегистрированные общества подлежат потенциальному снятию с учета правительством по целому ряду причин, таких как наличие целей, наносящих ущерб общественному спокойствию, благосостоянию или

⁵ Indicators of Racial and Religious Harmony. URL: http://www.onepeople.sg/wp-content/uploads/2019/07/ips-working-paper-no-35_ips-onepeoplesg-indicators-of-racial-and-religious-harmony_comparing-results-from-2018-and-2013.pdf (accessed: 10.08.2020).

⁶ Singapore cannot allow conflicts elsewhere to damage racial and religious harmony: PM Lee. URL: <https://www.straitstimes.com/singapore/spore-cannot-allow-conflicts-elsewhere-to-damage-racial-and-religious-harmony-pm-lee> (accessed: 10.08.2020).

⁷ Ling T. Buddhism, Confucianism and the secular state in Singapore. Singapore: National University of Singapore, Department of Sociology. Working Paper № 79, 1987.

⁸ General Household Survey 2015. URL: https://www.singstat.gov.sg/-/media/files/visualising_data/in-fographics/ghs/highlights-of-ghs2015.pdf (accessed: 10.08.2020).

⁹ BTI 2018: Singapore Country Report // Bertelsmann Stiftung. URL: https://www.bti-project.org/content/en/downloads/reports/country_report_2018_SGP.pdf (accessed: 10.08.2020).

¹⁰ Maintenance of religious harmony act (Chapter 167a). URL: <https://sso.agc.gov.sg/Act/MRHA1990> (accessed: 10.08.2020).

¹¹ International Religious Freedom Report for 2018. United States Department of State. URL: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/05/SINGAPORE-2018-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> (accessed: 10.08.2020).

¹² Societies Act (Chapter 311). URL: <https://sso.agc.gov.sg/Act/SA1966> (accessed: 10.08.2020).

общественному порядку. К числу запрещенных религиозных организаций относятся «Свидетели Иеговы» и «Церковь Объединения». При этом правительство стремится обеспечить, чтобы граждане, большинство из которых живет в построенном правительством жилье, имели свободный доступ к религиозным организациям, традиционно связанным с их этническими группами¹³.

В Сингапуре функционирует множество религиозных организаций, однако все они тесно связаны с правительством города-государства. Подход Сингапура к взаимодействию с религиозными объединениями – «поверхностное регулирование» (*light-touch regulatory approach*)¹⁴.

Правительство поддерживает отношения с мусульманской общиной через Исламский религиозный совет Сингапура (МУИС)¹⁵, официальный орган (*statutory body*), обеспечивающий защиту интересов мусульман. Члены высшего руководящего органа МУИС назначаются президентом Сингапура на трехлетний срок по рекомендации министра по делам мусульман. В 2019 г. в Совет МУИС вошли 19 человек (в том числе 5 женщин).

МУИС консультирует правительство по вопросам, касающимся мусульманской общины, в том числе сбор исламских налогов (*закят*) и пожертвований, организация паломничества, строительство и управление мечетями и медресе, организация исламского образования и подготовка религиозных указаний для общины. Конституция гласит, что малайцы являются «коренным народом Сингапура» и требует от правительства защищать и поощрять их политические, образовательные, религиозные, экономические, социальные, культурные и языковые интересы¹⁶.

Президентский Совет по правам меньшинств изучает все законодательные акты, чтобы убедиться, что они не наносят ущерба интересам расовых или религиозных общин¹⁷. Закон о поддержании религиозной гармонии учредил президентский Совет по вопросам религиозной гармонии. Две трети членов должны быть представителями основных религий страны. Поощрение религиозной гармонии и веротерпимости является частью официальной программы начальной и средней государственной школы. При этом правительство не разрешает религиозное обучение в государственных школах.

¹³ International Religious Freedom Report for 2018. United States Department of State. URL: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/05/SINGAPORE-2018-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> (accessed: 10.08.2020).

¹⁴ Доклад Рабочей группы по универсальному периодическому обзору. Сингапур. URL: https://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/18session/A-HRC-18-11_ru.pdf (дата обращения: 10.06.2020)

¹⁵ *Majlis Ugama Islam Singapura*. URL: <https://www.muis.gov.sg/About-MUIS/Vision-Mission> (accessed: 10.08.2020).

¹⁶ Constitution of the Republic of Singapore, Act 8/65, 9 August 1965. URL: <https://www.ref-world.org/docid/3ae6b5054.html> (accessed: 10.08.2020).

¹⁷ International Religious Freedom Report for 2018. United States Department of State. URL: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/05/SINGAPORE-2018-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf> (accessed: 10.08.2020).

Религиозное обучение разрешено в частных школах, включая медресе и христианские школы.

Согласно Универсальному периодическому обзору (УПО), представленному Сингапуром, государство «выделяет приоритетность социальной гармонии по сравнению с другими ценностями»¹⁸. При этом «для жизни в условиях гармонии необходимо соглашаться с определенными ограничениями в отношении некоторых свобод. Например, Сингапур умеряет громкость призывов к молитве, звучащих из мечетей, а также размер „священных палочек“, публично сжигаемых буддистами и даосистами. Для поддержания равновесия Сингапур должен принимать трудные решения, выбирая между одним или другим правом, и вносить коррективы»¹⁹.

С 2002 г. правительство поддерживает деятельность «межрасового и религиозного круга доверия» (IRCC)²⁰ в каждом из 84 избирательных округов страны. Она предоставляет лидерам религиозных организаций площадку для диалога и содействует развитию расовой и религиозной гармонии на муниципальном уровне, что укрепляет национальное единство.

Инициатива Министерства культуры, общественного развития и молодежи «БРИДЖ» (BRIDGE)²¹, начатая в 2017 г., была поддержана Национальным руководящим комитетом по религиозной гармонии и Межрасовым и религиозным кругом доверия. Финансирование Фонда гармонии в размере 3 миллионов сингапурских долларов (2,2 миллиона долларов США) в течение первых трех лет было направлено на развитие проектов, способствующих взаимоуважению и взаимопониманию между представителями различных конфессий, а также ориентированных на борьбу с радикализацией и экстремизмом.

Деятельность религиозных организаций в стране, прежде всего, направлена не на усиление религиозной самоидентификации сегментов, а на культивирование идей религиозной гармонии, что снижает градус напряженности между религиозными группами. Таким образом, светское государство конструирует государственное единство на основе общественной расовой и религиозной гармонии.

Государствостроительство в разделенном обществе может иметь целью создание либо нации-государства, для которой характерна общая культура, либо государства-нации, основанного на уважении социокультурных различий. В теории А. Степана и Х. Линца «государство-нация является результатом политики и дизайна» [8, с. 4–5].

¹⁸ Доклад Рабочей группы по универсальному периодическому обзору. Сингапур. URL: https://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/18session/A-HRC-18-11_ru.pdf (дата обращения: 10.08.2020).

¹⁹ Там же.

²⁰ Inter-Racial and Religious confidence circle. URL: <https://www.ircc.sg/RESOURCES/Materials> (accessed: 10.08.2020).

²¹ Акроним названия Broadening Religious/Racial Interaction through Dialogue and General Education. URL: <https://www.mccy.gov.sg/about-us/news-and-resources/press-statements/2017/jan-jun/launch-of-bridge> (accessed: 10.08.2020).

Сингапур – полиэтническое общество с доминирующей ролью китайского этноса, который на данный момент составляет 74,3% населения страны. Вторая и третья крупные этнические группы – малайцы и индийцы – составляют 13,4 и 9,1% жителей страны соответственно²². Несмотря на увеличение количества населения более чем в 2 раза, процентное соотношение этнических сегментов не изменялось с 1965 г. [9].

В рамках первого этапа «нациестроительства» (1965–1985 гг.) перед режимом стояли цели ликвидации экономического неравенства между этническими и религиозными группами, аккомодация интересов этих групп, а также регулирование роли китайской общины в социально-политической жизни. Центральное место на этом этапе отводилось государственному национализму, патриотизму и активному продвижению идеи единого Сингапура [10].

После создания суверенного государства китайский этнос получил доминирующую роль не только в социально-экономической и культурной сфере, но и в политической. Тогда и появляется курс руководства страны, направленный на недопущение превращения Сингапура в «третий Китай» [7], заключающийся в утверждении новой надэтнической общности. С этим связано появление в конституции строящегося государства принципа полиэтничности и равенства граждан независимо от этнической принадлежности, социального положения и вероисповедания [9].

По Д. Растоу, для национального, точнее государственного единства, необходимо предотвратить сепаратистские тенденции, так как единственным предварительным условием развития демократии является национальное единство [11, с. 7]. Сингапур продвигает концепт «культурно-нейтрального гражданства» с 1965 г., что отразилось в слогане: «Одна нация – один народ – один Сингапур». Государство успешно регулирует культурные конфликты между различными религиозными и этническими группами и обеспечивает высокий уровень одобрения концепта национального государства.

В 1980-х гг. в обществе возник негативный для правящей партии тренд: высокое экономическое развитие и экономические свободы принесли идеи индивидуализма, материализма и атомизации семьи, и экономические успехи перестали быть единственным нациеобразующим фактором. В 1991 г. была представлена «Белая книга общих ценностей Сингапура»²³, закрепившая юридическое равенство этносов и религиозную терпимость. В результате такой политики различия произошла консолидация различных этнических и религиозных групп, но доминирование китайского этноса поощряло единство в рамках «надэтнической» среды и «надэтнического» языка – английского.

Важной проблемой, с которой сталкиваются мультиэтнические общества, является потенциальный конфликт между лояльностью к этническому

²² General Household Survey 2015. URL: https://www.singstat.gov.sg/-/media/files/visualising_data/infographics/ghs/highlights-of-ghs2015.pdf (accessed: 10.08.2020).

²³ Singapore. Parliament. White Paper on shared values (Paper cmd. 1 of 1991). Singapore, 1991. P. 1–2.

сообществу и более широкому объединению – национальному²⁴. Проблема усугубляется, если сегменты говорят на разных языках. В Сингапуре четыре языка имеют статус официальных: три национальных и английский. Языковую политику в Сингапуре можно описать как «лингвистический плюрализм»²⁵. Английский язык при этом, являясь символом модернизации общества, ассоциируется с экономическим процветанием города-государства и нивелирует лингвистическую разнородность общества.

Сингапур получил максимальный балл в исследовании по уровню государственной самобытности²⁶, и, хотя этническая принадлежность граждан указывается в удостоверении личности, 89% населения государства продолжают гордиться тем фактом, что они граждане Сингапура²⁷. Таким образом, проводимая режимом нацистроительная политика искусственно скрывает различия между сегментами и привела к созданию государства-нации.

Институты для разделенных обществ: случай Сингапура

Согласно консоциативному подходу, парламентская система является оптимальной системой разделения власти в обществе. А. Лейпхарт считал, что «большая коалиция идеально вписывается в условия парламентской республики» [4, с. 60].

Сингапур – премьер-президентская республика с всенародно избранным президентом и премьер-министром, обладающим поддержкой большинства в парламенте. Действующий премьер-министр Ли Сян Лун находится у власти с 2004 г. Премьер-президентская система с церемониальными полномочиями президента способствует принятию коллегиальных исполнительных решений.

Соревновательный авторитарный режим Сингапура ограничивает участие иных партий, кроме Партии Народного Действия (далее – ПНД), что препятствует представительству сегментов.

Согласно центростремительному подходу, для разделенных обществ наиболее подходят системы с всенародно избранными президентами, имеющими значительные полномочия. Именно кандидаты, целью которых является получение поддержки всех сегментов, участвующие в полиэтнических предвыборных коалициях, способны объединить разделенное общество.

Президент, выполняющий церемониальные функции, избирается всенародным (после 1991 г.) голосованием на шестилетний срок по системе «победитель получает все». Кандидат не должен состоять в партии на момент подачи заявки. Конституционные поправки в 2016 г. ужесточили условия для

²⁴ Kuo CY. Language policy and nation-building in a multi-ethnic society: the case Singapore model. Proceedings of Kokugakuin University. Centennial Symposium, 1983.

²⁵ Там же.

²⁶ BTI 2018: Singapore Country Report // Bertelsmann Stiftung. URL: https://www.bti-project.org/content/en/downloads/reports/country_report_2018_SGP.pdf (accessed: 10.08.2020).

²⁷ Asian Barometer Country Report – Singapore. URL: <http://www.asianbarometer.org/publications//67f72f4e9b019167f9cf6a256e74374c.pdf> (accessed: 10.08.2020).

отбора кандидатов: представитель каждой из трех крупных этнических групп – малайцев, китайцев и индийцев – должен стать президентом как минимум раз в пять сроков²⁸. Эта поправка закрепила за президентом статус символа полиэтнической нации, что соответствует идеям центрипеталистов.

В целях обеспечения участия всех сегментов в процессе принятия решений консоционалисты рекомендуют проводить парламентские выборы по пропорциональной системе. Согласно центрипеталистам, правила президентских, а не парламентских выборов имеют большее значение. Президентские выборы по системе большинства могут институционализировать неравновесность сегментов.

В стране действует многопартийная система с доминирующей партией, и хотя девять партий принимали участие в парламентских выборах 2015 г., доминирование ПНД (83 из 89 мест) сохранилось благодаря избирательной системе²⁹, которая благоприятствует нынешней власти³⁰. Партийно-блоковая система может обеспечить сбалансированное этническое представительство, так как партии могут формировать этнически разнородные списки представителей. Это будет соответствовать центростремительному, а не консоциативному подходу.

Согласно исследованию Дома Свободы, выборы в стране нельзя признать честными и справедливыми³¹. В государстве отсутствует независимая избирательная комиссия, за проведение выборов отвечает правительственный орган, подконтрольный правительству. Ряд факторов поддерживают доминирующую роль ПНД, в том числе контроль над СМИ, девятидневные избирательные кампании (последний из которых – день тишины)³² и непрозрачный порядок отбора кандидатов в президенты. ПНД искусственно создает себе преимущества с помощью джерримандеринга и поздней нарезки избирательных округов: в 2015 г. границы округов были объявлены за 7 недель до выборов. В связи с этим избирательный процесс оценивается на 4 балла из 12 возможных³³. Сконструированный ПНД соревновательный авторитаризм формально допускает политический плюрализм и участие, но не победу оппозиционных партий. В стране отсутствуют партии, созданные по этническому и религиозному критериям, и ПНД остается ключевым «надэтническим» политическим актором.

²⁸ Constitution of the Republic of Singapore (Amendment) Act 2016.

²⁹ Партийно-блоковая модель относительного большинства, при которой избиратели имеют один голос в одномандатных или многомандатных округах, причем голос отдается за партию, а не за отдельных кандидатов.

³⁰ Freedom in the World 2018: Singapore. URL: <https://freedomhouse.org/country/singapore/freedom-world/2018> (accessed: 10.08.2020).

³¹ Там же.

³² Ling T. Buddhism, Confucianism and the secular state in Singapore. Singapore: National University of Singapore, Department of Sociology // Working Paper. 1987. № 79.

³³ Там же.

В сложившейся институциональной структуре у сегментов не остается возможности высказывать идеи, не совпадающие с линией правящей партии: отсутствует свобода собраний, ограничена свобода слова, ПНД доминирует практически в каждом аспекте политической жизни³⁴.

Заключение

Насколько применимы теоретические модели управления этнокультурной и религиозной разнородностью к случаю Сингапура?

Условия для консоциации есть: разделенность общества по этнической и религиозной базе, малая территория, которая могла бы позволить эффективно внедрять принципы общности, а также желание создать передовое не только в экономическом, но и в политическом плане государство. Однако нет ни осуществления власти большой коалиции всех значимых сегментов многоэтнического общества, ни пропорциональности политического представительства, несмотря на практику обязательного президентства каждой этнической группы как минимум раз в пять сроков. Распределение постов в государственном аппарате происходит в рамках партийной, а не сегментарной принадлежности.

Применение общественных механизмов осложняется неравновесностью этнорелигиозных сегментов. Страна состоит не из уникальных сегментов, осознающих свою социально-политическую роль и интересы, а из граждан, лишенных яркой этнической и религиозной идентификации. Создание новой общности – одно из самых эффективных решений в рамках проблемы недопущения превращения Сингапура в «третий Китай». По А. Лейпхарту для формирования консоциации необходим баланс сил трех сегментов, что создает ситуацию, при которой все сегменты являются меньшинствами. Политические силы сегментов при образовании государства не были равны, что могло бы привести к китайской гегемонии, но привело к доминированию одной партии. Реализация консоциативного подхода невозможна без рационального решения о сотрудничестве, принятого всеми сегментами, причем оно должно происходить в институциональных рамках. Консоциативные механизмы, направленные на усиление гарантий прав меньшинств, нужны, в первую очередь, последним. При этом большинству «нужно правление большинства, и только необычное стечение обстоятельств может заставить большинство отказаться от правления большинства в пользу неаждоритарных институтов общественного типа» [12, с. 197–198].

Таким образом, для случая Сингапура подходит центристский подход, предполагающий широкое участие трех сегментов в процессе принятия решений при наличии централизованной власти беспартийного президента и партии, которая обеспечивает государственное единство через

³⁴ BTI 2018: Singapore Country Report // Bertelsmann Stiftung. URL: https://www.bti-project.org/content/en/downloads/reports/country_report_2018_SGP.pdf (accessed: 10.08.2020).

принятие решений умеренными центристами, объединяющими интересы всех этнорелигиозных групп.

Роль объединяющей партии играет ПНД, которая со дня своего основания позиционирует себя в качестве общенациональной партии, представляющей все этносы и религии. Однако несмотря на то, что с момента образования Сингапура не было крупных этноконфессиональных и религиозных конфликтов, государство на современном этапе под воздействием различных внутренних и внешних факторов встречается с угрозами подрыва единой гражданской идентичности. Все большую обеспокоенность при этом вызывает процесс религиозной саморадикализации, что для Сингапура, находящегося рядом с мусульманской Малайзией, является тревожным сигналом. Если вопрос наднациональной гражданской идентичности был решен, то вопрос «надрелигиозной» идентичности не может быть даже поставлен.

Библиографический список

- [1] *Кудряшова И.В.* Управление этнокультурной разнородностью: концепции и политические решения // *Метаморфозы разделенных обществ*: монография / под ред. И.В. Кудряшовой, О.Г. Харитоновой. М.: МГИМО-Университет, 2020. С. 15–41.
- [2] *Lijphart A.* *Patterns of Democracy: government forms and democracy in 36 countries*. New Haven, L.: Yale Univ. Press, 1999. 351 p.
- [3] *Eckstein H.* *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1966.
- [4] *Леїнхарт А.* Демократия в многосоставных обществах: сравнительное исследование / пер. с англ.; под ред. А.М. Салмина, Г.В. Каменской. М.: Аспект Пресс, 1997.
- [5] *Lijphart A.* Constitutional design for divided societies // *Journal of Democracy*. 2004. Vol. 15. N 2. P. 96–109.
- [6] *Reilly B.* Political Engineering and Party Politics in Conflict-Prone Societies // *Democratization*. 2006. Vol. 13. N 5. P. 811–827.
- [7] *Лу Куан Ю.* Сингапурская история: из «третьего мира – в первый» / пер. с англ. М.: МГИМО-Университет, 2005.
- [8] *Stepan A., Linz J., Yadav Y.* *Crafting State-Nations. India and Other Multinational Democracies*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press, 2011. 336 p.
- [9] *Гуревич Э.М.* Сингапур: утверждение государственной идентичности / Юго-Восточная Азия в 2001 г. М.: ИВ РАН.
- [10] *Chua B.H.* *Communitarian ideology and democracy in Singapore*. London; New York: Routledge, 1995.
- [11] *Растой Д.* Переходы к демократии: попытка динамической модели // *Полис*. 1996. № 5. С. 5–15.
- [12] *Horowitz D.L.* Explaining the Northern Ireland Agreement: The Sources of an Unlikely Constitutional Consensus // *British Journal of Political Science*. 2002. Vol. 32. P. 193–220.

References

- [1] *Kudryashova I.V.* *Ethno-cultural diversity management: concepts and solutions*. In: *Kudryashova I.V., Kharitonova O.G., editors. Metamorphoses of divided societies*. Moscow: MGIMO University; 2020. p. 15–41. (In Russ.).
- [2] *Lijphart A.* *Patterns of Democracy: government forms and democracy in 36 countries*. New Haven, L.: Yale Univ. Press; 1999. 351 p.
- [3] *Eckstein H.* *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*. Princeton: Princeton Univ. Press; 1966.

- [4] Lijphart A. *Democracy in plural societies: comparative study*. Transl. from English. Salmin A.M., Kamenskaya G.V., editors. Moscow: Aspect Press; 1997. (In Russ.).
- [5] Lijphart A. Constitutional design for divided societies. *Journal of Democracy*. 2004; 15 (2): 96–109.
- [6] Reilly B. Political Engineering and Party Politics in Conflict-Prone Societies. *Democratization*. 2006; 13 (5): 811–827.
- [7] Lee K.Y. *Singapore history: from the «third world to the first»*: transl. from English. Moscow: MGIMO University; 2005. (In Russ.).
- [8] Stepan A., Linz J., Yadav Y. *Crafting State-Nations. India and Other Multinational Democracies*. Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press; 2011. 336 p.
- [9] Gurevich E.M. Singapore: affirmation of state identity. In: *South-East Asia in 2001*. Moscow: IV RAS. (In Russ.).
- [10] Chua B.H. *Communitarian ideology and democracy in Singapore*. London; New York: Routledge; 1995.
- [11] Rustow D. Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model. *Polis. Political Studies*. 1996; 5: 5–15. (In Russ.).
- [12] Horowitz D.L. Explaining the Northern Ireland Agreement: The Sources of an Unlikely Constitutional Consensus. *British Journal of Political Science*. 2002; 32: 193–220.

Информация об авторах:

Лавров Илья Романович – студент бакалавриата факультета управления и политики МГИМО МИД России (ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3086-7903>) (e-mail: irlavrov@gmail.com).

Харитонова Оксана Геннадьевна – к.полит.н., доцент кафедры сравнительной политологии МГИМО МИД России. Член Российской ассоциации политической науки, Российской ассоциации международных исследований (РАМИ), Международной ассоциации политической науки. (ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1908-0613>) (e-mail: o.haritonova@inno.mgimo.ru), +7(985)760-04-47

Information about the authors:

Ilya Lavrov – an undergraduate student of the School of Governance and Politics at MGIMO University, MFA of Russia (ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3086-7903>) (e-mail: irlavrov@gmail.com).

Dr. Oxana Kharitonova – an Associate Professor of Comparative Politics in MGIMO University, a member of professional bodies: Russian Political Science Association (RPSA), Russian International Studies Association (RISA), International Political Science Association (IPSA) (ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1908-0613>) (e-mail: o.haritonova@inno.mgimo.ru).



РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В РОССИИ: СЮЖЕТЫ И ПОЛЕМИКА

RELIGION AND POLITICS IN RUSSIA: TOPICS AND CONTROVERSIES

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-647-663

Научная статья / Research article

Политизация общества и религиозные отношения в современной России

В.К. Пинкевич

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Российская Федерация, 119571, Москва, проспект Вернадского, 82, стр. 1
titla@yandex.ru

Аннотация. Цель статьи состоит в том, чтобы проследить связь между изменением религиозной политики государства и антицерковными протестами 2016–2020-х гг. Выступления против церковной реституции и строительства храмов вызвали обширную дискуссию, породившую ряд противоречивых, порой взаимоисключающих интерпретаций. По мнению автора, причиной этих протестов стали отнюдь не частные, или «бытовые», поводы, но более глубокие основания, связанные с недовольством политикой государства, позволившей одной конфессии использовать близость к власти для решения своих узкокорпоративных задач. Отдельное внимание автор уделяет изменениям религиозного законодательства, приведшим к усилению контроля за частной жизнью граждан и ущемлению права на свободу мировоззренческого выбора. В статье указывается, что религиозный вопрос разделил российское общество: правящий класс, с одной стороны, и значительная часть граждан – с другой, все заметнее стали расходиться в понимании места и роли религии в жизни страны. Протесты в Екатеринбурге, Питере и Москве стали, по мнению автора, частными случаями многочисленных проявлений политизации общества и нарастающего недовольства состоянием государственно-конфессиональных отношений в современной России. Автор заключает, что градус конфликтности, высокий уровень солидарных действий, разнообразный и резонансный событийный ряд, а также уровень идейной дискуссии позволяют отнести указанные события к разряду политических и плебисцитарных.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, свобода совести, свобода вероисповеданий, гражданский активизм, политизация общества, клерикализация государства, Русская православная церковь, светское государство

История статьи: Поступила в редакцию 15.07.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

© Пинкевич В.К., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: Пинкевич В.К. Политизация общества и религиозные отношения в современной России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 647–663. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-647-663

The Politicization of Society and the Religious Issues in Modern Russia

Vasily K. Pinkevich

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
b.1, 82, Prospekt Vernadskogo, Moscow, 119571, Russian Federation
titla@yandex.ru

Abstract. The purpose of the article is to trace the connection between the change in the religious policy of the state and the anti-clerical protests of the 2016–2020s. Statements against Church restitution and the construction of churches have caused extensive discussion, which has given rise to a number of contradictory, sometimes mutually exclusive interpretations. According to the author, the reason for these protests was not private reasons, but deeper reasons related to the religious policy of the state. The author pays special attention to changes in religious legislation, which led to increased control over the private life of citizens and infringement of the right to freedom of ideological choice. The article points out that the religious issue has divided Russian society: the ruling class on the one hand, and a significant part of citizens on the other, have become increasingly different in understanding the place and role of religion in the life of the country. According to the author, the protests in Yekaterinburg, St. Petersburg, and Moscow were special cases of numerous manifestations of politicization of society and growing dissatisfaction with the state of state-confessional relations in modern Russia. The author concludes that the degree of conflict, the high level of solidarity actions, a diverse and resonant series of events, as well as the level of ideological discussion allow us to classify these events as political and plebiscite.

Keywords: secular state, Constitution, state-confessional relations, freedom of conscience, freedom of religion, civil activism, politicization of society, clericalization of the state Russian Orthodox Church, secular state

Article history: Submitted on 15.07.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Pinkevich V.K. The Politicization of Society and the Religious Issues in Modern Russia. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 647–663. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-647-663

Введение

Государственная политика в религиозном вопросе в нашей стране в прошедшее десятилетие претерпела заметные изменения. Несмотря на закреплённый действующей Конституцией РФ 1993 г. светский характер государства, все более заметным становится присутствие религии как в публичной сфере, так и в отношениях отдельных религиозных организаций с государством. Постепенное изменение характера государственно-конфессиональных отношений в постсоветской России прошло довольно сложный и противоречивый путь. И это не случайно. Крупнейшая религиозная организация страны – Русская православная церковь и современное государство унаследовали от прошлого

неоднозначный опыт взаимоотношений. За десять столетий русской истории сложился имидж Православной церкви как послушного орудия в руках светской власти.

Революция 1917 г. мало что изменила. Волна репрессий против верующих и священнослужителей в первые десятилетия Советской власти постепенно смягчилась и уже в годы войны 1941–1945 гг. Русская православная церковь получила статус терпимой религии, но при условии полного контроля со стороны государства и подчинения его интересам.

Кардинально все стало меняться в постсоветской России. Принятие в декабре 1993 г. Конституции РФ ознаменовало начало нового периода государственно-конфессиональных отношений, построенных на принципиально иных основаниях. Конституция провозгласила человека, его права и свободы высшей ценностью (ст. 1) и установила идеологическое многообразие (ст. 13), запрет на огосударствление религиозных объединений, их равенство перед законом (ст. 14), а также свободу совести, «включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (ст. 28).

Со своей стороны Церковь в лице патриарха Алексия II и синода выступили с заявлением, в котором: 1) назвали «несомненным успехом развивающейся российской демократии» такие ценности, как «свобода самовыражения, познания, поиска истины, выбора жизненного пути, передвижения, реальная, а не декларированная свобода совести» и 2) сформулировали самостоятельную, отличающуюся от правительственной позицию по вопросу о тех средствах, с помощью которых достигается благая цель (реформы), констатируя: что «для многих свободы, обретенные в результате перемен, обесцениваются из-за отсутствия экономической базы для их реализации»¹.

Однако со второй половины 1990-х гг. в церковных кругах появилась тяга к возвращению прежней модели отношений с государством. Церковь стала претендовать на обеспечение особого статуса «исторической религии коренной нации», на особые возможности в просветительской и образовательной деятельности, на участие в выработке решений по всем важнейшим вопросам жизни российского государства².

Государство, особенно с начала 2000-х гг., ответило на эти притязания весьма благосклонно. Светской власти оказалось выгодно эксплуатировать религиозную тему. Перед Церковью были поставлены идеологические задачи поиска новой национальной идентичности («национальной идеи») на основе утверждения «традиционных ценностей» в жизни государства и общества.

Вскоре проявились признаки стремительного огосударствления титульной церкви. Должность Патриарха Московского и всея Руси была внесена в

¹ Красиков А. Россия на перепутье. Религиозный фактор выбора пути в будущее. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2594> (дата обращения: 25.06.2020).

² II Всемирный русский собор. URL: <https://vrns.ru/documents/55/1269> (дата обращения: 25.06.2020).

список «протокольного старшинства российских официальных лиц» под номером 5. Предыдущие четыре строки в нем занимают сам президент, премьер-министр, а также председатели Государственной думы и Совета Федерации. Массово стали открываться храмы и фактически создаваться приходы РПЦ на территории государственных структур, чья деятельность должна служить интересам всего общества. Резко обострилась начавшаяся еще при Ельцине полемика по вопросу о преподавании в государственных школах предмета «Основы православной культуры».

Клерикализация государства и огосударствление все более доминирующей в сравнении с другими конфессиями Русской православной церкви стали сопровождаться усилением контроля за частной жизнью граждан и ущемлением права на свободу мировоззренческого выбора. Это стало одной из причин возрастающего общественного недовольства характером государственно-конфессиональных отношений.

Цель статьи состоит, во-первых, в том, чтобы проследить, как изменение религиозной политики государства во второй половине 1990-х гг., выразившееся в идеологизации роли Церкви, изменении религиозного законодательства, наступлении на конституционные принципы светскости государства, привело к общественным протестам после 2010-х гг., и, во-вторых, раскрыть их политический характер.

Идеологический запрос на роль Церкви

Возвращение религии в социально-политическое пространство страны одобрялось определенной частью общества и политическим истеблишментом [1]. Среди церковного руководства и наиболее приближенного к власти духовенства нашлись влиятельные группы, выступавшие за расширение социально-политических возможностей «титульной конфессии». С этой целью в 1993 г. была сформирована околоправославная церковно-общественная структура «Всемирный русский народный собор» (ВРНС), ставшая идеологической площадкой взаимодействия с политическим руководством страны и государственными структурами. В его задачи входило распространение православных ценностных ориентиров на жизнь общества, а также налаживание координации РПЦ с властными институтами и политическими партиями. Политический истеблишмент отнесся к этим инициативам весьма благосклонно, поэтому уже в конце 1990-х гг. Русская православная церковь переходит к внедрению системы взглядов, применимой к широкому кругу общественно значимых тем. Среди них можно выделить три основные:

- идеологическое обеспечение нового «традиционного» взгляда на историю, который сегодня получил окончательное закрепление в новой редакции Конституции 2020 года;
- закрепление православной идентичности, отрицание западных ценностей;
- усиление регулирующей функции религиозных норм взамен правовых.

Очевидно, в настоящее время в руководстве страны господствует идея о том, что в России историческое знание должно участвовать в консолидации общества и закреплять в нем необходимые представления в том виде, в котором их сформулировала церковь и одобрило государство. Поэтому при поддержке государства священноначалие РПЦ продвигает концепцию российской истории, в которой «Запад» представлен как некая враждебная сила, против которой направлено единство «русской цивилизации», основанное на православной вере, «традиционных ценностях» и общем историческом прошлом. Периодическая вражда России с западными соседями интерпретируется как многовековая фаза столкновения двух цивилизаций [2].

Критика современной демократической концепции прав человека и обоснование неприятия политической свободы и гражданских прав стали наиболее важной частью идеологии Русской православной церкви³. Эта идеология позволила перевести в практическую плоскость намерение изменить религиозное законодательство в духе новых веяний [3].

В феврале 2006 г. генеральный прокурор Владимир Устинов выступил на открытии «Международных Рождественских образовательных чтений» с докладом «Утверждение духовности – основа возрождения России». Говоря о значении духовности для России, он высказался за то, что общество нужно лечить в том числе и путем «...контроля за соблюдением стандартов поведения человека». Дефицит исполнения требований нормативных актов, по словам Устинова, должен быть «...преодолен при условии, что будет поставлен духовный заслон, если все мы повернемся к истокам нравственности, к пониманию духовной природы правонарушений. Это даст нашему обществу лекарство для их одоления» [4, с. 58]. Этим и другими подобными выступлениями представителей истеблишмента утверждалась мысль о недостаточности формальных функций закона и необходимости его дополнения «духовными регуляторами». Эти мысли очень скоро «материализовались», и в российском религиозном законодательстве появились нормы, содержащие плохо формализуемые нравственные предписания. В итоге это привело к размыванию регулирующих функций закона и к тому, что впоследствии специалисты назвали «гибридизацией» религиозного законодательства⁴.

«Гибридизация» религиозного законодательства

Религиозное законодательство, каким мы его видим сейчас, явилось не вдруг. Первые противоречия с конституционным принципом светского государства появились еще в 1997 г. в законе «О свободе совести и о религиозных объединениях». В преамбуле закона были выделены четыре исторически

³ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. URL: <https://azbyka.ru/osnovy-ucheniya-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi-o-dostoinstve-svobode-i-pravah-cheloveka> (дата обращения: 21.04.2018).

⁴ Симкин Л. Гибридная демократия и свобода совести // Независимая газета 05.07.2017. URL: http://www.ng.ru/facts/2017-07-05/14_423_hybrid.html (дата обращения: 21.04.2018).

укорененных в России конфессии, сыгравшие «особую» и «важную» роль в жизни общества и государства, роль остальных конфессий не упоминалась. Этим было допущено разделение конфессионального пространства страны, недопустимое для светского государства. По справедливому замечанию многих экспертов, в этом документе был реализован принцип отделения «нетрадиционных религий» от общего религиозного пространства страны. И хотя в преамбуле к закону нет буквального упоминания о разделении религий на «традиционные» и «нетрадиционные», однако деление религий по этому основанию вошло в общественное сознание и политический лексикон. То, что закон 1997 г. «противоречит самим основаниям конституционного устройства Российской Федерации и общепринятым принципам и нормам международного права, признал президент Б.Н. Ельцин⁵. Несмотря на президентское вето, спустя некоторое время, закон был принят без изменений. С этого момента вектор религиозного законодательства был предопределен.

В 2004 г. появляется определение Конституционного суда, согласно которому «принцип светского государства не может истолковываться и реализовываться без учета особенностей исторического развития России, вне контекста национального и конфессионального состава российского общества, а также особенностей взаимодействия государства, политической власти, этнических групп и религиозных конфессий»⁶. Это определение положило начало процессу, который юристы назовут «произволом туманных определений». В самом деле, что такое «учет особенностей исторического развития»? В нашей истории были периоды и православной государственности (до 1917 г.), и государственности атеистической (1917–1991 гг.), и «либеральной» религиозной политики (1991–1997 гг.). Какой период следует выбрать в качестве отправной точки для «правильной» трактовки принципа светскости и кому это решать?

Нечеткость и размытость определения Конституционного суда создали возможности для чиновничьего произвола как в практике управления религиозными отношениями, так и в законодательской деятельности. 26 июня 2013 г. в УК РФ были внесены изменения, ужесточающие ответственность за оскорбление чувств верующих. С самого начала, еще на стадии обсуждения, многими экспертами и общественными деятелями высказывались опасения из-за введения в закон неформализуемых понятий «чувство» и «верующий», что открывало широкие возможности для вольного толкования регулирующих функций этой правовой нормы. Кроме того, в совершенно

⁵ В частности, он сказал: «...демократическое государство не может ущемлять интересы меньшинств (даже если эти действия продиктованы благородными на первый взгляд целями)». Цит. по: Уоллес Д., Кристофер М. Российский закон о свободе совести 1997 г. вчера и сегодня. URL: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/tr28/01Wallece.html> (дата обращения: 21.04.2018).

⁶ Постановление Конституционного Суда РФ № 18-П от 15 декабря 2004 г. «По делу о проверке конституционности п. 3 ст. 9 Федерального закона «О политических партиях» в связи с запросом Коптевского районного суда города Москвы, жалобами общероссийской общественной политической организации «Православная партия России» и граждан И.В. Артемова и Д.А. Савина // Российская газета. № 3663. 2004 г., 24 декабря.

двусмысленном положении оказалась весьма значительная группа граждан, относящихся к группе неверующих. Они (их мировоззренческий выбор) оказались как бы вне законодательной защиты. Закон о чувствах верующих не отменял (поскольку Конституция по статусу выше Федерального закона), но практически дезавуировал конституционный принцип свободы совести (ст. 28), равенства граждан независимо от отношения к религии (ч. 2 ст. 19), положение о признании в нашей стране идеологического многообразия (ст. 13) и ряд других конституционных норм, регулирующих религиозный вопрос⁷.

Очевидно, что такое расхождение законов и Конституции создало новые возможности для административного произвола. Последствия, увы, не с заставили себя ждать: довольно быстро появился ряд экзотических судебных дел и «воспитательных» инициатив со стороны православных епархий и олоправославных активистов [5]. Обвинения в возбуждении ненависти и оскорблении чувств верующих были предъявлены блогеру Соколовскому за публикацию провокационных видеороликов атеистического свойства, в том числе сюжета о ловле покемонов в екатеринбургском Храме-на-Крови (прокурор потребовал 3,5 года колонии, в итоге блогер получил два года три месяца с испытательным сроком в два года). В целом ряде регионов православные епархии выступали за отмену театральных постановок (в Новосибирске режиссера оперы «Тангейзер» также пытались обвинить в оскорблении религиозных чувств). Наконец, в 2017 г. депутат Госдумы РФ Наталья Поклонская обвинила режиссера фильма «Матильда» Алексея Учителя в оскорблении чувств верующих за неканоничный образ царя-мученика Николая II.

Еще один закон, или блок «антитеррористических» законопроектов, который в СМИ называют «пакетом», или «законом Яровой», был подписан президентом 6 июля 2016 г. Если обобщить его положения в части, относящейся к религиозным вопросам, то они заключаются в следующем: любой верующий, рассуждающий о вере вне культового здания от имени религиозного объединения, должен иметь при себе документ от организации. Религиозные группы, которые уведомили о своем существовании, также должны выдавать документы своим миссионерам. В жилых помещениях можно проводить обряд, но

⁷ Гарантия светскости государства содержится в части 1 статьи 14 Конституции: «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». К числу других основополагающих конституционных положений относятся: а) в Российской Федерации признается идеологическое многообразие (ст. 13); б) государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от отношения к религии, запрещает любые формы ограничения прав граждан по признакам религиозной принадлежности (ч. 2 ст. 19); в) каждому гарантируются свобода совести, свобода вероисповедания включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними (ст. 28); г) не допускается пропаганда или агитация, возбуждающая религиозную ненависть и вражду, запрещается пропаганда религиозного превосходства (ч. 2 ст. 29); д) каждый имеет право на объединение, никто не может быть принужден к вступлению в какое-либо объединение или пребыванию в нем (ст. 30).

нельзя проповедовать или приглашать туда неверующих. Кроме того, жилое здание нельзя сделать культовым. Проповедующий свою веру в сети Интернет, в средствах массовой информации «либо другими законными способами» также должен иметь документ от организации. Санкции предусматривают штрафы для граждан до 50 тысяч, а для организаций до 1 млн рублей.

Ранее, в июле 2015 г., также были приняты поправки к Закону о свободе совести, согласно которым религиозные группы фактически должны уведомлять органы власти о своем существовании, что в совокупности с «Законом Яровой» привело к тому, что любая группа верующих, собравшаяся сама, без какого-либо разрешения на улице или в частном доме, может быть оштрафована⁸. Два года правоприменительной практики показали его контрпродуктивность. Закон принимался в целях противодействия терроризму, но по нему не была пресечена деятельность ни одной террористической организации и не был привлечен к ответственности ни один террорист. Но вместе с тем было вынесено несколько сотен постановлений по делам об административных правонарушениях, связанных с этим законом; под его действие попали главным образом протестантские конфессии⁹.

Не заставили себя ждать и негативные последствия для всего общества. Основанием для преследования теперь могло послужить все что угодно. Любая случайность, будь то неосторожный перепост в социальных сетях, обида прихожанина «титульной церкви», разговоры о религии не с теми людьми и не в том месте, завалившаяся на полке книжка, оказавшаяся в «экстремистских» списках, десятки других поводов, которые невозможно предвидеть, – все стало представлять угрозу. В результате закон о защите религиозных чувств вместе с «пакетом Яровой» стали в глазах значительной части общества символом и воплощением контроля государства за частной жизнью не только людей, причастных к религии, но и всех граждан. «Обычный человек», далекий от религии и идеологических перипетий, стал чувствовать себя все менее защищенным от произвола власти, ущемленным в своих базовых правах [6]. Это стало одной из причин общественного недовольства характером государственно-конфессиональных отношений, негативного отношения к возрастающей общественной и государственной роли Русской православной церкви.

Поток подобных нормотворческих инициатив не прекращается и по сей день. 21 июля 2020 г. Правительство РФ внесло в Государственную думу законопроект об изменениях в Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», в котором предполагается расширить круг оснований для вмешательства государства в дела религиозных организаций,

⁸ Лункин Р. От религиозного бума к Закону Яровой: атеизм без атеизма и православие без православия // Религия и право: сетевой журн. 24 ноября 2016. URL: <http://www.invictory.com/columns/1429/> (дата обращения: 21.04.2018).

⁹ Ряховский В. Парадоксы борьбы с «экстремизмом»: нужно ли видеть угрозу в религии // Религия и право. 23 ноября 2017. URL: http://www.sclj.ru/news/detail.php?SECTION_ID=466&ELEMENT_ID=7714 (дата обращения: 21.04.2018).

строже их проверять на предмет связи с террористами, ужесточить контроль за лицами, преподающими в религиозных организациях¹⁰.

Идеологическое наступление на «светскость»

Наряду с процессами, описанными выше, необходимо отметить наметившееся примерно около 2010-х гг. идеологическое наступление на конституционные принципы светского государства. Критики принципов светского государства нашли теперь себе союзников среди некоторых представителей экспертного религиозоведческого сообщества, а также значительной части политического истеблишмента.

Ни в коем случае не претендуя на раскрытие всей полноты идейной дискуссии, обратим внимание на некоторых авторов, пишущих на религиозоведческие темы в изданиях, различающихся по своей идеологической направленности. Примеры весьма показательные, хотя, конечно, не представляющие репрезентативный срез всего экспертного сообщества.

В 2008 г. на страницах интернет-издания «Русский журнал» вышла статья Д. Узланера «Трансформация светскости», в которой автор, отождествив понятия «светскости» и «секуляризма», выдвинул тезис о том, что светское мировоззрение в современной российской действительности является стороной в конфликте с религиозным мировоззрением, а «светский проект потерпел решающее поражение и утратил монополию на описание реальности¹¹. В 2014 г. в сборнике центра Карнеги «Монтаж и демонтаж секулярного мира» религиовед Б. Кнорре утверждал, что понятие светскости является не только этически уязвимым, оно еще и связывает по рукам, критикует и «минимизирует» российское православие и не дает возможности раскрыть его потенциал на общественно-политическом поприще [4].

Внесли свою лепту в критику конституционного принципа светскости и правоведы. Так, например, М. Шахов в ряде публикаций заявлял о том, что конституционный термин «светское государство» является малосодержательным, декларативным и подверженным произвольным толкованиям¹². Стоит обратить внимание и на монографию И. Понкина, в которой утверждалось, что набор признаков, характеризующих содержание понятия светского государства в XIX – первой половине XX в., уже не может адекватно

¹⁰ 6 важных изменений в законодательство о религии, которые могут вступить в силу в РФ этой осенью. Кредо.ру: [портал о религии]. URL: <https://credo.press/232234/> (дата обращения: 01.08.2020).

¹¹ Узланер Д. Трансформация светскости // Рус. журн. – 2008. – 28 дек. URL: <http://www.russ.ru/role/Transformacii-svetskosti> (дата обращения: 21.04.2018).

¹² Профессор Шахов М.: «Нужно ли России именовать себя в Конституции „светским государством“?» // Религия и право: сетевой журн. URL: http://www.sclj.ru/analytics/comment/detail.php?ELEMENT_ID=6081 (дата обращения: 21.04.2018). См. также: Русская народная линия // Информационно-аналитическая служба. URL: https://ruskline.ru/monitoring_smi/2015/04/21/professor_mihail_shahov_nuzhno_li_rossii_imenovat_sebya_v_konstitucii_svetskim_gosudarstvom (дата обращения 25.06.2020).

и корректно отражать особенности светского государства в конце XX – первой половине XXI в. [7]¹³.

Заметным событием, повлиявшим на отношение к конституционному принципу светскости, стало выступление президента В. Путина на Архиерейском соборе Русской православной церкви 1 февраля 2013 года. Президент заявил тогда о необходимости расширить толкование понятия «светское государство» и отказаться от «вульгарного понимания светскости» в связи с увеличившейся ролью Церкви в жизни государства и общества¹⁴.

Выступление президента стало поворотным событием, повлиявшим на отношение к принципам светскости в политическом истеблишменте России. Так, например, летом 2017 г. в Государственной думе и Общественной палате РФ прошла серия дискуссий по религиозному вопросу, а точнее – «новому пониманию» государственно-конфессиональных отношений в современной России ввиду возросшей общественной роли РПЦ. В своем выступлении 18 июня глава комитета Госдумы по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений С. Гаврилов призвал Конституционный суд дать такое толкование понятия «светского государства», чтобы исключить любые антицерковные выступления и создать все возможности для поддержания системы духовно-нравственных ценностей¹⁵.

В аналогичном ключе, примерно в это же время, проходила дискуссия в Общественной палате РФ, где обсуждались принципы «новой светскости». Председатель комиссии Общественной палаты РФ по гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений И. Дискин отметил в своем выступлении, что принцип светскости не должен рассматриваться с формально-правовых позиций, но должен учитывать изменившийся характер взаимодействия общества, государства и религиозных организаций. По мнению И. Дискина, действующий закон был написан в 90-х гг. прошлого века на основе либеральных представлений, поэтому новое законодательство должно учитывать, что «две трети россиян рассматривают веру как нравственный ориентир»¹⁶.

Таким образом, есть основания утверждать, что после 2010-х гг. в политическом истеблишменте и части экспертного сообщества сложился консенсус в отношении признания возросшей общественной роли Русской православной

¹³ Более развернутое изложение современных экспертных взглядов на светскость можно увидеть здесь: Пчелинцев А.В. Светскость государства как конституционно-правовая гарантия реализации свободы вероисповедания // Пчелинцев А.В., Загребина И.В., Лункин Р.Н., Свобода совести в современной России. – М.: Региональная общественная организация содействия просвещению граждан. Информационно-аналитический центр «Сова», 2017 [8].

¹⁴ Выступление Президента РФ В.В. Путина на встрече с участниками Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Русская Православная Церковь: [сайт]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2767741.html> (дата обращения: 08.04.2018).

¹⁵ См.: Лункин Р. Светскость как оружие. Зачем в России хотят пересмотреть основы светского государства? Кредо.ру: [портал о религии]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=127966> (дата обращения: 08.04.2018).

¹⁶ Там же.

церкви и в связи с этим необходимости пересмотра конституционного принципа светскости государства.

Религиозный вопрос и политизация общества

Итак, правящий класс, с одной стороны, и значительная часть граждан – с другой, все заметнее стали расходиться в понимании места и роли религии в жизни общества, поэтому вполне обоснованным будет утверждение о том, что религиозный вопрос разделил российское общество.

Отдельно нужно объяснить изменившееся отношение и к Русской православной церкви. Выше уже говорилось, что в последние годы стало ухудшаться отношение значительной части россиян к возрастающей общественной роли Церкви и ее сближению с государством. Чем это объяснить? Одно из объяснений состоит в том, что многие граждане почувствовали себя ущемленными в праве на свободу слова и свободу совести, и произошло это во многом благодаря принятию «религиозных» законов, значительно ограничивших эти права. Трудно судить, насколько справедливо, но «виноватой» в таком положении дел общество «назначило» Русскую православную церковь, посчитав ее причастной к изменению религиозной политики не меньше, чем само государство, а может быть и больше. К тому же именно Церковь всегда утверждала примат религиозной традиции над гражданскими свободами. В итоге проповеди о неприемлемости для России «западных» стандартов прав человека обернулись для людей реальным отнятием этих прав, а для Церкви – бременем ответственности за это.

Процесс разделения россиян по религиозному признаку явно обозначился в конце 1990-х гг. и, постепенно углубляясь, после 2010-х гг. стал проявляться в открытых формах гражданского протеста. Именно с этого времени конфликты, имеющие отношение к религиозным вопросам, стали заметным фактором политической напряженности в российском обществе. Приведем только несколько примеров. 13 мая 2019 г. в Екатеринбурге радикально обострилась коллизия по поводу строительства храма святой Екатерины в сквере рядом с домом правительства. В ходе протестной акции 13 мая толпа около двух тысяч человек оттеснила полицию, повалила ограждение будущей стройплощадки и захватила сквер. Противоборство защитников сквера, полиции, представителей ЧОП и мастеров единоборств продолжалось до утра 14 мая. Противостояние в итоге достигло такого накала, что удостоилось комментария президента РФ [9]. Это событие, однако, не стало чем-то новым в ряду аналогичных конфликтов в общественно-религиозной сфере за последние годы. Достаточно вспомнить общественный резонанс по поводу уголовного преследования панк-группы «Pussy Riot», скандал с оперой «Тангейзер» в Новосибирске, нападение на выставку в московском Манеже, многочисленные протесты против строительства храмов и церковной реституции – вот далеко не полный перечень конфликтов, имевших место после 2010 г.

В целом эксперты выделяют четыре конфликтные зоны, в которых пересекаются интересы церкви, общества и государства в последние годы:

- строительство храмов Русской православной церкви в парках, скверах и лесопарках;
- церковная реституция, то есть возвращение Церкви ранее принадлежавших ей религиозных зданий;
- ущемление прав и свобод гражданина (свободы совести, свободы слова, равенства граждан вне зависимости от религиозной принадлежности);
- антисектантская деятельность Русской православной церкви¹⁷.

2016 и 2017 гг. были наиболее урожайны на резонансные события в общественно-религиозной сфере, поэтому, для примера, обратимся к некоторым из них. Одними из заметных и показательных представляются конфликты вокруг строительства храма в парке Торфянка в Москве, а также передачи Русской православной церкви Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге. Эти события интересны тем, что в них наиболее концентрировано отразились проблемы государственной политики в религиозном вопросе. Кроме того, Торфянка и «Исаакий» дают достаточно фактов, позволяющих интерпретировать события в Москве и Петербурге как политические.

Торфянка

Строительство православного храма в парке Торфянка Лосиноостровского района Москвы производилось в рамках программы Русской православной церкви «200 храмов». Местные жители выступили против строительства храмового комплекса, однако городские власти и Церковь продолжали настаивать на строительстве именно в парковой зоне. Противостояние сторон, вначале в форме полемики, постепенно перешло в открытое столкновение, порой жесткое, сопровождавшееся нарушением общественного порядка и даже физическим насилием. Конфликт вызвал большой интерес общественных деятелей, политиков, прессы. Значительный общественный резонанс в итоге привел к тому, что строительство храма было приостановлено на неопределенный срок.

По каким признакам мы можем отнести указанное событие к рангу политических? Их несколько.

Во-первых, обращает на себя внимание градус конфликтности во взаимном противостоянии «протестантов» с властью. Уже с самого начала конфликта митинги жителей и примкнувших к ним защитников природы разогнала полиция и возбуждались уголовные дела. Обвинения выдвигались в основном по трем статьям: «Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий» (148 статья УК), «Публичного оскорбления чувств верующих (часть 1 статьи 148 УК) и незаконного воспрепятствования деятельности религиозной организации (часть 3 статьи 148 УК). При этом у власти были

¹⁷ Сергазина К. Церковь, общество, государство: покровительство властей религиозным организациям. Кредо.ру: [портал о религии]. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=125594> (дата обращения: 08.04.2018).

возможности предотвратить конфликт между местными жителями и застройщиками обычным, много раз применяемым способом перевода противостояния в формат публичных слушаний, то есть в русло обсуждения и компромиссов. Но, поскольку с самого начала городские чиновники и полиция приняли в конфликте сторону Церкви, все пошло по другому сценарию. Власть предпочла жесткий сценарий и получила симметричный ответ москвичей. «Властно-церковный» альянс вынужден был отступить.

Вторым признаком, позволяющим отнести конфликт в Торфянке к ряду политических, стал высокий уровень самоорганизации и солидарных действий местных жителей. Защитники парка смогли самоорганизоваться для полноценной круглосуточной «обороны» от посягательств застройщиков. Помимо этого они смогли разработать эффективную стратегию сопротивления, состоящую в привлечении к конфликту внимания общества, средств массовой информации и социальных сетей. Они создали движение «За парк Торфянка», что позволило эффективно взаимодействовать с различными правозащитными и экологическими организациями. Как показали дальнейшие события, такая стратегия себя полностью оправдала. К протесту подключились не только местные жители, но и сторонние граждане, чьи интересы непосредственно в этом конфликте не затрагивались. Жителей Торфянки поддерживали студенты и дальнобойщики, представители политических партий (Яблоко, КПРФ), местные депутаты и общественные организации.

Еще один признак – характер происшествий, сопровождавших конфликт. Событийный ряд вокруг парка оказался богат острыми, напряженными и резонансными сюжетами, нехарактерными для бытовых конфликтов. Одним из самых ярких, интересных и драматичных событий, привлечших внимание общества, стало противостояние (местами силовое) жителей и православных активистов движения «Сорок сороков». Это околоправославная структура, в задачу которой входит защита программы строительства храмов от противодействия недовольных [10]. Данный сюжет попал в фокус общественного внимания после того, как в социальных сетях противники строительства храма пожаловались на случаи нападения «православных активистов» и опубликовали соответствующие видеозаписи. На этом фоне резко возрос интерес к неожиданному для всех «расколу» православного сообщества. Несмотря на то, что глава РПЦ МП патриарх Кирилл назвал тех, кто протестует против строительства храмового комплекса сектантами и язычниками», на стороне протестующих выступили православные «церковные интеллектуалы» и обычные православные миряне, осудившие позицию патриархии. Подобных сюжетов было достаточно много.

Важной отличительной чертой, позволившей оценить данное событие как политическое, стало и то, что Торфянка послужила примером для возникновения аналогичных протестов по всей стране. Если в 2016 г. конфликты вокруг строительства храмов были единичными, то уже в 2017 г. их стало существенно больше. Против строительства новых церквей в 2017 году выступили жители Красноярска (храм на стрелке), Чувашии, подмосковной Черноголовки

(поклонный крест), Екатеринбурга (набережная Исети), Нижнего Новгорода (парковая зона), Махачкалы (озеро Ак-Гель), Смоленска (Соловьиная роща), Ростова-на-Дону (сквер Анатолия Собино), Брянска (парковая зона), Каменска-Уральского, Томска (сквер) и др.

И наконец, обращает на себя внимание сложная идеологическая палитра, сопровождавшая конфликт в средствах массовой информации. Здесь прослеживается множество линий напряженной общественной дискуссии: сторонников светского государства против поборников православной государственности, традиционалистов против либералов, тех, кто защищает права человека и кто выше этих прав ставит защиту религиозных чувств и т.д. Поэтому вполне обоснованно можно утверждать, что в основе протеста лежали не столько бытовые, сколько «идейные» мотивы. И хотя поводом к конфликту послужило недовольство фактом застройки парка, основанием же, «раскрутившим» событие до общественно-политического уровня, стало возмущение религиозной политикой государства, побудившей людей протестовать против использования одной конфессией близости к власти для решения своих узкокорпоративных задач.

«Исаакий»

10 января 2017 г. губернатор Санкт-Петербурга Георгий Полтавченко объявил о передаче Исаакиевского собора РПЦ МП. Жители Санкт-Петербурга ответили на заявление Полтавченко протестами. В течение нескольких месяцев в городе прошло множество публичных акций как в поддержку музея, так и в поддержку позиции губернатора. Это событие вызвало широкий общественный резонанс, в него были вовлечены общественные деятели, политические партии, Законодательное собрание Петербурга, высшие иерархи РПЦ МП, крупные чиновники. В итоге передача собора не состоялась.

В Петербурге, конечно, произошло не в пример больше событий, чем вокруг скромного московского парка. Здесь прошел десятитысячный митинг на Марсовом поле, защитники Исаакиевского собора и профсоюзы прошли единой колонной по Невскому проспекту. Прошел митинг и крестный ход с участием детей, что дало повод прокуратуре города провести проверку законности привлечения несовершеннолетних. Гражданские активисты размещали в вагонах метро Петербурга плакаты против передачи собора и т.д.

Формальным поводом для общественных протестов стала непубличность церковной реституции, то есть попытки властей «тайком» передать здание собора церкви. Однако основания общественного возмущения оказались намного глубже этого конкретного повода. Как и в случае с московским протестом, общественность Петербурга выступила против отступления государственной политики от принципов светскости и против использования РПЦ близости к власти для решения своих задач за счет общества. Об Исаакиевском соборе можно сказать практически то же самое, что и о Торфянке: оно проявило себя как зрелое движение гражданского политического активизма.

Но в Петербурге мы могли наблюдать и нечто новое, а именно то, что конфликт, выйдя на федеральный уровень, поколебал консенсус элит в отношении

светскости государства. На «Прямой линии» 15 июня 2017 г. президент России Владимир Путин, отвечая на вопрос о статусе Исаакиевского собора, сказал, что Россия – это «светское государство, оно таким сложилось и будет», и что «не нужно использовать это как инструмент мелкой политической возни»¹⁸. Это заявление поставило точку в конфликте, но для нас интересно другое, а именно, что оно резко контрастирует с его же выступлением за 4 года до этого на Архиерейском соборе 1 февраля 2013 года. Напомним, что тогда президент говорил о необходимости «отказаться от вульгарного понимания светскости» и тем самым расширить толкование понятия «светское государство» в сторону признания за церковью бóльших полномочий в жизни государства и общества. Что произошло за эти четыре года и что заставило президента так радикально пересмотреть свои взгляды? Ответ один – это изменение общественных настроений, выраженное в политических действиях граждан.

Заключение

В заключение приведем выводы, которые, как представляется, вытекают из содержания статьи:

1. Изменение религиозной политики государства во второй половине 1990 х гг. привело к значительному росту общественного недовольства, которое с 2010-х гг. стало проявляться в открытых формах гражданского протеста.

2. Сближение церкви с государством и возвращение религии в социально-политическое пространство страны было сопряжено с задачами идеологической консолидации общества, одна из которых состояла в усилении регулирующей функции религиозных норм взамен правовых.

3. Изменение религиозного законодательства, повлекшее за собой ущемление гражданских прав, все больше воспринимается обществом как символ и воплощение контроля государства за частной жизнью граждан.

4. При этом многие осознают, что Русская православная церковь причастна к этому не меньше, чем само государство. Проповеди о неприменимости в России «западных» стандартов прав человека оборачиваются для общества реальным ограничением этих прав, а для Церкви – бременем ответственности за это.

5. Российское общество далеко не едино в своем отношении к изменению религиозной политики в стране. Правящий класс, с одной стороны, и значительная часть граждан – с другой, все заметнее расходятся в понимании места и роли религии в жизни общества, поэтому вполне обоснованным будет утверждение, что религиозный вопрос разделил российское общество.

6. Торфянка, «Исаакий», а также события в Екатеринбурге являются частными случаями многочисленных проявлений политизации общества,

¹⁸ Скрыльников П. Путин ограничил Церковь «Прямой линией». РПЦ [МП] согласна на диалог с обществом, но хочет вести его на своих условиях // Независимая газета. 26.06.2017. URL: http://www.ng.ru/facts/2017-06-21/9_422_president.html (дата обращения: 21.04.2018)

связанной с нарастающим недовольством состоянием государственно-конфессиональных отношений в современной России.

7. Градус конфликтности, высокий уровень солидарных действий, разнообразный и резонансный событийный ряд, а также уровень идейной дискуссии позволяют отнести данные события к разряду политических.

8. Большой общественный резонанс вокруг указанных событий характеризует их как плебисцитарные.

Библиографический список

- [1] Ситников М.Н. Религия и метаморфозы конфессиональной идеологии // Светскость, секуляризм, религиозность: исторические, юридические и философско-мировоззренческие аспекты / под ред. Е.С. Элбакян. – Бишкек, 2020. С. 56–61.
- [2] Морозов О.В. Легенды и мифы российской истории: историческая политика руководства Русской православной церкви в начале XXI в. // Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2014.
- [3] Филатов С.Б. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова [коллективная моногр.]. 2-е изд. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. С. 8–41.
- [4] Кнорре Б.К. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2014.
- [5] Ксенофобия, свобода совести и антиэкстремизм в России в 2018 году: сборник ежегодных докладов Информационно-аналитического центра «Сова» / В. Альперович, М.А. Кравченко, О.А. Сибирева, Н.Ю. Юдина; под ред. А.М. Верховского. М.: Центр «Сова», 2019.
- [6] Ряховский В.В. Актуальные проблемы реализации свободы совести в контексте ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», антиэкстремистского и смежного с ним законодательства в Российской Федерации // Светскость, секуляризм, религиозность: исторические, юридические и философско-мировоззренческие аспекты / под ред. Е.С. Элбакян. Бишкек, 2020. С. 127–136.
- [7] Понкин И.В. Правовые основы светскости государства и образования. М.: Про-Пресс, 2003.
- [8] Пчелинцев А.В. Светскость государства как конституционно-правовая гарантия реализации свободы вероисповедания // Пчелинцев А.В., Загребина И.В., Лункин Р.Н. Свобода совести в современной России. – М.: Региональная общественная организация содействия просвещению граждан. Информационно-аналитический центр «Сова», 2017. С. 71–88.
- [9] Мельников А.Л. Владимир Путин: набожный лидер светского государства / Светскость, секуляризм, религиозность: исторические, юридические и философско-мировоззренческие аспекты / под ред. Е.С. Элбакян. Бишкек, 2020. 61–68.
- [10] Лункин Р.Н. Православные консерваторы и общество: движение «Сорок сороков» // Пчелинцев А.В., Загребина И.В., Лункин Р.Н. Свобода совести в современной России. М.: Региональная общественная организация содействия просвещению граждан. Информационно-аналитический центр «Сова», 2017. С. 5–22.

References

- [1] Sitnikov M.N. Religion and metamorphoses of confessional ideology. In: *Secularism, secularity and religion: historical, legal, and philosophical aspects*. E.S. Elbakyan (ed.). Bishkek; 2020. p. 56–61 (In Russ.).

- [2] Morozov O. The Legends and Myths of Russian History: the Russian Orthodox Church's Approach to History at the Start of the Twenty-First Century. In: *Constructing and Deconstructing the Secular World*. Filatov S., Malashenko A. (eds.). Moscow: Russian political encyclopedia (ROSSPEN); Moscow Carnegie Center; 2014 (In Russ.).
- [3] Filatov S.B. Traditional religions, "Russian civilization" and sovereign democracy. In: *Religion and globalization in the expanses of Eurasia*. Filatov S., Malashenko A. (eds.). Moscow: Russian political encyclopedia (ROSSPEN); Moscow Carnegie Center; 2009. p. 8–41 (In Russ.).
- [4] Knorre B.K. Russian Orthodoxy. Post-Secular Institutionalization in the Realm of Power, Politics, and the Law. In: *Constructing and Deconstructing the Secular World*. Filatov S., Malashenko A. (eds.). Moscow: Russian political encyclopedia (ROSSPEN); Moscow Carnegie Center; 2014 (In Russ.).
- [5] Alperovich V., Kravchenko M., Sibireva O., Judina N. *Xenophobia, freedom of conscience and anti-extremism in Russia in 2018*: Collection of annual reports of the information and analytical center "Sova". Verhovskiy A. (ed.). Moscow: Sova center; 2019 (In Russ.).
- [6] Ryakhovskiy V.V. Actual problems of the implementation of freedom of conscience. In: *Secularism, secularity and religion: historical, legal, and philosophical aspects*. E.S. Elbakyan (ed.). Bishkek; 2020. p. 127–136.
- [7] Ponkin I.V. *Legal basis of secularism of the state and education*. Moscow, Pro-Press; 2003. P. 33 (In Russ.).
- [8] Pchelintsev A.V. Secularism of the state as a constitutional and legal guarantee of religious freedom. In: Pchelintsev A.V., Zagrebina I.V., Lunkin R.N. *Freedom of conscience in modern Russia*. Moscow: Regional public organization for promoting citizen education. Information and analytical center "Sova"; 2017. p. 71–88 (In Russ.).
- [9] Melnikov A.L. Vladimir Putin: the pious leader of a secular state. In: *Secularism, secularity and religion: historical, legal, and philosophical aspects*. E.S. Elbakyan (ed.). Bishkek; 2020. p. 61–68 (In Russ.).
- [10] Lunkin R.N. Православные консерваторы и общество: movement "Sorok sorokov". In: Pchelintsev A.V., Zagrebina I.V., Lunkin R.N. *Freedom of conscience in modern Russia*. Moscow: Regional public organization for promoting citizen education. Information and analytical center "Sova"; 2017. p. 5–22 (In Russ.).

Информация об авторе:

Пинкевич Василий Константинович – доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений РАНХиГС при Президенте РФ (ORCID ID:0000-0002-0705-7179) (e-mail: titla@yandex.ru).

Information about the author:

Vasily K. Pinkevich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of State-Confessional Relations of the Russian Presidential Academy of Sciences (ORCID ID:0000-0002-0705-7179) (e-mail: titla@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-664-677

Рецензия на книгу / Book review

Религия в социальной и политической жизни современной России: рецензия на монографию «Религия в современной России: контексты и дискуссии»

В.Н. Амелин, А.Л. Оганесян

Российский университет дружбы народов
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6
amelin-vn@rudn.ru, oganesyan-al@rudn.ru

Аннотация. Рецензия раскрывает основные темы, затронутые в монографии «Религия в современной России: контексты и дискуссии», опубликованной в 2019 году. В рецензии рассматриваются роль религии в современной общественной и политической жизни в России, развитие взаимоотношений религиозных организаций с государством и обществом, особенности межрелигиозного диалога в России, а также теоретические рамки исследования взаимоотношений религии с публичной сферой в современном мире. Современная политология обращает все большее внимание на социокультурное измерение и культурно-цивилизационные аспекты политики, преодолевая парадигму модерна и представления о линейности политических процессов. Религия начинает выступать одним из важнейших факторов, влияющих на сферу политики. В сложившейся ситуации, когда политические процессы по своей сути постсекулярны, а способы их описания – секулярны, возникает необходимость в разработке новых теоретико-методологических инструментов для изучения взаимоотношений религии и политики. В рецензии затрагиваются возможные теоретические рамки для описания роли религии в современной политике. Авторы также обращают внимание на роль религии в формировании групповой идентичности, социально значимые функции религиозных организаций, роль религии в транслировании важнейших ценностей широким слоям общества. Особое внимание обращается на проблемную составляющую межрелигиозных отношений, а также соотношения религии и политики в России, акцентируется важная роль религии в решении ряда проблем, волнующих российское общество, где в условиях исторически сложившегося сосуществования различных религий и конфессий большое значение приобретает выстраивание межрелигиозного и межконфессионального диалога.

Ключевые слова: религия, постсекуляризм, христианство, православие, церковь, ислам, идентичность, ценности, цивилизация

История статьи: Поступила в редакцию 17.07.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: Амелин В.Н., Оганесян А.Л. Религия в социальной и политической жизни современной России: рецензия на монографию «Религия в современной России: контексты и дискуссии» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 664–677. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-664-677

Благодарности: Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ № 19-011-00825 «Ценностно-политические контексты образовательной миграции».

© Амелин В.Н., Оганесян А.Л., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Religion in the Social and Political Life of Modern Russia: a Review of the Monography “Religion in Modern Russia: Contexts and Discussions”

Vladimir N. Amelin, Arusyak Hovhannisyan

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
6, Miklukho-Maklaya St, Moscow, 117198, Russian Federation
amelin-vn@rudn.ru, oganesyan-al@rudn.ru

Abstract. The review reveals the main topics described in the monograph "Religion in modern Russia: contexts and discussions", published in 2019. The review examines the role of religion in the modern social and political life of Russia, the development of relations between the religious organizations and Russian state and society, the special features of the inter-religious dialogue in Russia, as well as the theoretical framework for studying the relationship between religion and the public sphere in the modern world. Modern political science pays mounting attention to the socio-cultural dimension and cultural and civilizational aspects of politics, overcoming the paradigm of modernity and the idea of linearity of political processes. Religion begins to act as one of the most important factors influencing the sphere of politics. In the current situation, when political processes are inherently post-secular, while the methods of describing them are still secular, it becomes necessary to develop new theoretical and methodological tools for studying the relationship between religion and politics. The review touches upon a possible theoretical framework for describing the role of religion in contemporary politics. The authors also pay attention to the role of religion in the formation of group identity, the socially significant functions of religious organizations, the role of religion in transmitting the most important values to wide sections of society. The review pays special attention to the problems of interreligious relations, as well as the relationship between religion and politics in Russia, emphasizes the important role of religion in resolving a number of problems in Russian society, where, in the context of the historically established coexistence of various religions and confessions, building interreligious and interconfessional dialogue is particularly important.

Keywords: religion, postsecularism, Christianity, Orthodoxy, church, Islam, identity, values, civilization

Article history: Submitted on 17.07.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Amelin V.N., Hovhannisyan A. Religion in the Social and Political Life of Modern Russia: a Review of the Monography “Religion in Modern Russia: Contexts and Discussions”. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 664–677. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-664-677

Acknowledgements: The research was supported by the RFBR grant No. 19-011-00825 «Value-political contexts of educational migration».

Введение

На протяжении тысячелетий религия играла большую роль в политической жизни отдельных обществ, а также влияла на выстраивание международных отношений. Религия выполняла важнейшие социальные функции: консолидацию общества, поддержание социальной стабильности, формирование групповой идентичности, ряд административных функций и даже роль судебной власти. Помимо этого религия выполняла и политические функции, такие как легитимация действующей власти (как данной от Бога), обоснование политических решений и непосредственное выполнение религиозными организациями и их отдельными представителями властных функций. В эпоху модерна секуляризация затронула все сферы общества, и прежде всего политику.

Однако религиозный фактор все еще продолжает влиять на политику, что проявляется в виде формирования у религиозных сообществ определенного отношения к конкретным политическим процессам, попытки религиозных организаций выстроить взаимоотношения с государственной властью и влиять на их деятельность. В некоторых случаях религиозный фактор может иметь серьезное деструктивное влияние на общество в виде роста нетерпимости и социального напряжения и обострения межгрупповых конфликтов.

Почему религия все еще влияет на политику в секулярном мире, где, казалось бы, это влияние было безвозвратно преодолено? На этот и другие вопросы пытаются ответить авторы вышедшей в 2019 г. коллективной монографии «Религия в современной России: контексты и дискуссии». Монография обращает внимание на ряд актуальных для российского общества вопросов, таких как взаимоотношения религиозных организаций с государством, проблемы, волнующие религиозные сообщества в России, необходимость дальнейшего развития межрелигиозного диалога, значение религии для разных сфер жизни российского социума. Также религия в работе рассматривается в контексте формирования групповой идентичности россиян, поликонфессиональности российского общества и общей тенденции возрастания роли религии в социально-политической жизни в мире.

«Возвращение» религии в социально-политическое пространство

Современные исследования в сфере социальных наук обращают все большее внимание на социокультурное измерение политики и культурно-цивилизационные аспекты трансформации современного мирового порядка и мира политики в целом. Политическая наука начинает преодолевать парадигму модерна и устоявшегося представления о линейности политических процессов, обращая больше внимания на фактор социокультурного и религиозного разнообразия. «Сознание своей принадлежности к секулярному обществу теперь уже не связано с уверенностью в том, что культурная и социальная модернизация может осуществляться только за счет уменьшения влияния религии на индивида и общество» [2, с. 87]. Следует признать, что религия выступает одним из важнейших факторов, влияющих на сферу политики – как важнейший культурный феномен, играющий одну из центральных ролей в истории политики, однако оказавшийся на периферии политических исследований в эпоху модерна.

Главная причина этого кроется в отделении сфер религии и политики в современном мире в результате процесса секуляризации. Исследователи недооценили влияние религиозных институтов и идеологий на политику в современных государствах. Однако сегодня просматривается новая тенденция, которую можно охарактеризовать как «возвращение религии» в политику, но уже в качественно новой роли. Этот процесс исследуется уже в рамках новой парадигмы постсекуляризма, которая позволяет сопрячь светское и религиозное начало в условиях повышения политического акцентирования конфессиональных идентичностей [1, с. 40].

Теория секуляризации перестает удовлетворять эпистемологическим запросам современности и реалиям политических процессов. Секуляризация – не единственный путь развития, и уже сегодня можно говорить о тенденции десекуляризации – переоценке социальной и политической значимости религии [5]. Концепция постсекулярного общества призвана снять контрадикторность между религиозным и светским.

В сложившейся ситуации, когда политические процессы по своей сути постсекулярны, а способы их описания – секулярны, возникает необходимость в разработке новых теоретико-методологических инструментов для изучения взаимоотношений религии и политики. Одним из таких инструментов может стать новое научное направление – «политология религии», которая изучает влияние религии на политику и политики на религию, взаимоотношения субъектов политики с верой и религиозными сообществами [4, с. 39]. «Политология религии», как парадигма постсекулярного мира, находится на стадии формирования, однако религиозному фактору уделяется все больше значения в современных политологических исследованиях.

Еще одной новой теоретической рамкой для исследования взаимосвязи между религией и политикой в современном мире выступает концепция «сетевого мира», которая отражает сетевые возможности современных религиозных организаций. Главная особенность современного «сетевого мира» – коммуникация как важнейшая ценность и даже самоцель. Религиозные организации имеют огромный опыт и историю сетеобразования, включая, например, сетевые связи между церковью и верующими или между разными церквями. «Исследование религии – один из кусочков паззла, без которого невозможно увидеть полную картину этого непредсказуемого и сложного мира» [4, с. 48].

Влияние религии на некоторые аспекты жизни современного общества, включая сферу политики, проявляется особенно в аспектах, связанных с культурой и идентичностью. Будучи феноменом группового поведения, религия непременно пересекается с политикой. В современной политике продолжается рост значения различных солидарностей – в первую очередь конфессиональных и этнических, что позволяет исследователям прийти к выводу, что «конфессиональная идентичность становится одним из основных параметров политического процесса» [4, с. 30].

Вышеизложенные процессы находят свое отражение в современном западном дискурсе, где сложилось особое восприятие религии «как коллективной веры, вырабатывающей социальное единство» [4, с. 33]. В рамках подобной интерпретации религия обретает значение не только духовного и культурного, но и политического феномена. Религия рассматривается как важный фактор стабилизации общества, его консолидации, один из центральных элементов групповой идентичности во многих обществах. Считается, что религиозные организации привносят в социально-политическую жизнь традиционность, консерватизм, стабильность [4, с. 51]. В то же время религия может выступать и потенциальным дестабилизирующим фактором в

поликонфессиональных обществах или международных отношениях, где межэтнические или межгосударственные конфликты могут усугубляться под влиянием религиозных различий.

В современных политологических исследованиях религия приобретает большое значение не только благодаря ее связи с формированием групповых идентичностей, но и благодаря аксиологическому значению религии в обществе, где ценностные установки формируются в том числе и благодаря религии. Религия традиционно имеет важное значение в формировании политического дискурса, ее как идеологической, так и риторической составляющей. Одна из форм такого взаимодействия религии и политики – проникновение религиозных метафор в язык политики. К примеру, многие идеи неоліберализма имеют в основе религиозные метафоры, уходящие корнями в христианское богословие (например, «крестовый поход» либералов против Трампа, «сияющий град на холме», высказывание Дж. Буша мл. – «с нами Бог» и т.д.) [4, с. 42]. В России, к примеру, православное христианство имело огромное влияние на политические идеи и проекты. Идеальные конструкты и образы «Нового Иерусалима», «Третьего Рима», «Святой Руси» «оказали влияние на глубинные константы и символические параметры политической власти в России, а также ее восприятие в идейном пространстве и общественном сознании» [4, с. 126].

Сегодня люди продолжают обращаться к наследию мыслителей и религиозных лидеров прошедших эпох. «В основе всех ценностно-политических проектов лежат универсалии, базовые ценности и базовые понятия, которые только очень приблизительно могут быть переведены на иностранные языки и поняты представителями других цивилизаций, но вряд ли могут быть ими прочувствованы, поскольку за ними стоят глубинные пласты истории языка и культуры» [4, с. 44].

В современных секулярных обществах влияние религиозных метафор, ценностей и риторики может показаться незначительным. Однако параллельно с развитием социума, его потребностей и форм их проявления и удовлетворения религиозная сфера также адаптируется и подвергается изменениям с учетом меняющихся реалий, в том числе развития современных технологий коммуникации. Религиозные организации прилагают усилия для использования возможностей онлайн-технологий, что находит проявление в форме частных блогов, материалов в онлайн-СМИ, живых онлайн-сообществ, церковных сайтов. Однако в онлайн-сети религиозным организациям приходится сталкиваться с рядом проблем, таких как ответственность официальных представителей религиозных организаций перед анонимными интернет-пользователями; незнание моделей поведения в интернет-общении (в том числе критика); а также деятельность сект, мошенников и религиозного экстремизма. Также религиозные организации сталкиваются с проблемой иерархии в мире сетей, где все акторы равны, превалирует горизонтальный принцип коммуникации, решения принимаются на основе консенсуса и общих интересов (в то время как некоторые проблемы невозможно решить без иерархии) [4, с. 56].

Межконфессиональные взаимоотношения в поликонфессиональной России

По мнению авторов работы, Россия – не национальное государство («nation state»), а государство-цивилизация [4, с. 136], одной из главных особенностей которого является поликонфессиональность. В условиях исторически сложившегося сосуществования различных религий и конфессий в одном цивилизационном пространстве большое значение приобретает выстраивание межрелигиозного и межконфессионального диалога. Тем более что в межконфессиональных взаимоотношениях в России существует ряд проблем, среди которых авторы отмечают необходимость поиска основы сопряжения религиозных различий в поле российской цивилизации, потребность в социальной стабильности и социальном консенсусе, а также необходимость обеспечения толерантного климата между последователями конфессий, религиозными и светскими сегментами российского общества [4, с. 93]. Наличие этих проблем указывает на необходимость развития конструктивных форм межрелигиозного диалога в России для обеспечения социального единства и предотвращения потенциального межрелигиозного напряжения в многообразном российском обществе.

Взаимоотношения между религией и политикой в России часто рассматривается исследователями в рамках концепции межрелигиозного диалога, который определяется «как проекция межцивилизационного диалога и как политическая технология взаимодействия приверженцев различных религий и конфессий, а также политико-институциональный ракурс общения религиозных организаций и институций» [3, с. 51]. В широком понимании межрелигиозный диалог определяется как взаимодействие устойчивых культурно-исторических общностей (локальных цивилизаций), сложившихся на базе соответствующих религиозных традиций, где религия выступает в качестве стержня формирования устойчивых культурно-исторических общностей [4, с. 102]. От формы общения религиозных организаций понятие межрелигиозного диалога переросло в термин, который используется для описания более широкого контекста «взаимодействий различных акторов и субъектов» [4, с. 110].

Будучи широким понятием, межрелигиозный диалог включает разные по содержанию процессы коммуникации. Одной из традиционных форм межрелигиозного диалога выступает доктринально-догматический диалог, который в основном носит конфронтационный характер. «Каждая религия заявляет о вселенском и абсолютном характере собственного трансцендентного опыта и о ложности всех остальных» [4, с. 94]. Таким образом доктринальный диалог оказывается бесплодным. Другое дело – нравственно-практический диалог, основанный на нравственно-практической терпимости. «Человек, искренне и глубоко приверженный собственной религиозной традиции, ценит и уважает аналогичную приверженность у иноверца» [4, с. 97]. Верующие люди и предводители церкви могут видеть промысел Божий в деятельности верующих других религий и импонировать им (например, Ганди и его ненасильственные методы).

Межрелигиозный диалог в России действительно может приобретать практический характер. К примеру, православно-мусульманский диалог жизненно необходим для сопротивления внешней угрозе распространения агрессивного ислама в нетрадиционных для России экстремистских формах. Также межрелигиозный диалог играет важную роль в поддержании ценностной системы, без которой невозможно политическое единство [4, с. 111].

Однако даже культурно-практический диалог сталкивается с проблемой равенства религиозных течений в диалоге – даже в условиях демократии сложно дать однозначный ответ на вопрос «Как соединить культурное разнообразие и надежный консенсус?» [4, с. 111]. Авторы считают, что гарантом и необходимым условием межконфессиональной стабильности является четкая позиция доминирующей религиозной организации при условии учета мнения и предоставления свободы иным религиозным группам. В России в качестве центрального субъекта межрелигиозного диалога выступает Русская православная церковь (РПЦ). Взаимодействие главным образом строится между ней и другими религиозными объединениями. РПЦ определяет характер и дальнейший вектор взаимодействия религиозных течений. «Активное взаимодействие и схожие общественные позиции представителей различных религиозных течений по социально-экономическим, культурным, политическим и иным вопросам во многом способствуют обеспечению единства и преодолению межрелигиозной розни» [4, с. 113].

Влияние ислама на социально-политическую жизнь в России

Исследование связи ислама с социально-политическими процессами в России обретает особое значение, учитывая фактический статус ислама как второй по количеству последователей и по влиянию на общественную жизнь религии в России. Авторы говорят о возрождении ислама в современном мире по мере возрастания его влияния на образование, медицину, экономику, сферу правового регулирования и даже женскую моду [4, с. 146], что не может не сказаться на российском обществе.

Фактор ислама оказывает немалое влияние на национальную политику и развитие политических отношений в России. В первую очередь это отражается в поиске центральной властью эффективных методов выстраивания отношений как со своими гражданами, исповедующими ислам, так и субъектами страны с преобладающим мусульманским населением. В отношении отдельных субъектов в России существует «практика признания властями особой роли ислама в некоторых регионах и использование исламской риторики для легитимации политического порядка и проводимой политики» [4, с. 141]. В России также существует практика выстраивания отношений сотрудничества власти с духовными лидерами мусульман, которые «демонстрируют лояльность государству, активно участвуют в общественной жизни, в межрелигиозном диалоге» [4, с. 148].

Тем не менее в России все еще существуют проблемные вопросы, которые нуждаются в политическом регулировании. Первая проблема связана с опасениями относительно возникновения возможной нелояльности российских граждан-мусульман российскому государству «ввиду возможного приобретения ими иных идентичностей (национально-этнической, имперской, исламской, мир-мусульманской)» [4, с. 143]. Усиление и преобладание в сознании граждан России, проживающих в регионах с преобладающим мусульманским населением, этнорелигиозной идентичности над общегосударственной при усилении центробежных тенденций «может вступить в конфликт с общероссийской идентичностью и угрожать территориальной целостности и национальной безопасности страны» [4, с. 147].

Во избежание такой ситуации при формировании российской общегражданской идентичности должен быть учтен фактор этнорелигиозной идентичности, усиливающийся среди части населения. Для обеспечения социальной интеграции и политической стабильности важным условием является повышение уровня религиозной толерантности [4, с. 154].

Вторая проблема касается возможной политизации ислама, которая может привести к значительным вызовам национальной политике светского российского государства. Возможным решением данной проблемы может стать так называемая «инструментальная политизация ислама». Такую политику можно наблюдать, к примеру, в Дагестане, где государство благоприятствует деятельности Духовного управления мусульман Республики Дагестан и ограничивает возможности его конкурентов – салафитов [4, с. 145]. Таким образом, поддержка традиционных течений ислама и традиционных для России духовных институтов может значительно сократить возможности влияния нетрадиционных, радикальных и экстремистских направлений ислама. Перед российской национальной политикой стоит, с одной стороны, задача выработки «положительного образа традиционного ислама как важной духовной составляющей общероссийской идентичности» [4, с. 161], а с другой стороны, переосмысление «российского ислама» как «уникального социального и культурного феномена, сформировавшегося в рамках евразийской цивилизации» [4, с. 149].

В российском поликонфессиональном обществе с преобладающим православным населением наряду с существованием иных крупных религиозных сообществ возможно возникновение еще одной потенциальной проблемы, связанной с существующими в российском обществе опасениями относительно утраты российской идентичности с натиском мусульманской цивилизации [4, с. 156]. Возрастание этих опасений, в том числе связанное с «политизацией ислама» и возрастанием нелатентного влияния исламского сообщества на политическую жизнь страны, может привести к росту религиозной нетерпимости и межрелигиозного напряжения в обществе. Для того чтобы избежать подобной ситуации, при выработке модели взаимоотношения с мусульманским сообществом государству следует учесть чувствительность данных вопросов для других религиозных сообществ.

Положительный потенциал религии и религиозных организаций

Религиозные объединения одни из самых устойчивых общественных институтов, консолидирующих людей на основе идеологических и мировоззренческих ценностей. Религиозные организации активно действуют в сферах образования, благотворительности, культуры и просвещения. В совокупности с национально-этническими противоречиями религия может способствовать возрастанию напряжения и неопределенности в отношениях внутри страны и на международной арене. Однако в целом религиозные институты, как институты гражданского общества, выступают фактором консолидации вокруг базовых общественных ценностей [4, с. 194].

Религиозные ценности являются основанием для формирования и идентичности социальных и территориальных общностей. В процессе социализации у человека возникает религиозность – качество, которое проявляется в совокупности определенных свойств сознания и поведения, создавая определенный жизненный мир, позволяющий индивиду адаптироваться в окружающее его общество. В процессе религиозной социализации человек усваивает религиозные представления, нормы, ценности, которые переходят к нему от религиозной группы [4, с. 169]. В результате формируется особая форма идентичности – религиозная, которая определяет чувство причастности человека к особому религиозному сообществу и ее ценностям.

Для России важно соотношение общегражданской и этнорелигиозной идентичностей граждан, учитывая многонациональность и поликонфессиональность российского общества. Особенно важен поиск позитивного потенциала конфессий [4, с. 182].

Помимо религиозной социализации отдельных индивидов и формирования коллективной идентичности религиозные организации играют важную роль в жизни общества, выполняя ряд социальных функций. К примеру, Русская православная церковь (РПЦ) как крупнейшая религиозная организация в России является инициатором создания и развития общественных организаций, волонтерских движений и благотворительных организаций [4, с. 187]. Также «религиозные институты выполняют роль стабилизатора общественной обстановки и способствуют снижению уровня общественного напряжения», что особенно важно в не очень благоприятной социально-экономической обстановке [4, с. 196]. Церковь воспринимают как институт, препятствующий укоренению социальной несправедливости, а заступничество за слабозащищенными слоями общества – как обязанность церкви [4, с. 233].

Религиозные субъекты нередко выступают в роли субъектов политического целеполагания либо институционально – через площадки гражданского общества и органов государственной власти или через продвижение идеологических установок (гражданский патриотизм, толерантность к этносам и конфессиям, недопустимость насильственной смены власти, формирование национальной истории) [4, с. 188]. Авторы считают, что становление гражданского общества невозможно без учета религиозного фактора. По сути,

религиозные объединения и гражданское общество выполняют схожие функции: интеграцию различных групп в сложившуюся систему социально-политических ценностей и выработку социально-политической повестки [4, с. 260]. Следует отметить, что иногда позиция гражданского общества и религиозных организаций может радикальным образом отличаться, как это было в случаях выступлений общества против поддержки государством некоторых инициатив РПЦ (строительство храма в парке Торфянка, передача Исаакиевского собора на 49 лет, строительство собора в Екатеринбурге) [4, с. 190]. Однако в целом выстраивается конструктивное взаимоотношение институтов гражданского общества и религиозных организаций.

Религиозные организации выступают важным генератором основополагающих ценностей общества, однако, как считают эксперты, возможность влиять на ценностное единство общества ограничена, особенно в поликонфессиональном обществе. Эксперты отмечают опасность чрезмерной политизации религиозной сферы и конфессионализации политической. В целом религиозные организации имеют позитивное влияние на единство через общие ценности и укрепление традиционных нравственных ценностей, гражданственности и патриотизма [4, с. 246].

Проблемы взаимоотношения государства и религии в современной России

Деятельность религиозных организаций в социальной сфере в целом находит положительный отклик у населения, чего нельзя сказать об их деятельности в сфере политики. В сознании многих верующих существует разделение между политической и духовно-религиозным мирами: «Кесарю кесарево, а Божие Богу».

В современной России светский характер государства сочетается с активным выстраиванием светскими властями отношений с крупными религиозными организациями. При этом влияние религиозного фактора на принятие управленческих решений чаще «носит латентный характер» [4, с. 193], что свидетельствует о деликатности взаимоотношений между религией и политикой.

В дискурсе представителей различных конфессий преобладают разные темы, связанные с особенностями культурного аспекта и духовных практик различных религий [4, с. 85]. Последнее утверждение нашло отражение в результатах дискурс-анализа высказываний российских религиозных лидеров, с которыми можно подробно ознакомиться в книге.

Помимо самого дискурс-анализа авторы отмечают ряд проблем, волнующих два крупнейших религиозных сообщества в России. Наиболее важные и волнующие христианское религиозное и светское сообщества проблемы – обострение отношений между Московским и Константинопольским патриархатами из-за предоставления автокефалии Православной церкви Украины; проблемы строительства и сноса храмов; участие церкви в вопросах воспитания детей, проблемах семьи и молодежи, материнства, семейного насилия; вопросы суеверия, колдунов и астрологии; формирование и развитие

христианских социальных сетей (см. [4, с. 205]). Наиболее важные и волнующие мусульманское сообщество проблемы: взаимодействие исламских организаций с представителями государственной власти, участие мусульманских религиозных деятелей в политических процессах; развитие исламских религиозных образовательных учреждений, культурно-нравственное воспитание молодежи в традициях ислама, противодействие деструктивным течениям; взаимодействие с представителями других конфессий, институтами гражданского общества, коммерческими и международными структурами, формирование положительного образа ислама; влияние на мировоззрение людей, их поведение, систему ценностей посредством религиозного просвещения и воспитания; защита от влияния радикальных течений ислама, религиозных сект, терроризма и т.д.; пропаганда семейных ценностей, морального облика граждан, уважение к национальной культуре и традициям (см. [4, с. 212]).

Таким образом, в фокусе религиозных сообществ находятся многие современные проблемы общества, которые не ограничиваются сугубо религиозными или духовными вопросами, но также касаются межнациональных отношений, образования, взаимоотношений между различными группами в обществе (в том числе религиозными), социальных отношений, современных технологий, а также непосредственно политики и взаимодействия религиозных институтов и представителей определенных религиозных сообществ с государственной властью и государственной политикой.

Религиозная повестка присутствует в общественной дискуссии в России под влиянием ряда факторов, среди которых можно выделить интенсивное освоение религиозных ценностей после распада СССР, роль СМИ и их желание освещать «значимые» темы и потенциальные сенсации. Остро стоит экзистенциальный вопрос: религиозная принадлежность воспринимается как важный маркер оценки «свой-чужой» и формирования идентичности человека. Волнует общество и использование религии как инструмента политической повестки, так как религия, будучи системой образов и ценностей, позволяет транслировать широким массам суть событий и даже мотивировать их к принятию той или иной позиции (см. [4, с. 225–230]). Религиозные лидеры, обладающие значительным ресурсом влияния, могут использовать его для обоснования тех или иных политических позиций с точки зрения нравственности [4, с. 232].

Выстраивание правильной и уравновешенной модели взаимоотношения религиозных организаций и государства представляет собой сложный вопрос для обеих сторон. С одной стороны, руководство религиозных организаций осторожно высказывается на политические темы и демонстрирует лояльность к власти, с другой – на среднем и низовом уровнях поднимаются острые и актуальные вопросы общественной жизни [4, с. 250]. Религиозные организации должны выстраивать прочные связи с политическим руководством страны, при этом сохраняя связь с обществом, которое требует внимания и ждет от религиозных деятелей высказываний о волнующих общественные проблемы.

Сложным вопросом является возможность церкви реагировать и даже продвигать перемены, в которых нуждается общество. И хотя церковь трудно представить в роли драйвера радикальных перемен, она вполне может продвигать назревшие реформы. Однако в этом вопросе церковь осторожничает, чтобы не потерять тех последователей, которые не готовы к переменам [4, с. 252].

Государство, в свою очередь, нуждается в осторожности действий, касающихся его отношений и поддержки религиозных организаций. Эксперты считают, что навязывание императивов конкретной религиозной организации государством вызовет скорее негативную реакцию со стороны общества, что во многом обусловлено влиянием советского периода истории и негативным изображением религиозных деятелей в СМИ [4, с. 263].

Однако, учитывая важность морали и нравственности для жизнеспособности общества, государство поддерживает инициативы религиозных организаций по внедрению нравственных ценностей для сохранения единства страны [4, с. 265]. Мораль и нравственность – не исключительно сфера деятельности религиозных организаций. Светская власть также вырабатывает ценности, способствующие повышению этического уровня общества. Именно такие ценности – интегрирующий элемент полиэтнического и поликонфессионального общества [4, с. 267].

Учитывая, что деятельность религиозных организаций в политической сфере жизни воспринимается обществом неоднозначно, эксперты заявляют о возможности деятельности религиозных организаций во всех сферах, кроме политики [4, с. 284]. Эксперты подчеркивают нежелательность или даже невозможность участия религиозных организаций в политической жизни. Религиозные организации участвуют в культурно-просветительской деятельности, сохранении исторических памятников и объектов культурного наследия, патриотическом воспитании, развитии контактов с соотечественниками за рубежом, могут быть задействованы в сфере прав человека и охраны природы [4, с. 285]. Деятельность в этих сферах в целом не вызывает негативного отклика со стороны общественности, в отличие от политики.

Государство обладает законодательными рычагами контроля деятельности религиозных организаций и при необходимости способно корректировать ее в случае несогласованности с общественно-политической повесткой дня [4, с. 202]. Законодательство светского российского государства имеет некоторые ограничения деятельности религиозных организаций в политике. Ярким примером является законодательное ограничение создания партий на религиозной основе. Эксперты в большинстве поддерживают это ограничение, обосновывая ее необходимость рядом причин: негативный исторический опыт, необходимость выполнения главных (духовных) функций священнослужителями, внутреннее противоречие между участием в демократических процедурах и жестким иерархическим принципом функционирования религиозных организаций, отсутствие запроса общества, а также возможность для священнослужителей быть избранными (в качестве граждан), несовершенство партийно-политической системы России, нежелание РПЦ брать

ответственность за принимаемые политические решения, возможный раскол в российском обществе [4, с. 290].

Важной сферой, связанной с общественно-политической жизнью, является образование. В России система образования основана на принципе светскости. Большинство экспертов позитивно оценивают преподавание теологии в ВУЗах и основ религиозных культур в школе [4, с. 297]. Государство должно играть направляющую роль, чтобы не допустить идеологизации и катехизации, а лишь оказать содействие получению знаний о религии в светской системе образования [4, с. 300]. Академическая теология предлагается как альтернатива религиоведению. Однако российская теология сталкивается с рядом проблем, одной из которых является отсутствие плюрализма религиозных традиций: фактически представлена только православная традиция [4, с. 304]. А некоторые эксперты считают, что преподавание теологии противоречит светскому характеру российского государства [4, с. 305].

Заключение

«Возвращение» религии в социально-политическое пространство России складывается под влиянием двух крупных тенденций.

С одной стороны, социальные процессы в России тесно связаны с общемировыми трендами, где возрастает влияние религии на социум и политику. Будучи частью «постсекулярного мира», Россия ощущает рост значения религиозной идентичности и религиозной социализации, необходимости эффективного выстраивания межрелигиозного диалога и выработки государственной стратегии в отношении религиозных сообществ.

С другой стороны, роль религии в России обусловлена ее цивилизационными особенностями и характеристиками данного этапа. Образовавшийся после распада СССР идеологический вакуум частично заполнился религиозными смыслами. На данном этапе, когда в России все еще проходит формирование общенациональной идеологии, проходят дискуссии как в академическом сообществе, так и в обществе в целом о возможных основах такой идеологии, обращение к религиозным ценностям играет важную роль.

Формирование «национальной идеи» России является сложной задачей. Она должна учитывать интересы разных социальных, этнических и религиозных групп, опираться на цивилизационные особенности развития России [4, с. 307]. Некоторые исследователи предлагают идею многонациональной и поликонфессиональной России как национальную идею [4, с. 312]. Сложность подобной идеи заключается в совмещении не только ценностей, но и интересов всего этнорелигиозного многообразия России. В общенациональной идеологии должны равным образом учитываться интересы всех религиозных и этнических сообществ во избежание возникновения социальной напряженности между различными группами.

Сегодня религия и религиозные организации имеют большой потенциал влияния на политическую жизнь страны. В условиях отсутствия явной общенациональной идеологии России требуется основополагающая система

убеждений для поддержки легитимности, и в качестве такой системы может выступить также и религия. Религия тесно связана с формированием социальной идентичности и политических убеждений, этической и моральной системы [4, с. 76]. Это свидетельствует о том, что в России, скорее всего, и в дальнейшем продолжится опыт тесного диалога между государством и религиозными организациями. Диалог государства с религией также необходим для поддержания социальной стабильности, социального единства и решения ряда социальных проблем.

Библиографический список

- [1] Мchedlova М.М. Возвращение религии, или Новый мир: в поисках объяснения // Политическая наука. 2013. № 2. С. 25–47.
- [2] Мchedlova М.М. Религиозные смыслы современной политики: потребность в новой эпистемологии // Вестник Московского университета. Серия 18, Социология и политология. 2013. № 1. С. 83–89.
- [3] Мchedlova М.М., Кудряшова М.С. Религия и политика: от секуляризации к новым теоретическим координатам исследования // Политическая наука. 2016. № 5 Специальный выпуск. С. 43–58.
- [4] Религия в современной России: контексты и дискуссии: монография / М.М. Мchedlova [и др.]; отв. ред. М.М. Мchedlova; РУДН; ФНИСЦ РАН. – Москва: РУДН, 2019. – 393 с.: ил.
- [5] Berger P.L. *Le réenchantement du monde*. Paris: Fayard, 2001.

References

- [1] Mchedlova M.M. The return of religion, or the new world: In search of explanations. *Political science (RU)*. 2013; 2: 25–47 (In Russ.).
- [2] Mchedlova M.M. Religious meanings of modern politics: the need for a new epistemology. *Bulletin of Moscow University. Series 18. Sociology and Political Science*. 2013; 1: 83–89 (In Russ.).
- [3] Mchedlova M.M., Kudryashova M.S. Religion and politics: from secularization to the new theoretical coordinates of research. *Political science (RU)*. 2016. Special issue: 43–58 (In Russ.).
- [4] *Religion in modern Russia: contexts and discussions*. Mchedlova M. (ed.) Moscow: RUDN, 2019 (In Russ.).
- [5] Berger P.L. *Le réenchantement du monde*. Paris, Fayard; 2001 (In French).

Информация об авторах:

Амелин Владимир Николаевич – кандидат политических наук, доцент кафедры сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (ORCID ID: 0000-0002-4566-2281) (e-mail: amelin-vn@rudn.ru).

Оганесян Арусяк Леоновна – ассистент кафедры сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН (ORCID ID: 0000-0001-5890-7199) (e-mail: oganesyan-al@rudn.ru, arusyakhovhannisyana@yahoo.com).

Information about the authors:

Vladimir N. Amelin – PhD in Political Science, Associate Professor, Department of Comparative Politics, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University) (ORCID ID: 0000-0002-4566-2281) (e-mail: amelin-vn@rudn.ru).

Arusyakhovhannisyana – Assistant Lecturer, Department of Comparative Politics, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University) (ORCID ID: 0000-0001-5890-7199) (e-mail: oganesyan-al@rudn.ru, arusyakhovhannisyana@yahoo.com).

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-678-689

Научная статья / Research article

Взаимоотношения исламских структур и государства: случай Татарстана

Г.Я. Гузельбаева

Казанский федеральный университет
Российская Федерация, 420008, Казань, ул. Кремлевская, 18
guzel.guzelbaeva@kpfu.ru

Аннотация. В статье анализируются отношения, которые сложились за последние 30 лет периода постсекулярности между государством и исламскими структурами на примере Республики Татарстан – региона со значительной долей мусульманского населения. На основе данных 14 глубинных интервью с экспертами, имамами и рядовыми жителями республики показано, что светская власть играет доминирующую роль, осуществляя контроль над исламским сообществом и Духовным управлением мусульман. Современные процессы реисламизации связаны с рисками, вызванными исламской глобализацией, что может быть чревато утратой региональной исламской традиции и угрозой стабильности республики. В этих обстоятельствах государство усиливает контроль над религиозной сферой и ставит перед ДУМ РТ важную задачу нейтрализации и профилактики экстремизма. Основными способами преодоления радикализации верующих выбраны просветительская деятельность с особым вниманием к молодежи и образовательная работа прежде всего для подготовки и обучения мусульманского духовенства. Особое внимание в статье посвящено возможности в современных реалиях соблюдать принцип светскости. Другой вопрос касается характеристики двух основных частей, из которых состоит мусульманская умма Татарстана, их различного отношения к проблеме вмешательства государства в дела ислама и реакции на них со стороны государства и официальных исламских организаций. Анализ ситуации позволяет сделать вывод, что ДУМ РТ сложно справиться с запросом служить буфером между светскими властями и исламским сообществом, реагируя на требования не только государства, но и рядовых мусульман.

Ключевые слова: ислам, ислам и государство, принцип светскости, постсекулярное общество, российский ислам, глобализированный ислам

История статьи: Поступила в редакцию 31.07.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: Гузельбаева Г.Я. Взаимоотношения исламских структур и государства: случай Татарстана // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 678–689. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-678-689

Благодарности: Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ – ЭИСИ № 20-011-31777 «Религиозные институты в эпоху общественных потрясений: стратегии, трансформация легитимации, ожидания общества».

© Гузельбаева Г.Я., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

The Relationship between Islamic Structures and the State: the Case of Tatarstan

Guzel. Ya. Guzelbaeva

Kazan Federal University
18, Kremlevskaya St, Kazan, 420008, Russian Federation
guzel.guzelbaeva@kpfu.ru

Abstract. The paper focuses on the relationships that have developed over the past 30 years of the post-secularity period between the state and Islamic structures and communities using the example of the Republic of Tatarstan as a region with a significant Muslim population. Based on the data of 14 in-depth interviews with the experts, imams and residents of Tatarstan, it is shown that the secular power controls the Islamic community and the Spiritual Administration of Muslims and plays a dominant role in the interaction between the state and Islamic organizations. The modern processes of re-Islamization are associated with the risks caused by Islamic globalization which may lead to the loss of regional Islamic tradition and threaten the stability of the Republic. The state has strengthened control over the religious sphere in this context and has charged the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Tatarstan with an important task of neutralizing and preventing extremism. The main ways to overcome radicalization of believers are educational activities with special attention paid to young people and work for training Muslim clergy. The paper also analyzes whether it is possible to observe the principle of secularism. Special attention is paid to the description of the two main parts that make up the Muslim Ummah of Tatarstan, their different attitudes to the issue of the state intervention in the affairs of Islam and the reaction that they received from the state and official Islamic organizations. The Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan is forced to respond to the demands of not only the state, but also ordinary Muslims. However, it can hardly cope with the request to be a buffer between the secular authorities and the Islamic community.

Keywords: Islam, Islam and state, the principle of secularism, post-secular society, Russian Islam, globalized Islam

Article history: Submitted on 31.07.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Guzelbaeva G.Ya. The Relationship between Islamic Structures and the State: the Case of Tatarstan. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 678–689. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-678-689

Acknowledgements: The research was supported by the RFBR grant No. 20-011-31777 «Religious institutions in an era of social upheaval: strategies, transformation of legitimacy and society's expectations».

Введение

Взаимодействие между государственной властью и религиозными структурами – один из важнейших аспектов, характеризующий процессы постсекулярности. Ю. Хабермас указывает, что в результате возврата конфессионального измерения в общественную сферу складываются новые сочетания светского и религиозного [1]. Это подразумевает не остановку и смену процессов, а их дальнейшее движение [2]. Описывая ситуацию в России, французская исследовательница К. Руссле утверждает, что религиозность

используется элитами для построения постсоветского государства так же, как государственный атеизм участвовал в строительстве государства советского [3, с. 57]. Более двух последних десятилетий в России выстраивается новая модель государственно-конфессиональных отношений. При этом высказываются опасения клерикализации, расширения сферы деятельности религиозных организаций, лоббирования интересов отдельных конфессий на федеральном и региональном уровнях, а также искажения принципа светскости, что проявляется в усилении взаимодействия церкви с институтами политической власти и в попытках религиозных объединений влиять на политические и социальные процессы.

Данная статья посвящена анализу взаимодействия между российской государственной властью и религиозными организациями на примере процессов реисламизации в Республике Татарстан с иллюстрацией того, как государство контролирует деятельность исламских структур. Отдельное внимание уделяется ситуации разделения мусульманской общины Татарстана на сторонников традиционного татарского ислама и приверженцев глобализационного ислама, характеристике Духовного управления мусульман РТ как официальной исламской организации, призванной служить посредником между проводимой светскими властями политикой и верующими мусульманами. Также представлены различные мнения татарстанского сообщества о влиянии государства на исламские структуры и соблюдении принципа светскости¹.

Реисламизация: движение к религии верующих и инструмент в политике государства

Деприватизация, которая является одним из проявлений постсекулярности и обозначает процесс возвращения явлений религиозности в публичное пространство [4], активно продолжается в России с начала 1990-х гг. Православная церковь смогла в определенной степени восстановить свою публичную роль, однако, как утверждает Б. Тернер, нельзя утверждать, что ее влияние основывается на духовном авторитете. Причина популярности религиозных институтов кроется скорее в понимании религии как части традиционного культурного наследия. При этом российское общество сохраняет светские ценности и остается секулярным [5]. Это является справедливым не только для православной части населения России, но и для остальных конфессий, в частности ислама, особенно в Волжско-Уральском регионе страны. Российские мусульмане воспринимают свою религию во многом как часть этнической культуры и один из маркеров этнонациональной идентичности [6].

В разворачивании процессов религиозного ренессанса участвуют как конфессии и рядовые верующие, так и государство. С начала 1990-х гг., когда

¹ В анализе использованы данные 14 глубинных интервью, записанных автором в 2019 г. с мусульманами в Казани, Набережных Челнах, а также в Азнакаевском и Мамадышском районах РТ. Информантами выступили рядовые верующие и светские лица (7 чел.), имамы (3 чел.), а также несколько экспертов по делам религий и экспертов-исламоведов (4 чел.).

реисламизация в Республике Татарстан шла быстрыми темпами, она сочетала, с одной стороны, реализацию желаний простых верующих и, с другой – движение к религии со стороны власти. Для мусульман мотивация реисламизации была обусловлена потребностью в новой солидарности и поиском духовных ориентиров в сложный период социальной трансформации в ситуации разрушения советской идеологии и растворения моральных основ. Для политических элит ислам был призван служить в качестве значимого ресурса в контексте налаживания отношений с международным сообществом (на мусульманском Востоке) и позиционирования своего особого места среди других российских регионов. Как отмечает Л. Сагитова, это сочетание интересов создает сложную картину смыслов, целей и тактик в конструировании политического дизайна Татарстана и стратегии взаимодействия светских органов власти и религиозных структур [7, с. 314–315].

Реисламизация в Республике Татарстан проявлялась с начала 1990-х гг. через строительство и восстановление храмов, рост числа их прихожан, появление духовных учебных заведений, издание религиозной литературы, увеличение роли духовных лиц в общественной жизни. По данным социологов по РТ, уровень религиозной идентичности среди этнических мусульман достаточно высок: верующими себя уверенно называют около половины татар [8]. Интерес к вере затрагивает различные социальные группы населения: исследователи фиксируют рост исламской идентичности среди людей различного возраста, гендерной принадлежности, с разным уровнем образования, проживающих и в городах, и в сельской местности [8–10]. И все-таки при декларируемой приверженности исламу для большинства татар характерно игнорирование исполнения исламских практик. Достаточно высокий уровень религиозной идентичности сопровождается слабыми переменами в ценностно-нормативной системе.

Государственная власть относится к религии по-своему. Ислам позиционируется ею как «товар», хорошо продающийся на внутреннем и внешнем рынке, а образ «мирного ислама» используется для формулирования современного позитивного, привлекательного имиджа Татарстана. Наряду с этим ислам в глазах региональной власти связан с рисками, формируемыми исламской глобализацией, что может привести к утрате исторически сложившейся татарской мусульманской традиции, внести раскол в умму и привести к появлению мусульманских групп экстремистской направленности [7, с. 317].

Духовное управление мусульман Татарстана как посредник между государством и верующими

Государство взаимодействует с мусульманским сообществом посредством религиозных организаций, головная структура которых представлена Духовным управлением мусульман (ДУМ). Практически каждая область нашей страны, где проживают мусульмане, имеет свое духовное управление. На общероссийском фоне среди региональных исламских структур выделяется ДУМ Республики Татарстан как управление, относящееся к наиболее богатому

региону с исламским компонентом, которое не входит в подчинение ни одного из центральных духовных управлений. Однако, как и многие российские ДУМы (муфтияты), оно создано и контролируется государством. Формально избираемый председатель ДУМ РТ, или муфтий, фактически назначается светскими властями, а сам муфтий осуществляет контроль и руководство на местах, в том числе назначая «настоятелей» мечетей (имам-хатыбов). Приведем цитаты из глубинных интервью с мусульманами для иллюстрации того, как эта ситуация воспринимается членами мусульманской общины (уммы).

Когда-то мы радовались, что государство включило в объекты своей помощи и политики религиозные организации, это вроде способствовало укреплению ислама и росту интереса к вере. Власти помогали строить мечети, организовывать байрамы [праздники], восстанавливать медресе. Но больше внимания религии – и больше контроля. В результате власть вообще все диктует муфтияту. Поэтому там нет ярких популярных в народе имамов, там послушные функционеры теперь (Информант 2, мусульманин, Казань, 2019 г.).

Подконтрольность ДУМ РТ государству отражает общую ситуацию взаимодействия между светской властью и религиозными организациями. Отношения религиозных и государственных структур в России строятся на доминировании последних. Перефразировав слова П. Бурдые, отметим, что религиозные иерархи стремятся внушить и закрепить «схемы восприятия» и действия, которые исходят от политических структур. Церковь и ее иноконфессиональные эквиваленты способствуют сохранению политического строя благодаря своей специфической функции поддержания символического порядка [11, с. 55], они придают легитимность политической системе в ответ на политическую, административную и материальную поддержку со стороны светских властей. Государство выступает патроном, а религиозные организации принимают это как данность и подчиняются, приветствуя политический курс властвующей элиты.

Одним из ярких примеров подчиненности ДУМ Татарстана явились последние выборы председателя Духовного управления мусульман в 2017 г., когда при безальтернативном голосовании Глава республики Р. Минниханов открыто призвал поддержать кандидатуру муфтия, по сути предложенную им самим. Эта практика, ставшая обычной для мусульманского сообщества, по сути, нарушает базовые принципы светского государства, а именно невмешательство во внутренние дела Духовного управления мусульман РТ.

Мусульмане не то, что не сопротивляются, что государство ими напрямую руководит, они воспринимают это как норму. Хваленое мусульманское самоуправление у нас не видели никогда. Последний съезд [мусульман, в апреле 2017 г.] <...> там был Минниханов, и он нахваливал Камиля [Самигуллина, муфтия Татарстана с 2012 г. по настоящее время], рекомендовал, как это у нас называется, его избрать. Конкурента на выборах муфтия не было. Все проголосовали и не увидели в этом давления. Ну, он многих устраивает, потому что это не самостоятельная фигура, споров из-за него минимум (Информант 4, эксперт-исламовед, Казань, 2019 г.).

Исламские лидеры открыто поддерживают светскую власть и рекомендуют имамам через проповеди доносить до верующих основные положения социально-политической повестки дня, от общих фраз одобрения правительства и законодательной власти до необходимости терпимо относиться к трудностям [12; 13]. Подчинение ДУМ РТ государству реализуется через осуществляемые муфтиятом практики, в том числе кадровую политику, озвучиваемые и публикуемые тексты (проповеди, статьи в СМИ) и интервью. В случае споров и разногласий между властью и рядовыми мусульманами официальные исламские лица обычно принимают сторону государственных органов. Примечательно, что большинство мусульман, преимущественно так называемых «номинальных», т.е. не соблюдающих ритуальную религиозную практику, воспринимают это как норму.

Важный контекст, на фоне которого разворачиваются отношения светских и религиозных структур в республике, связан с рисками исламской глобализации. В обстановке опасений, связанных с терроризмом, у государства возникает соблазн более жестко регулировать конфессиональные организации, сообщества верующих и всю религиозную сферу [3, с. 11]. Появление новых религиозных практик и течений, что характерно для постсекулярных процессов, развело мусульман Татарстана на две основные части: приверженцев так называемого татарского ислама и сторонников исламской глобализации. Первые тяготеют к исторической традиции поволжского ислама со своей богословской школой и тесными связями с этнической татарской культурой, вторые предпочитают арабизированную версию ислама, распространившуюся глобально в мусульманском мире. Между этими двумя частями существуют споры и конкуренция, при этом поддержку от ДУМ РТ и государства имеют приверженцы татарского ислама.

Сторонники глобализованного ислама являются последователями идей, популярных в разных концах глобального мусульманского мира, но новых для уммы Татарстана. Эти идеи оцениваются сегодняшними мусульманскими и светскими официальными лицами, некоторыми экспертами и псевдоэкспертами как радикальные, а их сторонники ассоциируются с негативными явлениями в современном мусульманском мире и порой стигматизируются в качестве потенциально опасных и неблагонадежных. С сожалением отметим, что в этой ситуации недопонимания и недоверия, которые присутствуют между двумя сегментами верующих, муфтиятом не уделяется достаточного внимания налаживанию диалога между ними и преодолению подозрительности и противоречий.

После распада СССР, когда люди потянулись в мечети, квалификация наших имамов была на низком уровне, литературы мало. Для развития ислама многого не хватало. Стали приезжать арабские миссионеры, стали помогать, много позитивного от них шло. Но еще с ними приехала другая трактовка ислама, специфическая литература, зато они ехали с деньгами. Государство тогда не обращало на это внимания, а мусульмане смотрели на арабов с восхищением и почитанием. Никто не пытался контролировать этот процесс, а

муфтияту кроме как у арабов деньги брать было неоткуда, поэтому муфтият с арабскими странами дружил. Потом до государства дошло, чем это опасно, оно все взяло под контроль, и теперь от его всевидящего ока никуда не деться (Информант 7, мусульманин, Набережные Челны, 2019 г.).

Рядом экспертов высказываются опасения, что распространение глобализированного ислама может привести к утрате исторически сложившейся теологической традиции татар, внести раскол в умме Татарстана, а также способствовать возникновению мусульманских сообществ экстремистской направленности. Увеличение салафитского влияния, особенно в первое десятилетие нового века, и теракты июля 2012 г. против мусульманских лидеров² воспринимаются властью как серьезная угроза стабильности региона. С этим связано усиление государственного контроля над исламскими общинами и институтами в Татарстане [7, с. 137], что направлено на создание правовых ограничений на пути распространения религиозного экстремизма.

В этой обстановке ДУМ РТ видит одной из основных целей своей деятельности нейтрализацию и профилактику экстремизма. Из возможных способов преодоления радикализации верующих особый акцент сделан на просветительской деятельности, направленной на различные группы исламского сообщества, среди которых особое внимание уделяется молодежи и образовательной работе, прежде всего подготовке квалифицированных имамов [14]. Работа в этих направлениях обозначена государством как наиболее важная задача, поставленная перед Духовным управлением. Для ее реализации помимо прочего ведется деятельность в рамках Совета по исламскому образованию РФ³, а в 2016 году в Татарстане в г. Болгар была создана Болгарская академия⁴ как высшее исламское учебное заведение, призванная возродить и продолжить татарское исламское богословское.

Соблюдается ли принцип светскости в ситуации вызовов глобального ислама?

Место религии в российском обществе имеет правовое регулирование и основывается на Конституции, где прописано, что РФ является светским государством. Это подразумевает, что религия отделена от государства, и они не вмешиваются в дела друг друга. При сотрудничестве с религиозными

² Покушение на муфтия Татарстана И. Фаизова и убийство бывшего заместителя муфтия В. Якубова в июле 2012 г. в Казани.

³ Совет по исламскому образованию РФ (URL: <http://islamobr.ru/>), в который входят более 30 крупнейших исламских вузов и медресе, создан в 2010 г. В его задачи входит создание единого мусульманского образовательного пространства, профилактика распространения экстремистских и радикальных идей среди молодежи. См., напр.: Совет по исламскому образованию России начинает новый виток деятельности // Новости ДУМ РТ. 2019. 20 августа. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_22685.html (дата обращения: 20.07.2020).

⁴ В 2016 г. была создана Болгарская исламская академия – научно-богословский и образовательный центр всероссийского значения, учрежденный ведущими мусульманскими организациями России (ЦДУМ России, ДУМ Российской Федерации, ДУМ Республики Татарстан). URL: <http://bolgar.academy> (дата обращения: 20.07.2020).

организациями официальные светские структуры играют ведущую роль. Однако пристальный контроль со стороны властей над религиозной сферой вызывает вопросы относительно светского характера российского государства и его нейтральной позиции по отношению к различным конфессиям. Подобные сомнения высказываются не только экспертами по делам религий, но и на уровне общественного мнения.

В Татарстане присутствуют различные оценки взаимоотношений светских и религиозных организаций. Для их изучения нами были проанализированы высказывания как верующих, так и представителей секулярного сегмента республики. Одна часть жителей республики не может согласиться с доминированием государства на исламском поле республики. Они усматривают нарушение Конституции во вмешательстве властных структур в решение внутримусульманских дел и излишнем контроле государства, а также обвиняют ДУМ РТ за приспособленчество, отсутствие независимой позиции и игнорирование интересов мусульман.

Другая часть общества высказывает одобрение политике государства по отношению к религии. Приведем два аспекта, с которыми связана поддержка официальной стратегии в государственно-конфессиональных взаимодействиях. Первый касается восприятия ислама как неконтролируемой угрозы, формы социального и политического протеста, вплоть до возрождения сепаратистских настроений [15, с. 627]. В этом случае приветствуется контроль властей над ситуацией внутри ислама и утверждается необходимость продолжения политики предотвращения любых экстремистских проявлений. Приведем цитату из разговора с русским информантом, называющим себя неверующим.

Им волю дай, они делов наворотят [информант продолжает свои рассуждения о так называемых «ваххабитах»]. *Примеры мы видели и на юге России, и в среднеазиатских республиках, и дальше за рубежом. Когда ослабляется государственный контроль, ситуацию в свои руки быстро стараются взять исламские группировки. В Татарстане нельзя даже близко такого допустить, здесь не только татары живут, да и татары – народ преимущественно светский и уж точно от шарията далекий. Но есть и такие, кто хочет жить в мусульманском окружении по своим правилам, они не хотят соприкасаться с нами* [со светским обществом и государством]. *<...> Наша надежда на то, что государство будет продолжать за ними наблюдать, а в случае чего – нейтрализовывать* (Информант 11, светский, русский, Казань, 2019 г.).

Большое значение имела деятельность, направленная на снижение влияния на умму и муфтият выходцев из арабских стран, которые несли идеи, не всегда сочетающиеся с привычной для татар жизнью в светском контексте. Это влияние из-за рубежа расценивалось некоторыми мусульманами, духовными исламскими лидерами и в особенности силовыми структурами республики как нежелательное и даже опасное. Поэтому снижение числа арабов в мечетях Татарстана воспринимается в качестве позитивного изменения внутреннего исламского контекста.

Второй аспект одобрения государственной политики относится к признанию того, что влияние светских органов привело к прекращению конфликтов внутри Духовного управления мусульман и более слаженной работе.

Отчасти, хорошо, что государство контролирует то, что происходит с исламом. Конечно, есть перегибы, есть необдуманные шаги, многое делается топорно, но в целом это нормально сейчас. Скандалы в муфтияте прекратились. Ограничить присутствие у нас арабских проповедников все-таки было необходимо (Информант 5, имам, Азнакаевский район РТ, 2019 г.).

Установку на невмешательство государства в дела религии сегодня можно оценить как формальную установку, не поддерживаемую практикой, поскольку роль светских официальных структур в жизни мусульманских общин значительна. Это касается не только административной и политической поддержки от государственных органов. В ситуации сложного экономического положения религиозных организаций огромную роль играет опосредованное материальное содействие со стороны властей. Если в 1990-е и начале 2000-х гг. благотворительность оказывалась зарубежными спонсорами, то после вытеснения из России иностранных фондов этот источник иссяк. Несмотря на относительно благополучный материальный статус жителей Татарстана на общем российском фоне, благотворительная и спонсорская помощь предпринимателей-мусульман не служит серьезной экономической поддержкой для исламских общин. Единственным стабильным источником средств может быть покровительство государства и местных администраций [3, с. 94].

При звучащих обвинениях в нарушении властями принципа светскости необходимо признать, что государство вынуждено стремиться к балансу интересов религиозных и секулярных акторов и призывает не политизировать сложные вопросы государственно-конфессиональных отношений. Примерами могут служить недавний конфликт в Екатеринбурге в 2019 г. по вопросу строительства православного собора Святой Екатерины на месте сквера⁵, активные дискуссии в Санкт-Петербурге в 2017 г. о возможной передаче Исаакиевского собора в ведение РПЦ⁶, споры о строительстве мечетей в ряде городов. Эти случаи демонстрируют необходимость учитывать мнение различных групп граждан и пересматривать предварительные соглашения между государственными и религиозными институтами [15, с. 267]. Светским властям приходится принимать во внимание интересы неверующей части населения и верующих других конфессий, особенно в острых спорных ситуациях.

Заключение

Современные процессы реисламизации как одно из проявлений постсекулярной тенденции реализуются на уровне частных практик, выходящих из

⁵ Дума Екатеринбурга окончательно запретила строительство храма в сквере // Интерфакс. 2019. 19 ноября. URL: <https://www.interfax.ru/russia/684655> (дата обращения: 15.07.2020).

⁶ «Никакая передача не нужна»: петербуржцы отстояли Исаакий // Газета.ру. 2019. 29 марта. URL: <https://www.gazeta.ru/social/2019/03/29/12272342.shtml> (дата обращения: 15.07.2020).

частной сферы в область общественного пространства, и на уровне государства, которое использует религию в качестве инструмента для продвижения своей политики и укрепления символического капитала. За прошедшие 30 лет между государством и исламом сложились тесные взаимоотношения, которые характеризуются прежде всего тем, что государство доминирует, а исламские структуры играют подчиненную роль, являясь символическим ретранслятором политики властей, обменивая это на административную и экономическую поддержку. Политическим элитам Татарстана ислам необходим как важный ресурс для налаживания политических и экономических отношений на российском и международном уровнях.

Однако в то же время ислам в глазах региональной и федеральной власти ассоциируется с рисками, за которыми может стоять угроза появления групп экстремистской направленности и потеря стабильности в мусульманском сообществе и в республике в целом. Опасения, связанные с радикализацией и терроризмом, побуждают государство усилить контроль за религиозной сферой.

Проникновение на территорию России, и в частности в Татарстан, новых исламских направлений стимулировало появление сторонников исламской глобализации, в том числе приверженцев так называемого «чистого ислама», которые наряду с последователями традиционного для Поволжья «татарского» ислама, связанного с этнической культурой татар, составляют два основных лагеря мусульманского сообщества республики. Между этими двумя частями мусульманской уммы республики существуют споры и недопонимания. Важно отметить, что сторонники глобализованного (другое определение – арабизированного) ислама порой ассоциируются у мусульманских и светских акторов с негативными явлениями радикализации в современном мусульманском мире. В этой обстановке перед ДУМ РТ стоит важная государственная задача профилактики экстремизма. Для этого организована работа с молодежью, обучающие программы для исламских духовных лиц, другие виды деятельности, направленные на просвещение мусульман.

Среди жителей Татарстана присутствуют различные оценки взаимодействия светских властей и религиозных общин. Одни не могут согласиться с преобладанием государства на исламском поле республики, другие высказывают одобрение политике государства по отношению к религии, что связано с имиджем ислама как потенциальной неконтролируемой угрозы. Сложности в соблюдении принципа светского государства связываются некоторыми наблюдателями в том числе с необходимостью проведения антиэкстремистской политики.

В ситуации разброса мнений верующих мусульман, наличия мусульманского «официального мейнстрима» и «инакомыслящих», а также активной противоекстремистской политики государства одна из важнейших задач муфтията – быть буфером между светскими властями и исламским сообществом. К сожалению, нельзя утверждать, что ДУМ успешно справляется с этим запросом. Многие члены мусульманского сообщества солидарны в том, что муфтият подчиняется государству и слабо реагирует на запросы рядовых мусульман, которые представляют в реальности мозаичную картину. Вероятно,

иначе крайне сложно легитимно функционировать в условиях существующего политического поля России, и Духовное управление платит за это недостаточно высоким уровнем авторитета среди практикующих мусульман – особенно среди той части верующих, которая активно включена в исламскую ритуальную практику и жизнь уммы. Процессы реисламизации сопровождаются обособленностью и недопониманием между верующими и неверующими, между представителями разных групп мусульман – сторонниками традиционного татарского ислама и глобализованного ислама. В этой непростой обстановке недостаточно внимания уделяется налаживанию диалога между ними и преодолению взаимной подозрительности и противоречий.

Библиографический список

- [1] *Habermas J.* Notes in Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*. 2008. Vol. 25. P. 17–29.
- [2] *Узланер Д.* Картография постсекулярного // *Отечественные записки*. 2013. № 1 (52). С. 175–192.
- [3] *Религия и радикализм в постсекулярном мире / под ред. Е.И. Филипповой и Ж. Радвани.* М.: ИЭА им. Р.Р. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком, 2017. 236 с.
- [4] *Casanova J.* Public Religions Revisited // *De Vries H.* (ed.) *Religion: Beyond the Concept*. New York, NY: Fordham University Press; 2008. P. 101–119.
- [5] *Тернер Б.* Религия в постсекулярном обществе // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012. № 2. С. 21–51.
- [6] *Мчедлова М.М.* Религиозная ситуация в России и в ее регионах // *Этническое и религиозное многообразие России / под ред. В.А. Тишкова, В.В. Степанова.* М.: ИЭА РАН, 2018. С. 161–190.
- [7] *Сагитова Л.В.* Ислам в конструировании регионального политического дизайна современного Татарстана // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 2018. Т. 20. № 3. Р. 313–322. doi: 10.22363/2313-1438-2018-20-3-313-322.
- [8] *Гузельбаева Г. Я.* Постсекулярные тенденции у татар в начале XXI века // *Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2014. Т. 156. Кн. 6. С. 212–219.
- [9] *Косач Г.* Татарстан: религия и национальность в массовом сознании // *Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана.* М.; СПб.: Летний сад, 2007. С. 341–395.
- [10] *Фурман Д., Каарияйнен К., Карпов В.* Религиозность в России в 90-е гг. XX – начале XXI в. // *Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие: религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана.* М.; СПб.: Летний сад, 2007. С. 6–86.
- [11] *Бурдые П.* Генезис и структура поля религии / *Бурдые П.* Социальное пространство: поля и практики / пер. с фр.; сост., общ. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2005. С. 7–74.
- [12] *Набиев Р.А.* Власть и религиозное возрождение. Казань: Издательство Казанского федерального университета, 2014.
- [13] *Хабутдинов А.Ю.* Развитие мусульманской общины Татарстана в 2018–2019 гг. // *Ислам в современном мире*. 2019. № 15 (4). С. 155–171. doi: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-155-172.
- [14] *Ахунов А.М.* Роль религиозного фактора в становлении системы религиозного образования в постсоветском Татарстане: проблемы и пути их преодоления // *Ислам в современном мире*. 2016. № 3. Т 12. С. 179–188. doi: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-179-188.
- [15] *Почта Ю.М.* Религия и политика на постсоветском пространстве (на примере мусульманского фактора) // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 2019. Т. 21. № 4. С. 620–632. doi: 10.22363/2313-1438-2019-21-4-620-632.

References

- [1] Habermas J. Notes in Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*. 2008; 25: 17–29.
- [2] Uzlaner D. Cartography of the postsecular. *Otechestvennye zapiski*. 2013; 1 (52): 175–192 (In Russ.).
- [3] Filippova E.I., Radvani Zh. (eds.). *Religions and Radicalism in the Post Secular World*. M.: Institut etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaya RAN, Goryachaya liniya – Telekom; 2017 (In Russ.).
- [4] Casanova J. Public Religions Revisited. In: de Vries H. (ed.). *Religion: Beyond the Concept*. New York, NY: Fordham University Press; 2008. p. 101–119.
- [5] Terner B. Religion in Post-secular Society. *State, Religion and Church*. 2012; 2: 21–51 (In Russ.).
- [6] Mchedlova M.M. Religious Situation in Russia and Its Regions. In: Tishkov V.A., Stepanov V.V. (eds.). *Ethnic and Religious Diversity in Russia*. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences; 2018. p. 161–190 (In Russ.).
- [7] Sagitova L.V. Islam in the Construction of the Regional Political Design of Contemporary Tatarstan. *RUDN Journal of Political Science*. 2018; 20 (3): 313–322 (In Russ.). doi: 10.22363/2313-1438-2018-20-3-313-322.
- [8] Guzelbaeva G.Ya. Post Secular Trends among Tatars at the Beginning of the XXIst Century. *Proceedings of Kazan University. Humanities Series*. 2014; 156 (6): 212–219 (In Russ.).
- [9] Kosach G. Tatarstan: Religion and Nationality in the Mass Consciousness. In: Kaariaynen K., Furman D. (eds.). *New Churches, Old Believers – Old Churches, New Believers: Religion in Post-Soviet Russia*. Moscow; Saint Petersburg: Letniy sad; 2007. p. 341–395 (In Russ.).
- [10] Furman D., Kaariainen K., Karpov V. Religiosity in Russia in the 1990s – the beginning of the XXIst century. In: Kaariaynen K., Furman D. (eds.). *New Churches, Old Believers – Old Churches, New Believers: Religion in PostSoviet Russia*. Moscow; Saint Petersburg: Letniy sad; 2007. p. 6–86 (In Russ.).
- [11] Bourdieu P. Genesis and Structure of the Religious Field. In: Bourdieu P. *Social Space: Fields and Practices*. Saint Petersburg, Aleteya Publ.; Moscow, Institut eksperimentalnoy sotsiologii; 2005 (In Russ.).
- [12] Nabiev R.A. *Power and Religious Revival*. Kazan: Kazan University Publishing House; 2014 (In Russ.).
- [13] Khabutdinov A.Y. The Development of Muslim Community (Ummah) of the Republic of Tatarstan in Late 2018–2019. *Islam in the Modern World*. 2019; 15 (4): 155–172 (In Russ.). doi: 10.22311/2074-1529-2019-15-4-155-172.
- [14] Akhunov A.M. Foreign Factor in the Formation the System of Religious Education in Post-Soviet Tatarstan: Problems and Ways of Overcoming Them. *Islam in the Modern World*. 2016; 12 (3): 179–188 (In Russ.). doi: 10.22311/2074-1529-2016-12-3-179-188.
- [15] Pochta Yu.M. Religion and Politics in the Post-Soviet Russia (Example of Islam). *RUDN Journal of Political Science*. 2019; 21 (4): 620–632 (In Russ.). doi: 10.22363/2313-1438-2019-21-4-620-632.

Информация об авторе:

Гузель Яхиевна Гузельбаева – кандидат социологических наук, доцент кафедры общей и этнической социологии Казанского федерального университета (ORCID ID: 0000-0002-9123-1124) (e-mail: Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru).

Information about the author:

Guzel Ya. Guzelbaeva – PhD in Sociology (Candidate of Science in Sociology), Department of General and Ethnic Sociology, Kazan Federal University (ORCID ID: 0000-0002-9123-1124) (e-mail: Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru).

ВЫЗОВЫ ИСЛАМСКОГО МИРА CHALLENGES OF THE ISLAMIC WORLD

DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-690-712

Научная статья / Research article

Трансформация феномена радикального ислама в условиях постиндустриального общества

С.В. Демиденко, А.А. Кутузова

Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ
Российская Федерация, 119571, Москва, проспект Вернадского, 82
demidenko-sv@ranepa.ru, kutuzova-aa@ranepa.ru

Аннотация. В постиндустриальном обществе радикальный ислам претерпел значительные эволюционные изменения, способствовавшие его трансформации из идеологии религиозной в политическую. Ключевым элементом обновленной доктрины стала идея создания мирового исламского государства, халифата. А средством – глобальный джихад. Статья посвящена исследованию нового этапа в истории феномена исламского радикализма, сформировавшегося за пределами мусульманского мира, где он приобрел черты специфической субкультуры. Увлеченность идеей мирового джихада набирает популярность среди молодых мусульман Европы, США и Юго-Восточной Азии. Разнообразные культурные проявления исламизма, объединенные термином «jihadi-cool», формируют привлекательный образ салафита-джихадиста через особую манеру одежды, специфические направления в музыке (джихад-рэп и джихад-рок) и т.д. Представители этой субкультуры нередко присоединяются к террористическим организациям, распространяют радикальные идеи в молодежной среде, привлекают новых сторонников. В качестве одной из важнейших причин радикализации мусульман в Европе и Америке рассматривается комплекс социально-экономических и культурных предпосылок, порожденных политикой западных стран в отношении государств Ближнего Востока и местных мусульманских диаспор. В рамках настоящего исследования проведен историко-генетический анализ эволюционных трансформаций исламского радикализма. Статистический метод позволил отследить динамику количества террористических актов в ЕС и США. Контент-анализ использован в статье для изучения музыкальных композиций в стиле джихад-рэп. Оценка взаимосвязи популярности данных музыкальных произведений и общей заинтересованности идеологией джихада проведена на основании анализа статистики поисковых запросов. Для изучения взаимозависимости между принадлежностью к джихадистской субкультуре и вступлением в радикальные исламские организации использован биографический метод. Результаты исследования показывают, во-первых, высокую адаптивность исламского радикализма к изменяющимся условиям глобального мира, во-вторых, позволяют говорить о специфической эволюции явления, постепенно преодолевающего межконфессиональные разногласия, и в-третьих, констатируют все более широкое распространение деструктивной доктрины на пространствах Европы, США, Южной и Юго-Восточной

© Демиденко С.В., Кутузова А.А., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Азии. Все сказанное выше позволяет говорить об исламском радикализме не как о феномене локальном, а как об угрозе глобальной политической стабильности.

Ключевые слова: политический ислам, политический салафизм, исламизм постиндустриального общества, халифат, джихад, радикализация ислама, jihadi-cool

История статьи: Поступила в редакцию 01.07.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: *Демиденко С.В., Кутузова А.А.* Трансформация феномена радикального ислама в условиях постиндустриального общества // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 690–712. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-690-712

The Transformation of Radical Islam in a Post-Industrial Society

Sergey V. Demidenko, Anastasia A. Kutuzova

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
82, Vernadskogo prospect, Moscow, 119571, Russian Federation
demidenko-sv@ranepa.ru, kutuzova-aa@ranepa.ru

Abstract. In a post-industrial society, radical Islam has undergone significant evolutionary changes, that contributed to its transformation from a religious ideology to a political one. The key element of the updated doctrine was the idea of creating a world Islamic state – caliphate – through global jihad. This article explores a new stage in the history of the phenomenon of Islamic radicalism, which has developed outside the Muslim world, where it has acquired features of a specific subculture. Global jihad is gaining popularity among young Muslims in Europe, the US, and Southeast Asia. A variety of cultural manifestations of Islamism, united by the term «jihadi-cool», form an attractive image of a Salafist-jihadists through a special manner of clothing, new types of music (jihad rap and jihad rock), etc. Members of this subculture tend to join terrorist organizations, spread radical ideas among young people and attract new supporters. One of the most important causes of the radicalization of Muslims in Europe and the Americas is considered to be the complex socio-economic and cultural preconditions created by Western policies towards the States of the Middle East and the local Muslim diaspora. As part of the research, a historical-genetic analysis of the evolutionary transformations of Islamic radicalism has been conducted. The statistical method has been used to track the number of terrorist acts in the EU and the USA. Content analysis has been applied in the article in order to examine lyrics of jihad-rap musical compositions. The interdependence of jihad-rap popularity and the general interest in the ideology of jihad has been assessed based on the analysis of statistics of search queries. Biographical methods have been used to study the relationship between belonging to a jihadist subculture and joining radical Islamic organizations. The results of the study demonstrate, first of all, the high adaptability of Islamic radicalism to the changing conditions of the global world. Secondly, they indicate the specific evolution of a phenomenon that gradually overcomes sectarian differences. And third, they note increasing prevalence of this destructive doctrine in Europe, USA, South and Southeast Asia. All the results confirm that Islamic radicalism is not a local phenomenon, but a real threat to global political stability.

Keywords: political Islam, political Salafism, Islamism of a post-industrial society, caliphate, jihad, radicalization of Islam, jihadi-cool

Article history: Submitted on 01.07.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Demidenko S.V., Kutuzova A.A. The Transformation of Radical Islam in a Post-Industrial Society. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 690–712. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-690-712

Введение: что такое политический салафизм?

В статье речь пойдет о феномене, который принято отождествлять исключительно с варварством, агрессией и воинствующим клерикализмом. Именно таким образом, как рудимент средневековой дикости, радикальный ислам воспринимался и воспринимается значительной частью мирового сообщества. Однако в середине второй декады XXI века вдруг выяснилось, что исламизм не только не уничтожен напором современной информационной цивилизации, но и приобрел новые формы. Фактически стало возможным говорить о высокой адаптивности радикального ислама к реалиям изменяющегося мира.

Необходимо подчеркнуть, что данный текст носит исключительно вводный характер. Работа призвана лишь обозначить проблему, показать ее научную значимость и политическую актуальность. Считать вопрос трансформации радикального ислама в условиях глобального общества полностью исследованным в рамках одной статьи невозможно.

В корне неверно ставить знак равенства между исламизмом и исключительно терроризмом. Агрессивность, безжалостность, презрение к своей и чужой жизням теперь не являются главным отличительным признаком идеологии радикального ислама. Сегодняшний радикальный ислам перерос формат маргинального религиозного течения, отождествившегося до недавнего времени с ханбалитским мазхабом, приобретя черты протестной контркультуры. Параллельно с этим произошел процесс частичного выхолащивания религиозного момента в пользу момента политического.

Ранее поборники радикального ислама выступали в первую очередь за чистоту веры, избавление ее от всех вредных нововведений – «бид». Для них были характерны религиозный пуризм, бытовая аскеза и высочайшая степень непримиримости по отношению к любым формам политического или идейного соглашательства. В этой связи показательна зарисовка из жизни Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба, которую приводит в своей книге «История Саудовского Аравии» выдающийся советский арабист А.М. Васильев. Однажды брат Мухаммеда Ибн Абд аль-Ваххаба Сулейман спросил его, сколько существует столпов ислама. И когда Мухаммед ответил «пять», брат сказал: «Ты сделал шесть. Шестой – кто не последовал за тобой, тот не мусульманин» [1]. То есть радикалы так называемого «ваххабитского» призыва позиционировали себя как некий эталон. Ему надлежало либо соответствовать, либо оказаться в числе их врагов. Это, с одной стороны, было силой исламистов, поскольку своим образом мысли и действиями они давали адептам пример отваги и беззаветности, а с другой – их слабостью, так как через непримиримость и идейную бескомпромиссность теряли потенциальных союзников (характерные примеры – Алжир периода гражданской войны и конфликт ИГИЛ и «Джабхат ан-Нусры»¹).

¹ Запрещены в РФ.

Важным представляется вопрос о том, что в принципе считать радикальным исламом. Здесь необходимо различать две ипостаси явления – религиозную и политическую. Как одно, так и второе принято обозначать термином «салафизм».

С точки зрения традиционного богословия к салафитам (от слова «салаф» – предки) относятся все, кто призывает ориентироваться на образ жизни первых мусульман. Таковыми считают многих поборников таклида², видных факихов и мухадисов – Ибн Ханбала, Аш-Шафию, Ибн Таймийю и уже упоминавшегося Ибн Ваххаба. До начала XX века этот термин не имел никаких иных коннотаций кроме сугубо религиозной окраски. Даже движение аравийских ваххабитов не относили в полной мере к движениям политическим (несмотря на свою агрессивность, они не ставили четко артикулированных политических задач).

Принципиально ситуация начала меняться в момент нарастания в Западной Азии антиколониального движения. По всей территории арабского мира, находившегося на тот момент либо под европейским, либо под османским владычеством, произошел подъем национального самосознания. Возникают первые споры о характере и сущности будущего (или, как показало время, будущих) арабского государства. Внутри это массовое движение разделялось на группы и течения различной идейной направленности. Но все они без исключения были объединены религией (ни коммунисты, ни социалисты, ни условные исламские либералы не ставили под сомнение постулат о религиозных основах своих убеждений). В каком-то смысле начали сбываться мечты основоположника панисламизма Джамала Ад-Дина аль-Афгани (1838–1897 гг.), предлагавшего объединить в рамках одной доктрины западные идеи технического прогресса и исламские духовные основы.

До определенного момента и исламисты, и националисты действовали сообща. Борьба против общего врага снижала накал внутренних противоречий. Как известно, движущими силами египетской революции 1952 года были и «либералы» из партии «Вафд», и военные-насеристы, и «Братья-мусульмане» (организация запрещена в РФ). О последней организации необходимо сказать несколько слов. Как представляется, именно «Братья», появившиеся на исторической сцене в 1928 году, стали первой организацией, имевшей и религиозную, и политическую повестки. Их борьба сначала против королевского режима, а потом против социалистов привела к идейной трансформации движения, которое из сугубо патриотического с религиозным уклоном с течением времени превратилось в классическую оппозиционную организацию.

Внутри салафизма как такового начало выделяться течение, которое мы с определенной долей условности можем обозначить как салафизм политический.

Серьезное влияние на идеологию «Братьев» оказал Сеид Кутб (1906–1966 гг.), теоретически обосновавший необходимость использования джихада (в виде так называемого «джихада меча»). При нем же окончательно оформились и ключевые признаки движения, которые позволяют нам

² Таклид – следование в разработке вопросов фикха какому-либо крупному авторитету.

причислять его к исламистским («салафитским») именно в политическом смысле слова. Главный из них – борьба за создание глобального халифата (принцип халифата является составной частью Усул ад-Дин – корней веры – пяти главных догматов ислама; не путать с пятью столпами ислама) – государства всеобщей социальной гармонии, достигнутой за счет преобразования мира на нравственных основах исламской догматики.

Определенную роль здесь играла и идеологическая доктрина «трех земель», согласно которой весь мир делился на три зоны – Дар аль-Ислам («земля мусульман», халифат), Дар аль-Харб («земля войны» – территории, где не соблюдаются законы шариата, и в отношении которых надо осуществлять джихад) и Дар ас-Сулх («земля договора», где неверным дается десятилетнее перемирие для перехода в истинную веру). Превращение всего мира в Дар аль-Ислам является высшей целью мусульманских радикалов.

Лучше всего идеологию движения отразил создатель «Братьев-мусульман» Хасан Ахмед аль-Банна, заявивший: «Сущность ислама – доминировать, а не быть подчиненным, обратить в его законы все нации, и расширить его власть на всю планету!» [2: 56].

Следом за «Братьями», которые постепенно стали частью политического ландшафта Египта, начали появляться другие течения и движения, ставившие себе цель «освободить» мусульман от ига «иудеев и крестоносцев»³.

До определенного момента мировые СМИ и спецслужбы не обращали на них должного внимания, считая явление региональным и сугубо маргинальным (до начала 1990-х гг. ближневосточный радикализм ассоциировался в первую очередь с деятельностью палестинских экстремистов). Перелом наступил в Афганистане. Сначала в борьбе против советских войск, а после – против моджахедов Северного Альянса сложился первый стабильный экстремистский альянс, объединивший радикалов из Афганистана, Пакистана, Египта, Саудовской Аравии, Иордании, Ливии. Осевой структурой альянса стала организация, известная под двумя названиями – «Мактаб аль-Кадимат» (основатель Абдулла Аззам, убит в 1989 году) и «Аль-Каида»⁴. В 1998 г. лидеры организации Усама бен Ладен и Айман аз-Завахири инициировали создание «Международного исламского фронта джихада против евреев и крестоносцев», в который, помимо лидеров «Аль-Каиды», вступили Абу Ясир Ахмад Таха – глава «Египетской исламской группы» (организация запрещена в РФ), Шаир Мир-Хамза – секретарь «Джамаат уль-Улемма» (Пакистан) и Фазлур Рахман – эмир «Джихадистского движения в Бангладеш».

Политическая программа движения была сформулирована в виде фетвы (суждения по религиозному вопросу), ключевым пунктом которой стал тезис о борьбе против армий крестоносцев, распространяющихся «...как саранча, пожирающая его богатства [мусульманского мира] и истребляющая его

³ Bin Laden U. S., al-Zawahiri A., Taha Y. R., Hamzah S. M., Rahnamn F. World Islamic Front Statement: Jihad against Jews and Crusaders // Federation of American Scientists. URL: <https://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm> (accessed: 10.06.2020).

⁴ Запрещена в РФ.

плантации... нападают на мусульман, как голодные люди, сражающиеся за последнюю тарелку с едой». Под крестоносцами создатели документа имели в виду в первую очередь США. Американцев можно и нужно убивать. Причем как военных, так и гражданских. На смену врагу советскому пришел враг новый – мировой империализм в лице Вашингтона и его регионального союзника Израиля⁵.

Апофеозом «борьбы» У. бен Ладена и А. аз-Завахири стали террористические атаки на Всемирный торговый центр. После 11 сентября 2001 г. опасность, исходящая от новой генерации исламских радикалов, стала очевидной для всех государств коллективного Запада (к ним мы относим в данном случае и Россию как давнего, «природного», врага исламистов). Их следы вдруг обнаружились в Европе, России, Южной и Юго-Восточной Азии. Глобальные претензии радикалов начали просматриваться со всей отчетливостью. Весь мир вдруг оказался ареной, пригодной для их деятельности. Вопрос религии и культуры воспринимался экстремистами как вторичный. Рано или поздно все государства планеты должны были быть объединены границами мирового халифата.

Ответом Запада стала военная агрессия. Вторжения в Афганистан и Ирак, однако, не привели к разгрому исламистов. Напротив, они сплотились и вывели свою деятельность на качественно новый уровень. Появление таких организаций, как «Джамаат Таухид валь-Джихад», а позже и ИГИЛ, поставили на грань полного разрушения всю систему международных отношений в регионе Ближнего Востока.

Формирование мусульманской диаспоры Европы

Возвышение ИГИЛ и ее сателлитов в виде ливийских боевых групп, движений «Аш-Шабаб» и «Боко Харам» спровоцировало массовую миграцию населения с Ближнего Востока и из Африки. В этой связи радиальный ислам, без преувеличения, стал приобретать черты глобального деструктивного феномена.

Важно отметить, что исламизм постепенно распространился на территориях, которые долгое время считались для него если не враждебными, то мало подходящими с культурной и идеологической точек зрения. В первую очередь в Европе, США, а также в государствах Юго-Восточной Азии. И этой опасности долгое время не придавали особенного значения, пока в период с 2015 по 2018 г. по Старому Свету и Соединенным Штатам не прокатилась волна террористических актов. Для населения Запада шоком стало открытие, что экстремисты живут не в далеких заморских странах, а по соседству с ними – в той же стране, в том же городе, на той же улице. Как и в случае с бен Ладеном и «Аль-Каидой», осознание проблемы пришло неожиданно. А опасность стала масштабной и вполне реальной.

⁵ Bin Laden U.S., al-Zawahiri A., Taha Y.R., Hamzah S.M., Rahnamn F. World Islamic Front Statement: Jihad against Jews and Crusaders // Federation of American Scientists. URL: <https://fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm> (accessed: 10.06.2020).

Долгое время мусульманское население Европы росло. Росло оно при этом активно, но не очень заметно. Согласно данным Исследовательского центра Пью, к 2010 г. численность мусульман в Старом Свете составляла 19 млн 520 тысяч человек⁶. Сюда относились и местные, европейские, мусульмане из Албании и Боснии, и мигранты из стран Магриба, и турецко-курдская община Германии.

Долгое время европейские страны, имевшие когда-то колонии на Ближнем Востоке, в Африке и Южной Азии, пытались сохранить влияние на этих территориях. Они охотно принимали на обучение местную молодежь, выдавали рабочие визы, активно контактировали с местной элитой. Подобная политическая линия была характерна, в первую очередь, для Великобритании и Франции. Объяснялась она, во-первых, желанием вырвать бывшие колонии из сферы интересов СССР (не будем забывать, что в 1955 г. именно под эгидой Лондона Ираком, Ираном, Турцией и Пакистаном был подписан Багдадский пакт – СЕНТО), во-вторых, превратить их в рынки сбыта промышленной продукции, производимой западными корпорациями, и в-третьих, необходимостью бороться с демографическим кризисом, охватившим послевоенную Европу – развивающаяся экономика остро нуждалась в рабочих руках.

Несколько по-иному обстояло дело с Германией. Страна не имела обширных колоний ни до, ни после Первой мировой войны. Однако экономический бум конца 1950-х гг. поставил и перед ней необходимость решать демографическую проблему. Выход был найден в 1961 г., когда между Берлином и Анкарой было подписано соглашение о найме турецких рабочих. Позже аналогичные соглашения последовали с Марокко (1963 г.) и Тунисом (1965 г.) [3]. Так начали складываться многочисленные мусульманские диаспоры Европы. Постепенное снятие пограничных и иных межгосударственных ограничений, являвшихся частью плана по созданию единой Европы, поощряло мусульман к активному перемещению уже внутри континента. Из-за рубежа продолжался хотя и не очень значительный, но все-таки заметный приток беженцев. В результате к началу 2000-х гг. процент мусульманского населения трех ведущих стран ЕС составлял 10% от общего числа жителей во Франции, 5,5% – в Германии, 4% – в Великобритании [4].

До начала XXI в. европейские мусульмане были не вполне органичной, но все-таки частью местных сообществ. Они работали, учились, проводили досуг рядом с коренными европейцами. Религиозность также была не на высоте. Многие исследователи отмечают факт роста увлеченностью религией во втором, а то и в третьем поколении переселенцев из Азии и Африки [5]. Более того, иммигранты второго и третьего поколения в большей степени склонны к радикализации [6].

Так, среди исполнителей и организаторов наиболее громких террористических атак в европейских странах, совершенных в период с 2005 г.,

⁶ Europe's Growing Muslim Population // Pew Research Center. URL: <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (accessed: 21.06.2020).

большинство было организовано беженцами второго поколения: из восемнадцати – десять. Еще в одном случае – в 2017 г. на Лондонском мосту – действовала смешанная группа из представителей первого и второго поколений (табл. 1). В США показатели примерно аналогичны. Из десяти крупнейших атак в период с 2002 по 2019 г. пять совершено мигрантами второго поколения, включая инцидент на Бостонском марафоне 2013 г. (табл. 2).

Таблица 1 / Table 1

**Личности исламских экстремистов, совершивших теракты в Европе (2005–2019 гг.) /
Personalities of Islamic extremists who committed terrorist attacks in Europe (2005–2019)**

Страна / Country	Террористический акт / Terrorist attack	Организатор (исполнитель) / Organizer (perpetrator)	Возраст / Age	Мигрант “X” поко- ления / “X” gener- ation mi- grant	Проживание в стране (регионе) тер- ракта / Living in the country (region) of the terrorist attack	Террорист. организация / Terrorist organization
Велико- британия (ВБ)	Взрывы в метро Лондона (7/7) – 07.07.2005	Мохаммед Сидик Хан	30	2	С рождения (ВБ)	Аль- Каида
		Шехзад Танвир	22	2	С рождения (ВБ)	Аль- Каида
		Жермен Морис Линдси	19	2*	С 1990 г. (5 лет)	ИГИЛ
		Хасиб Хусейн	18	2	С рождения (ВБ)	ИГИЛ
Франция	Теракт в еврейской школе, Тулуза – 09.03.2012	Мухаммед Мерах	23	2	С рождения (Франция)	ИГИЛ
Бельгия	Стрельба в Еврей- ском музее Бельгии – 24.05.2014	Мехди Немуш	29	2	С рождения (Франция)	ИГИЛ
Франция	Стрельба редакции Шарли Хебдо – 07.01.2015	Саид Кушани	34	2	С рождения (Франция)	ИГИЛ
		Шериф Кушани	32	2	С рождения (Франция)	ИГИЛ
Франция	Атаки в Париже – 13.11.2015	Салах Абдеслам	26	2	С рождения (Бельгия)	ИГИЛ
		Абдельхамид Абаауд	28	2	С рождения (Бельгия)	ИГИЛ
Бельгия	Теракты в Брюсселе – 22.03.2016	Наджим Лаашрауи	24	2*	С детства (Бельгия)	ИГИЛ
		Ибрахим Эль Бакрауи	29	2	С рождения (Бельгия)	ИГИЛ
		Халид Эль Бакрауи	27	2	С рождения (Бельгия)	ИГИЛ
Франция	Теракт в Ницце – 14.07.2016	Мухаммед Лахуаедж Булель	31	1	В 2005 г. переезжает во Францию (20 лет)	ИГИЛ
Германия	Взрыв в Ансбахе – 24.07.2016	Мохаммад Далиил	27	1	Беженец из Алеппо, 2013	ИГИЛ
Германия	Атака рождествен- ской ярмарки в Бер- лине – 19.12.2016	Анис Амри	24	1	Бежал в Италию, 2011	ИГИЛ
ВБ	Теракт на Вестмин- стерском мосту в Лондоне – 22.03.2017	Халид Масуд (Адриан Рассен Эльмс)	52	С рожде- ния (ВБ)	ИГИЛ	
Швеция	Теракт на улице Дроттнинггатан – 07.04.2017	Рахмат Акилов	39	1	Прибыл в Шве- цию в октябре 2014 г. искать убежища, в 2017 г. получил отказ	ИГИЛ

Окончание табл. 1 / End of the table 1

Страна / Country	Террористический акт / Terrorist attack	Организатор (исполнитель) / Organizer (perpetrator)	Возраст / Age	Мигрант "X" поколения / "X" generation migrant	Проживание в стране (регионе) теракта / Living in the country (region) of the terrorist attack	Террорист. организация / Terrorist organization
ВБ	Взрыв на Манчестер Арене – 22.05.2017	Салман Рамадан Абеди	22	2	С рождения (ВБ)	ИГИЛ
ВБ	Теракт на Лондонском мосту – 03.06.2017	Харам Шазад Бат	27	2*	С детства (ВБ)	ИГИЛ
		Рашид Редуан	31	1	С 2006 г. в ВБ	ИГИЛ
		Юсеф Загхба	22	1	Прибыл в Европу в 2016 г., хотя гражданство Италии имел с рождения	ИГИЛ
Испания	Теракт в Барселоне – 17.08.2017	Юнес Абуякуб	22	2*	С 1999 г. (4 года)	ИГИЛ
Финляндия	Теракт в Турку – 18.08.2017	Абдерахман Буанан	23	1	Прибыл в Европу в 2015 г. искать убежища. В 2016 г. получил отказ	ИГИЛ
ВБ	Взрыв в метро Лондона – 15.09.2017	Ахмед Хассан	18	1	Прибыл в ВБ в 2015 г. искать убежища	ИГИЛ
Франция	Стрельба в Страсбурге – 11.12.2018	Шериф Чекатт	29	2	С рождения	ИГИЛ
ВБ	Теракт на Вестминстерском мосту в Лондоне – 29.11.2019	Усман Хан	28	2	С рождения	ИГИЛ

Источник / Source: составлено автором на основе/ made by author based on: Global Terrorism Database // University of Maryland. 2020. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd/> (accessed: 22.06.2020); [16], [17].

Таблица 2 / Table 2

Личности исламских экстремистов, совершивших теракты в США (2002–2019 гг.) / Personalities of Islamic extremists who committed terrorist attacks in the USA (2002–2019)

Террористический акт / Terrorist attack	Организатор (исполнитель) / Organizer (perpetrator)	Возраст / Age	Мигрант "X" поколения / "X" generation migrant	Проживание в стране (регионе) теракта / Living in the country (region) of the terrorist attack	Террорист. организация / Terrorist organization
Стрельба в аэропорту Лос-Анджелеса – 04.07.2002	Джон Аллен Мухаммад (при рожд. Вильямс)	31	Афроамериканец, США	С рождения	Состоял в Нации Ислама и воспитался Аль-Каидой
Стрельба на территории базы Форт-Худ в Техасе – 05.11.2009	Нидал Малик Хасан	39	2	С рождения	Связь с Анваром аль-Авлаки, Аль-Каида
Взрыв на марафоне в Бостоне + стрельба в Вотертауне – апрель 2013	Тамерлан Анзорович Царнаев	26	2*	С 2002 г. (16 лет)	Индивидуально
	Джохар Анзорович Царнаев	19	2*	С 2002 г. (9 лет)	
Снайперские атаки в Сизтле и Нью-Джерси	Али Мухаммед Браун	29	Афроамериканец, США	С рождения	Харакат аш-Шабаб

Окончание табл. 2 / End of the table 2

Террористический акт / Terrorist attack	Организатор (исполнитель) / Organizer (perpetrator)	Возраст / Age	Мигрант “X” поколения / “X” generation migrant	Проживание в стране (регионе) теракта / Living in the country (region) of the terrorist attack	Террорист. организация / Terrorist organization
Стрельба в Чаттануге – 16.07.2015	Мухаммад Юсеф Абдулазиз	24	2*	С 1996 г. (6 лет)	Индивидуально, но под влиянием ИГИЛ
Массовое убийство в Сан-Бернардино – 02.12.2015	Саид Ризван Фарук (организатор)	28	2	С рождения	Индивидуально, но под влиянием ИГИЛ
	Ташфин Малик (жена)	29	1	С 2014 г.	
Стрельба в Орландо – 12.06.2016	Омар Матин	29	2	С рождения	Индивидуально, но под влиянием ИГИЛ
Стрельба в аэропорту Флориды – 06.01.2017	Эстебан Сантьяго Руиз	26	Пуэрториканец, США	С рождения	Индивидуально, но под влиянием ИГИЛ
Теракт в Нью-Йорке – 31.10.2017	Сайфулло Саипов	29	1	С 2010 г. (ему было 22)	ИГИЛ

Источник / Source: составлено автором на основе/ made by author based on: Global Terrorism Database // University of Maryland. 2020. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd/> (accessed: 22.06.2020); [16], [17]

Причины радикализации европейских мусульман

Исламизация проникает в сообщество молодых мусульман Европы и США разными путями. В этом контексте показательна история братьев Царнаевых, подготовивших и осуществивших взрыв во время Бостонского марафона. В результате террористического акта погибли три человека, десятки получили ранения. Старший из братьев – Тамерлан – не смог интегрироваться в американское общество, изучить английский язык и найти постоянную работу. Младший, Джохар, напротив, был успешен, учился, занимался спортом, имел обширный круг знакомств среди местной молодежи. Как сообщает пресса, к исламу братьев начала приобщать их мать, решившая, что таким образом она сможет повлиять на старшего сына. В результате человек, отторгнутый чужеродным для него социумом, нашел успокоение в радикальных идеях. А позже приобщил к ним и младшего (здесь, по всей видимости, ключевую роль сыграл авторитет брата)⁷.

Примерно идентичный путь «в ислам» проделал, если верить журналистским расследованиям, и иракский «террорист № 1» Ахмед Фадль Халейла, известный всему миру под псевдонимом Абу Мусаб аз-Заркави [7]. Он был мелким преступником, а потом, благодаря усилиям матери, приобщился к

⁷ ФБР знает, кто «завладел мозгом» Тамерлана Царнаева // Коммерсантъ [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (дата обращения: 19.07.2020).

религии. В семье алжирских иммигрантов родились и другие братья, вписавшие свое имя в историю мирового терроризма – Саид и Шериф Куаши, совершившие в 2015 г. нападение на редакцию юмористического журнала «Шарли Эбдо».

Вопрос о том, почему именно мигранты второго, а то и третьего поколений участвуют в терроризме и чаще разделяют экстремистские идеи, чем их отцы и деды, пока еще исследован не до конца. В качестве одной из возможных причин здесь можно выделить экономические факторы, главным из которых стала деиндустриализация европейской и американской экономик.

Вторая половина XX века ознаменовалась выходом капитализма на новый этап своего развития. Открытие границ, крушение советского блока, реформы в Китае и активное развитие азиатских экономик способствовали ускоренному включению большого количества новых стран в процесс международного разделения труда. В результате развитые государства и их национальные компании начали постепенно выводить крупные производства туда, где рабочая сила была дешевле (но не была менее эффективной), – в Восточную Европу, Турцию, на Дальний Восток – офшоринг.

Начиная с 1999 года крупнейшие корпорации Франции, Великобритании, ФРГ для снижения затрат активно использовали офшоринг, что, в свою очередь, способствовало сокращению рабочих мест на производствах. Во главе процесса находились автомобильные и промышленные гиганты – Volkswagen, Renault, Peugeot, Volvo, Siemens и т.д. Французы переносили производства в Румынию и Словакию, немцы – в Китай, Тайвань, Аргентину, Таиланд, шведы – в Индию. В результате только за один 2008 г. Renault сократил во Франции примерно 4 тыс. рабочих мест [8: 126], Volvo Trucks (подразделение Volvo, специализирующееся на производстве грузовиков) в 2009 г. оставило без работы полторы тысячи человек⁸, а Siemens, имея в 1990 г. в Германии 228 тыс. работников⁹, к 2017 г. оставил всего 113 тыс.¹⁰ (при этом компания имела только в Китае прибыль в 8,1 млрд евро в год¹¹, а по всему миру – 83 млрд¹²). Согласно данным Европейского фонда улучшения условий жизни

⁸ Volvo to cut over 1,500 jobs in Sweden // France 24. 22.04.2009. URL: <https://www.france24.com/en/20090422-volvo-layoffs-sweden-automobile-trucks-crisis-job-cuts-workforce> (accessed: 20.06.2020).

⁹ Recent Developments in the Metal Trades // Metal Trades Committee, International Labour Organisation. 1994. P. 67.

¹⁰ Tost D. Efficiency Drive: Siemens to Cut 1,700 Jobs in Germany // Handelsblatt GmbH. 05.11.2017. URL: <https://www.handelsblatt.com/today/companies/efficiency-drive-siemens-to-cut-1-700-jobs-in-germany/23569588.html?ticket=ST-2327021-inB5fciUUrTaNenYcVdR-ap1#:~:text=Siemens%20has%20over%20113%2C000%20employees,25%2C000%20new%20jobs%20created%20worldwide.> (accessed: 20.06.2020).

¹¹ Siemens – A Global Power House // Siemens China. 2020. URL: <https://new.siemens.com/cn/en/company/about.html> (accessed: 20.06.2020).

¹² Siemens AG // S&P Global Ratings. 21 March 2019. URL: <https://assets.new.siemens.com/siemens/assets/api/uuid:d62be848-db7c-436d-875c-100a8129579b/version:1568887422/190321-rating-update-sp.pdf> (accessed: 20.06.2020).

и труда, в период с 2003 по 2016 г. из-за перевода производств работы лишлось почти 209 тыс. «синих воротничков»¹³.

Еще одним косвенным подтверждением этих выводов могут служить следующие цифры. В период с 1961 по 2000 г., то есть во время перевода предприятий из Европы и США, безработица среди экономически активного населения неуклонно росла. В Великобритании к началу 1980-х она достигла уровня почти в 10%, а потом, благодаря непопулярным и жестким реформам правительства М. Тэтчер, частично пошла на спад. Во Франции кривая росла неуклонно до начала 2000-х, перевалив за отметку в 13%. В Германии наблюдалась медианная тенденция. С одной стороны, уровень безработицы не превысил 9%, с другой – неуклонно рос на протяжении сорока лет.

Все это не могло не сказаться на положении выходцев из стран Ближнего Востока. Сокращение производств привело к росту безработицы и исчезновению социальной среды, которая абсорбировала мигрантов. Ситуаций, в которых мигранты и коренное население активно общались и контактировали, становилось все меньше. Вдобавок нельзя сбрасывать со счетов и феномен гетто, который в некотором смысле связан с европейской политикой толерантности. При всех своих важнейших достоинствах, линия на соблюдение прав и уважение к иным культурам привела в случае с Европой к результатам обратным – деструктивным. Минимальное участие европейских властей в жизни общин, продиктованное принципом уважения к иной культуре, при отсутствии среды для регулярных контактов с местным населением стало залогом фактической изоляции мусульман. И если первое поколение «старых рабочих» еще помнило совместную с европейцами жизнь и деятельность, то поколение второе и третье этого знания было уже лишено¹⁴.

Постоянное пополнение диаспор за счет беженцев значительно усиливало социальную напряженность как внутри сообществ, так и внутри государств Старого Света в целом. Вновь прибывшие мигранты не могли активно включиться в экономическую жизнь Европы, перешедшей в постиндустриальную, инновационную фазу своего развития. Переселенцам не позволяли сделать этого уровень образования и профессиональной подготовки. Уделом мусульман-потомков рабочих и вновь прибывших стала низкоквалифицированная деятельность, обслуживание туристов или жизнь на пособие.

Что касается экономического положения мигрантов, то, согласно данным статистики, только один из четырех беженцев устраивается на работу в

¹³ Hurley J., Peruffo E., Storrie D. ERM annual report 2016: Globalisation slowdown? Recent evidence of offshoring and reshoring in Europe // European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions (Eurofound), 2017. P. 22.

¹⁴ Подтверждением этого тезиса могут служить события в Дижоне в июне 2020 г. Беспорядки в гетто происходили при абсолютном равнодушии к происходящему со стороны полиции. Подробнее см., например: Дикая «битва» в Дижоне // Новая газета. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2020/06/18/85902-dikaya-bitva-v-dizhone> (дата обращения: 19.07.2020).

первые пять лет своего пребывания в европейской стране. Для достижения же аналогичного с местным населением уровня занятости переселенцам требуется не менее двадцати лет¹⁵. Нельзя не принимать в расчет и колоссального увеличения мусульманского населения Европы в период между 2010 и 2016 гг. Именно на это время приходится ряд драматичных событий на Ближнем Востоке и в Северной Африке. Начало ему было положено событиями Арабской весны, а продолжением стали возникновение ИГИЛ и гражданская война в Сирии.

Таблица 3 / Table 3

Уровень безработицы среди экономически активного населения Германии, Франции и Великобритании (% , 1961–2000 гг.) / Employment rate among the economically active population of Germany, France and Great Britain (% , 1961–2000)

Годы / Years	Германия / Germany	Франция / France	Великобритания / United Kingdom
1961–70	0,79	1,8	1,68
1971–80	2,64	4,23	3,87
1981–90	6,21	9,3	9,79
1991–2000	8,1	11,07	7,95

Источник/ Source: Unemployment rate // OECD Data URL: <https://data.oecd.org/unemp/unemployment-rate.htm> (accessed: 22.06.2020).

В результате мусульманское население Европы за шесть лет увеличилось на более чем шесть миллионов человек – с 19 млн 520 тыс. в 2010 г. до 25 млн 770 тыс. в 2016 г. (прирост – более одного миллиона в год¹⁶). Пропорционально этому показателю увеличилась и социальная напряженность. Мигранты, как это уже говорилось выше, не имеют достаточных возможностей для трудоустройства, социализации и достижения сопоставимого с коренным населением уровня жизни. Важно отметить, что из восемнадцати упоминавшихся выше террористических атак шесть организованы и совершены беженцами первого поколения (см. табл. 1).

Необходимо подчеркнуть, что миграционные процессы наложились на ситуацию офшоринга. В результате значительно выросло число живущих на пособие безработных и осложнилась криминальная ситуация. Например, согласно отчету МВД Франции, на африканцев (преимущественно из Магриба) приходится 20% ограблений без применения оружия, 15% угонов транспортных средств, 11% краж со взломом, хотя их численность составляет всего 3% населения¹⁷.

Социальная неустроенность и оторванность от жизни западного общества стали причинами накопления недовольства. Однако прорвалось оно и

¹⁵ How are refugees faring on the labour market in Europe? A first evaluation based on the 2014 EU Labour Force Survey ad hoc module // Working paper. 2016. P. 6.

¹⁶ Europe's Growing Muslim Population // Pew Research Center. URL: <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (accessed: 24.06.2020).

¹⁷ Insécurité et délinquance en 2017: premier bilan statistique // Ministère de l'Intérieur. URL: <https://www.interieur.gouv.fr/Interstats/Actualites/Insecurite-et-delinquance-en-2017-premier-bilan-statistique> (accessed: 22.06.2020).

трансформировалось в экстремистскую активность благодаря триггерам внешнеполитическим.

В начале 2000-х гг. Запад в лице США и их европейских союзников организовал две крупные военные акции на территории исламских государств. В 2001 г. началась война против «Талибана», а 20 марта 2003 г. американские войска вторглись в Ирак. Обе акции были инициированы в первую очередь Соединенными Штатами, однако позже им был придан международный статус (в Афганистане – НАТО, в Ираке – ООН). Таким образом, радикально настроенные элементы как внутри региона, так и вне его получили повод для начала ответных действий. В Ираке и Афганистане противостояние достаточно быстро переросло в полноценную партизанскую войну, по Европе начала распространяться угроза экстремизма.

С религиозной точки зрения военные акции на Ближнем и Среднем Востоке рассматривались радикалами как агрессия против Дар аль-Ислам. Такая политическая ситуация требовала ответа в виде джихада, праведного и справедливого. Проповедовать священную войну стали все видные представители радикального мусульманского духовенства. Наиболее активными среди них, помимо известного Аймана аз-Завахири, стали Анвар аль-Авлаки (США – Йемен) и Абу Мухаммад аль-Макдиси (Иордания). Достаточно скоро у них появились эффективные последователи во главе с Абу Мусабом аз-Заркави.

В Америке и Европе проблема тоже нарастала. Но латентно. Первые громкие террористические акты произошли в 2004 и 2005 гг. Взрывы на вокзале в Мадриде, а затем в столице Великобритании повергли в шок население Запада (не будем забывать и о волне терактов, прокатившихся в период с 2000 по 2005 г. по России. Часто их принято отождествлять с явлением исключительно политическим – чеченским сепаратизмом, но не стоит забывать, что эта война также проходила под исламистскими лозунгами, а следовательно, была частью глобального противостояния между Дар аль-Ислам и Дар аль-Харб в лице Российской Федерации).

Исламизм и постмодерн

Первое время Запад не понимал, как надо правильно реагировать на теракты. Все это не казалось системной проблемой. Подозревались исключительно одиночки, сумасшедшие фанатики.

Ответом стало усиление военной активности, и еще смех. Как ни странно, реакция американской и европейской общественности на события на Ближнем Востоке и террористические атаки в Европе оказалась на первых порах сугубо постмодернистской. Убежденность, что смех сумеет разогнать тьму экстремизма, была очень сильной. Насмешки над исламистами полились рекой с телеэкранов, заполнили интернет.

В известном либертарианском сериале «Южный Парк» появился комический образ У. бен Ладена, который стал регулярным участником шоу. Известный американский комик Джефф Данэм, выступающий в жанре

чревоуещания, создал куклу Ахмед Мертвый террорист. Начиная с 2003 г. канал Би-би-си запустил мультипликационное шоу «Monkey Dust» (в русском переводе известно как «38 обезьян»), среди персонажей которого были террористы-неудачники Шафик, Абдул и Омар. Периодически тема исламского экстремизма эксплуатировалась культовыми мультсериалами, например сериалом «Гриффины» и т.д.

О том, насколько несерьезным было отношение к проблеме, можно судить по вдруг вошедшему в лексикон европейских и американских интернет-пользователей словосочетанию «celeb jihad». Данный, если так можно выразиться, термин обозначал «священную войну» против представителей «мирового гламура», их компрометацию и полное разрушение официального имиджа. Название термина происходит от одноименного сайта, на котором собраны порочащие звезд видео- и фотоматериалы¹⁸. «История» создателя сайта, носящего имя Дюрка-Дюрка Мухаммад, говорит о его принадлежности к джихадистскому движению (презрительное обращение «Дюрка-Дюрка», пародирующее «восточное» произношение, обычно используется по отношению к представителям мусульманского сообщества).

В один момент стало казаться, что смеяться над джихадом, терроризмом и религиозным экстремизмом не только можно, но и необходимо.

Помимо продукции маскульту к «борьбе смыслов» подключились и представители художественного сообщества. В 2005 г. датские художники опубликовали в газете Jyllands-Posten статью, сопровождавшуюся иллюстрациями из двенадцати карикатур на пророка Мухаммада. Авторы отстаивали свое право на свободу слова и право смеяться над всем, что они считают смешным. Ответом стала волна протестов, прокатившаяся по государствам Ближнего и Среднего Востока, Юго-Восточной Азии, Африки, а также череда дипломатических скандалов. Возмущенные кощунственными рисунками мусульмане нападали на датские посольства, высылали дипломатов. В качестве ответа карикатуры перепечатали норвежские и бельгийские газеты. Запад отстаивал свое право на свободу самовыражения.

Новый этап противостояния начался в 2012 г., когда во «Всемирную паутину» был вброшен явно провокационный фильм «Невинность мусульман». Ролик, длительностью в полтора десятка минут, повествовал о жизни основоположника исламской религии в исключительно сатирическом, издевательском ключе. И хотя имя автора осталось неизвестным, мусульмане не сомневались – во всем виноват «пагубный» Запад (что было неудивительно после прямых насмешек, которые одними воспринималась как свобода, а другими – как надругательство). На этот раз все оказалось еще жестче, чем в период карикатурного скандала. Жертвой разъяренной толпы стал посол США в Ливии Кристофер Стивенс и трое американских дипломатов.

¹⁸ Ссылка на сайт не дается специально, в связи со специфичностью содержащегося там контента.

Исламизм как образ жизни

Параллельно с цивилизационным конфликтом на Ближнем Востоке, который воспринимался как часть привычного всем порядка вещей, протест нарастал и внутри западного сообщества. Мусульманское население Европы и Америки протестовало и против карикатур, и против фильма. Помимо видимого проявления недовольства, которое еще сложно было расценивать как открытый экстремизм, формировался и иной феномен – феномен джихадистской контркультуры.

Появилась эта культура из синтеза двух начал, коренящихся в социальной реальности мусульманской общины Запада. С одной стороны, мусульманская молодежь восприняла символы и манеру поведения таких же маргиналов из среды местного населения, с другой – стремилась подчеркнуть свою индивидуальность как протест против отторгнувшего их западного общества. На этой почве стали возникать радикальные сообщества и движения, погрузившие Европу в период между 2015 и 2018 гг. в кровавый хаос.

Отличительными элементами этой культуры стали специфическая музыка – джихад-рэп (некоторые исследователи определяют этот стиль музыки как относящийся к гангста-рэпу, что само по себе симптоматично [9]) и джихад-рок, ношение одежды с символикой радикальных организаций, потребление специфической печатной и электронной продукции (например, журналы *Inspire* [10] и *JihadMagz* [11] и т.д.). Вместе с тем культура эта значительным образом политизирована. Причем политизация носит агрессивный характер, проявляющийся в приверженности его адептов к вооруженной борьбе против несправедливо устроенного мира («джихад меча», газават).

За условную точку отсчета рождения джихадистской контркультуры можно брать самое начало 2000-х гг. Сразу отметим, что этот период хронологически совпадает с началом операций в Афганистане и Ираке. То есть влияние на формирование явления внешнего фактора здесь очевидно. В 2004 г. по пространствам глобальной сети начал гулять видеоролик «*Dirty Kuffar*». Его авторы призывали к войне против неверных, исполняя музыкальные композиции в стиле гангста-рэп. «*Dirty Kuffar*» набрал колоссальное количество просмотров и стал чрезвычайно популярным. В частности, анализ соответствующих запросов в интернете, проведенный с использованием системы *Google Trends*, показывает значительный всплеск интереса к терминам «джихад» и «кафир», пришедшийся на период «господства» «*Dirty Kuffar*» (рис. 1).

В связи с этим важно отметить, что адепты джихадистской культуры активно используют визуальный и музыкальный контент. Музыка и изображения строго запрещены традиционалистскими течениями ислама, в том числе и укладывающимися в русло ваххабизма. Таким образом, можно говорить о существенных идейных отличиях между классическим салафизмом и новой его генерацией. Молодые европейские и американские джихадисты могут весьма вольно вести себя в быту – употреблять алкоголь и наркотики,

слушать рок-музыку и читать рэп, веселиться и покупать дорогие вещи. Главное для них быть на пути джихада или же разделять убежденность в правильности этого пути.

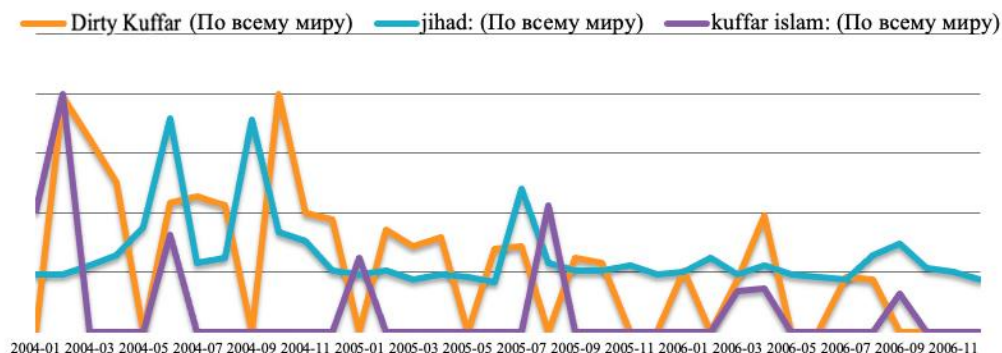


Рис. 1 / Fig. 1

Анализ поисковых запросов «Dirty kuffar», «jihad», «kuffar islam» (2004–2006 г.) /
Analysis of the search queries «Dirty kuffar», «jihad», «kuffar islam» (2004–2006 г.)
Источник / Source: Google Trends. URL: <https://trends.google.ru/trends/> (accessed: 22.06.2020)

О том, насколько отличны представления новых джихадистов о священной войне, говорит, в частности, следующий текст:

“From Kandahar to Ramallah we comin, sah,
Peace to the Hamas and the Hezbollah,
OBL cru be like a shinin' star,
Like the way we destroyed them two towers, ha ha!” [13: 167]

В приведенном выше отрывке из композиции «Dirty Kuffar» особый интерес представляет вторая строчка куплета. В одной фразе, прославляющей джихад, объединен панегирик двум организациям – суннитскому ХАМАС и шиитской «Хезболле».

Шииты для политических салафитов – важнейшие враги: злостные извратители ислама, предатели и еретики. О том, насколько силен взаимный антагонизм между исламистами и шиитами, говорит накал вооруженной борьбы между ними в Ираке и Сирии (причем в Сирии у власти находятся представители алавитской общины, которых даже к шиитам можно отнести с очень большим трудом). Однако авторы «Dirty Kuffar» не видят между ними разницы. Все, кто стоят на пути борьбы и джихада, все, кто сражается против пагубного Запада («крестоносцев и иудеев»), – братья по определению.

Такая идейная всеядность говорит о серьезной трансформации движения, по крайней мере в европейском и американском его вариантах. Западные джихадисты – потомки рабочих и мигрантов первого поколения – открыто заявляют о своей приверженности доктрине борьбы, отождествляют себя с ИГИЛ, не будучи при этом арабами или мусульманами в прямом смысле этого слова. В частности, сейчас на Западе активным образом распространяется специфический вариант джихадистской субкультуры, получившей название Jihobbyist. Его адепты, если и не готовы ехать в Сирию или Ирак,

помогают «борцам за веру» любыми способами – поддерживают деньгами, словами, участвуют в акциях протеста или просто носят одежду с соответствующей символикой (футболки с первой строкой Аль-Фатихи или Шахадой, изображением автомата Калашникова, символики экстремистских организаций и т.д.), слушают джихад-рэп или джихад-рок. В умы молодых мусульман активнейшим образом внедряется мысль о том, что быть джихадистом «круто» – *jihadi cool*.

К представителям этой культуры относится большинство из джихад-рэперов – Аннас Аль-Аббуби (псевдоним – Мак-Халиф) – Италия; Денис Мамаду Кусперт (Абу-Малик) – Германия; Омар Хаммами (Абу Мансур Аль-Амрики) – США.

Связь же представителей *jihadi cool* с экстремизмом очевидна. В этой связи типична биография Абдель-Маджида Абдель-Бари, «творившего» под псевдонимом Л-Джинн (Lytic Jinn). Личность эта весьма примечательна. Исламист во втором поколении (отец – египтянин – был связан с бен Ладеном, обвинен в участии в подготовке взрывов американских посольств в Кении и Танзании в 1998 г., приговорен к двадцати пяти годам тюрьмы). Начал музыкальную деятельность с создания вполне обычных композиций в стиле гангста-рэп. Потом, видимо под влиянием кого-то из товарищей, перешел в стан радикалов. Отныне его песни стали изобиловать фразами типа: “Give me the pride and the honour like my father, I swear the day they came and took my dad, I could have killed a cop or two”. Или: “Imagine then I was only six, picture what I’d do now with a loaded stick. Like boom bang fine, I’m wishing you were dead, violate my brothers and I’m filling you with lead” [13: 14]. В 2013 г. Абдель-Бари присоединился к оппозиционным джихадистским силам в Сирии, а затем к ИГИЛ. В апреле 2020 г. его арестовали в Испании¹⁹.

Американский «коллега» Л-Джинни Омар Хаммами (Аль-Амрики) был включен в список наиболее разыскиваемых американскими спецслужбами террористов. Его даже считали главой сомалийской радикальной группировки «Аш-Шабаб»²⁰. В этом же списке присутствовала фамилия Дениса Кусперта²¹.

Распространение специфического микста из криминальной культуры и религиозного протеста включает у маргинализованной части мусульманской молодежи те же психологические механизмы, что и культура сугубо криминальная. По крайней мере, эксплуатируют они одни и те же символы –

¹⁹ British “jihadi rapper” who posed with a severed head and was suspected of being ISIS “Beatle” Jihadi John is arrested in Spain by anti-terror police // Mail online. URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-8241409/British-jihadi-rapper-arrested-Spain-anti-terror-police.html> (accessed: 22.06.2020).

²⁰ US-born “jihadi rapper” Omar Hammami reportedly killed in Somalia // The Guardian. URL: <https://www.theguardian.com/world/2013/sep/12/jihadist-rapper-omar-hammami-killed> (accessed: 22.06.2020).

²¹ США записали бывшего немецкого рэпера в террористы // Deutsche Welle. URL: <https://p.dw.com/p/1EYqB?maca=ru> (accessed: 22.06.2020).

независимость, силу, власть. Только если в случае с гангста-рэпом (как частью культуры полукриминальной) в типическом его варианте упор делается на богатство и достаток, то джихад-рэперы бравируют своей сопричастностью к великому делу освобождения мира.

Не исключено, что западный вариант исламизма, исламизма постиндустриального времени, замещает сейчас лакуну, образовавшуюся в мире после идейного и политического крушения левых доктрин. Вполне возможно, что обновленный исламизм сейчас удовлетворяет потребность в протесте определенной части разнообразного в культурном и этническом отношении западного сообщества.

На основе приведенных выше фактов можно сделать предположение о формировании внутри мирового джихадистского движения новой формации со специфическими характеристиками. К ним в первую очередь относятся:

- твердая приверженность адептов доктрине священной войны (газавата);
- уверенность в необходимости обновления мира путем создания глобального халифата;
- определенное безразличие к идейным отличиям между направлениями ислама;
- вестернизированность носителей, ведущих порой весьма светский и свободный образ жизни, и в то же время презрение к коллективному Западу, угнетающему весь мир и мусульман в первую очередь;
- особая манера поведения (jihadī cool) и специфический культурный продукт, создаваемый и потребляемый в рамках движения.

Современные ученые – политологи и культурологи – как представляется, не до конца понимают суть описанного выше феномена. В исследовательский фокус попадали пока либо отдельные проявления джихадистской субкультуры (хорошо разработана в западной историографии, например, проблема особенностей джихад-рэпа как явления культурного [14; 15]), либо они рассматривались как результат пропагандистских усилий «Аль-Каиды» или ИГИЛ [12; 13].

Нам представляется, что на основе проведенного анализа можно сделать вывод о независимости явления, которое сформировалось как продолжение социально-политических и экономических дисбалансов западного сообщества и его мусульманской части.

Конечно же, определенная зависимость между активностью мирового джихадизма и европейского и американского его ответвлений имеется. Так, очевидно, что волна терактов, прокатившаяся по Европе в период между 2014 и 2018 гг., и совершенная, как это уже говорилось выше, беженцами второго поколения, напрямую коррелирует с деятельностью ИГИЛ в Ираке и Сирии (рис. 2).

Данную зависимость, как представляется, нельзя понимать буквально. То есть не теракты были организованы ИГИЛ напрямую, а европейские

джихадисты, воодушевленные успехом братьев, объявили джихад «крестоносцам» у них в тылу.

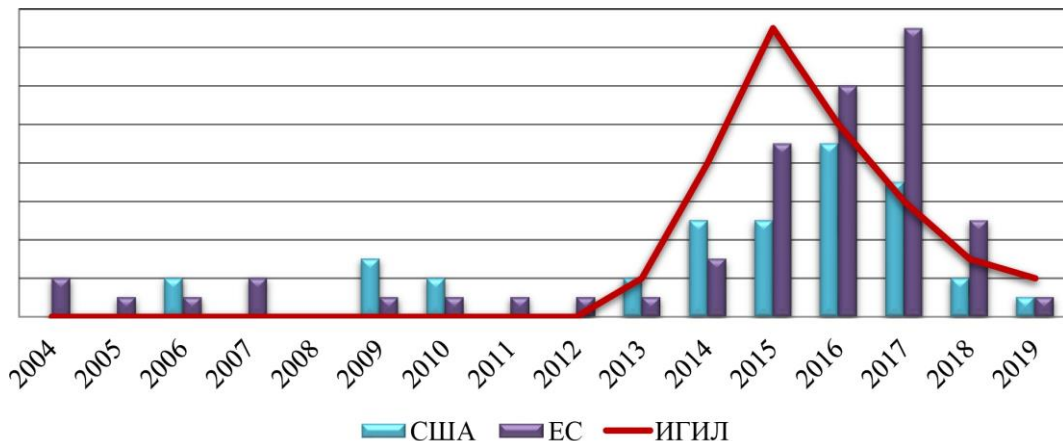


Рис. 2 / Fig. 2

Корреляция количества терактов в ЕС и США и активности ИГИЛ /

Correlation between the number of terrorist attacks in the EU and the US and ISIS activity

Источник / Source: составлено автором на основе / made by author based on: Global Terrorism Database // University of Maryland. 2020. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd/> (accessed: 22.06.2020); [7], [16], [17]

Типичным в этой связи является пример братьев Куаши и упоминавшихся выше Царнаевых. Ни одни, ни вторые не были участниками ИГИЛ или иной крупной салафитской структуры, но мстили Западу. Куаши за высмеивание и унижения (карикатуры «Шарли Эбдо» вполне можно рассматривать как продолжение карикатурных скандалов 2005 и 2006 гг., провокационных сюжетов мультсериалов и различных издевательских стенд-ап-этиюдов), Царнаевы – за вторжение в Ирак, Афганистан и Ливию.

Именно после вылазок Куаши и Царнаевых наступило тотальное отрезвление. Стало понятным, что внутри западного мира имеется значительная часть населения, раздраженная своим социальным положением, недовольная проводимой внешней политикой и пытающаяся отождествлять себя с тем, что в корне чуждо современной западной цивилизации – радикализмом, яростным протестом, агрессией. После этого, а особенно после «Батаклана», повсеместный смех резко прекратился.

Заключение

Военные усилия международной коалиции и России при поддержке Ирана привели к поражению ИГИЛ. Однако уничтожен ли политический салафизм? Вопрос риторический.

По всему миру сегодня появляются все новые и новые адепты течения *jihadī cool*. В регионе Южной и Юго-Восточной Азии развивается целая индустрия производства особой музыкальной продукции²², одежды с радикальной

²² AlFarabiBand Malaysia Hari Ini MHI TV3 promote JIHAD MUSIC THE GIG 7thMay2016 // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CukLWfkvSjM> (accessed: 22.06.2020).

символикой, которую можно приобрести через интернет, игрушек и сувениров²³. Все это находит своего потребителя, а значит, идея исламистского сопротивления жива, здравствует и может начать распространяться вновь (современная глобальная социально-экономическая среда, кризис и рост безработицы будут этому только способствовать).

Новая редакция мирового исламизма видится нам более опасной, нежели классический салафизм. Для «Аль-Каиды», «Талибана», «Джамаат Таухид валь-Джихад», алжирских исламистов был характерен высочайший уровень антипатии к любому конформизму – политическому и религиозному. Другими словами, любой, кто сходил с истинного пути борьбы за веру, становился врагом. В твердой приверженности понимаемым весьма умозрительно принципом была, как это уже говорилось выше, и сила, и слабость исламистов.

Исламизм же постиндустриального общества открывает двери для всех без исключения поборников джихада. Невнимание к конфессиональным и идейным различиям снижает опасность внутреннего конфликта, а усиление тенденций секулярных (на бытовом уровне) расширяет возможности для рекрутирования новых членов. Обновленный исламизм проникает в Европу, США, Южную и Юго-Восточную Азию, становится, без преувеличения, глобальным феноменом. Соответственно, возрастает опасность, исходящая от него для международной и региональной стабильности.

Для России все происходящее может означать только одно. Наша страна была, есть и будет находиться среди главных врагов исламских радикалов. В контексте появления более лабильной генерации этого явления возрастает опасность внутренней дестабилизации наших мусульманских регионов. Особенно это может быть опасно в контексте экономического кризиса, когда ослабнут возможности государства по поддержанию регионов и инвестированию средств в социальную политику.

Динамику развития такого опасного явления, как исламизм, необходимо отслеживать на всех уровнях. Как показывает историческая реальность, давление глобальной цивилизации не уничтожает радикальный консерватизм, но приводит к его трансформации и превращению в новые социальные вызовы и политические угрозы.

Библиографический список

- [1] Васильев А.М. История Саудовской Аравии. М.: Наука, 1982.
- [2] Hoveyda F. The Broken Crescent: The “threat” of Militant Islamic Fundamentalism. Greenwood Publishing Group, 1998.
- [3] Матсон О.О. Формирование отношений мусульманской диаспоры и титульного этноса Германии в 20–21 вв. // Вестник Брянского государственного университета. 2016. № 2 (28). С. 75–77.

²³ Inside the ISIS gift shop: Online jihadist spring/summer collection of T-shirts, hoodies and baseball caps shocks internet // Mail online. URL <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2666854/Inside-ISIS-gift-shop-Online-jihadist-spring-summer-collection-shocks-internet.html> (accessed: 22.06.2020).

- [4] Kettani H. Muslim Population in Europe: 1950–2020 // *International Journal of Environmental Science and Development*. 2010. Vol. 1. No. 2. P. 154–164.
- [5] Voas D., Fleischmann F. Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations (August 2012) // *Annual Review of Sociology*. 2012. Vol. 38. P. 525–545.
- [6] Roy O. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York. Columbia University Press, 2004.
- [7] Warrick J. *Black Flags: The Rise of ISIS*. Anchor, 2016.
- [8] Smith A. *The Politics of Economic Activity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- [9] Ilan J., Sandberg S. How ‘gangsters’ become jihadists: Bourdieu, criminology and the crime–terrorism nexus // *European Journal of Criminology*. 2019. Vol. 16 (3). P. 278–294.
- [10] Lemieux A.F., Brachman J.M., Levitt J., Wood J. Inspire magazine: A critical analysis of its significance and potential impact through the lens of the information, motivation, and behavioral skills model // *Terrorism and Political Violence*. 2014. Vol. 26. P. 1–18.
- [11] Muzakki A. The roots, strategies, and popular perception of Islamic radicalism in Indonesia // *Journal of Indonesian Islam*. 2014. Vol. 8. No. 1. P. 1–22.
- [12] Nacos B. *Mass-Mediated Terrorism. Mainstream and Digital Media in Terrorism and Counterterrorism*, Third Edition. Rowman & Littlefield Publishers, 2016.
- [13] Drag W., Krogulec J., Marecki M. *War and Words. Representations of Military Conflict in Literature and the Media*. Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- [14] Nilan P. *Muslim Youth in the Diaspora. Challenging Extremism through Popular Culture*. Routledge, 2019.
- [15] Morris T. *Dark ideas: how neo-Nazi and violent jihadi ideologues shaped modern terrorism*. Lexington Books, 2017.
- [16] Schmid A. *The Routledge Handbook of Terrorism Research*. N.Y.: Taylor & Francis, 2011.
- [17] Price E. *Terrorists, Extremists, Militants: Selected Biographies, Autobiographies and related Documents and Writings // Perspectives on Terrorism*. 2014. Vol. 8. No. 3. P. 126–134.

References

- [1] Vasilyev A.M. *History of Saudi Arabia*. Moscow: Nauka; 1982. (In Russ.).
- [2] Hoveyda F. *The Broken Crescent: The “threat” of Militant Islamic Fundamentalism*. Greenwood Publishing Group; 1998.
- [3] Matson O.O. The formation of relations between the Muslim diaspora and the titular ethnic group of Germany in the 20th and 21st centuries. *The Bryansk State University Herald*. 2016; 2 (28): 75–77. (In Russ.).
- [4] Kettani H. Muslim Population in Europe: 1950–2020. *International Journal of Environmental Science and Development*. 2010; 1 (2): 154–164.
- [5] Voas D., Fleischmann F. Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations (August 2012). *Annual Review of Sociology*. 2012; 38: 525–545.
- [6] Roy O. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press; 2004.
- [7] Warrick J. *Black Flags: The Rise of ISIS*. Anchor; 2016.
- [8] Smith A. *The Politics of Economic Activity*. Oxford: Oxford University Press; 2016.
- [9] Ilan J., Sandberg S. How ‘gangsters’ become jihadists: Bourdieu, criminology and the crime–terrorism nexus. *European Journal of Criminology*. 2019; 16 (3): 278–294.
- [10] Lemieux A. F., Brachman J. M., Levitt J., Wood J. Inspire magazine: A critical analysis of its significance and potential impact through the lens of the information, motivation, and behavioral skills model. *Terrorism and Political Violence*. 2014; 26: 1–18.
- [11] Muzakki A. The roots, strategies, and popular perception of Islamic radicalism in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*. 2014; 8 (1): 1–22.
- [12] Nacos B. *Mass-Mediated Terrorism. Mainstream and Digital Media in Terrorism and Counterterrorism*, Third Edition. Rowman & Littlefield Publishers; 2016.
- [13] Drag W., Krogulec J., Marecki M. *War and Words. Representations of Military Conflict in Literature and the Media*. Cambridge Scholars Publishing; 2016.

- [14] Nilan P. *Muslim Youth in the Diaspora. Challenging Extremism through Popular Culture*. Routledge; 2019.
- [15] Morris T. *Dark ideas: how neo-Nazi and violent jihadi ideologues shaped modern terrorism*. Lexington Books; 2017.
- [16] Schmid A.P. *The Routledge Handbook of Terrorism Research*. N.Y.: Taylor & Francis; 2011.
- [17] Price E. Terrorists, Extremists, Militants: Selected Biographies, Autobiographies and related Documents and Writings. *Perspectives on Terrorism*. 2014; 8 (3): 126–134.

Информация об авторах:

Демиденко Сергей Владимирович – кандидат исторических наук, декан Школы политических исследований Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (ORCID ID: 0000-0002-6519-9474) (e-mail: demidenko-sv@ranepa.ru).

Кутузова Анастасия Александровна – магистрант кафедры политологии и политического управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (ORCID ID: 0000-0002-9331-1558) (e-mail: kutuzova-aa@ranepa.ru).

Information about the authors:

Sergei V. Demidenko – PhD Historical in Science, Dean of the School of Political Research, Institute of Social Sciences, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russian Federation) (ORCID ID: 0000-0002-6519-9474) (e-mail: demidenko-sv@ranepa.ru).

Anastasia A. Kutuzova – Master Student of the Department of Political Science and Political Management, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russian Federation) (ORCID ID: 0000-0002-9331-1558) (e-mail: kutuzova-aa@ranepa.ru).



DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-713-730

Научная статья / Research article

Исламский терроризм на Ближнем Востоке и его влияние на мировую безопасность

Л.М. Исаев, М.Б. Айсин, И.А. Медведев, А.В. Коротаев

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Российская Федерация, 101000, Москва, Мясницкая ул., 20

Российский университет дружбы народов
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6
lisaev@hse.ru, marataysin@gmail.com, semyonkot@yandex.ru, akorotaev@hse.ru

Аннотация. Рассматривается влияние роста террористической активности на Ближнем Востоке после Арабской весны на увеличение террористической угрозы в других частях мира. Целью работы является выяснение с помощью количественных методов факторов, механизмов и масштабов расползания исламистского терроризма с Ближнего Востока. Использовано качественное исследование временных рядов с частичной формализацией для выявления временных лагов между ростом исламистского терроризма на Ближнем Востоке и его усилением в других частях мира. Продемонстрировано, что стремительный рост после 2010 года зафиксированных в мире терактов был обусловлен прежде всего взрывообразным ростом исламистской террористической активности в «Афразийской» зоне нестабильности вообще и на Ближнем Востоке в особенности. Показано, что именно с этим можно в очень заметной степени связать рост террористической активности после 2013 г. в США, Западной Европе, Турции и России. Проведенный анализ демонстрирует, что в качестве главного агента экспорта терроризма в указанные страны и регионы выступили «Исламское государство» (ИГ – запрещено в РФ) и аффилированные с ним структуры. При этом попытки экспорта терроризма в эти страны предпринимались в высокой степени в качестве ответа на удары, наносимые данными государствами по ИГ. Особенно сильно от террористической деятельности ИГ пострадала Турция, где уровень террористической активности между 2013 и 2014 гг. вырос в 14 раз. В США и Западной Европе натиск исламистского терроризма сопровождался трехкратным ростом числа зафиксированных терактов. Сходные масштабы ближневосточного террористического эха наблюдались и в РФ. Попытки ИГ развернуть террористическую деятельность на территории России сопровождалась трехкратным ростом числа терактов и в нашей стране. Тем не менее масштабы ближневосточного террористического эха в РФ неправильно было бы и преувеличивать. Предыдущие «волны» террористической угрозы 2002 и 2004 гг., а также второй половины 2000-х гг., ставшие эхом чеченских войн, были в нашей стране куда более масштабными.

Ключевые слова: исламский терроризм, Ближний Восток, «Афразийская» зона нестабильности, «Исламское государство», антитеррористические кампании, Россия, США, Турция, Западная Европа

История статьи: Поступила в редакцию 01.07.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

© Исаев Л.М., Айсин М.Б., Медведев И.А., Коротаев А.В., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: Исаев Л.М., Айсин М.Б., Медведев И.А., Коротаев А.В. Исламский терроризм на Ближнем Востоке и его влияние на мировую безопасность // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 713–730. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-713-730

Благодарности: Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 19-18-00155.

Islamic Terrorism in the Middle East and its Impact on Global Security

Leonid M. Issaev, Marat B. Aisin, Ilya A. Medvedev, Andrey V. Korotayev

National Research University Higher School of Economics
20, Myasnitskaya St, Moscow, 101000, Russian Federation

Peoples' Friendship University of Russia
6, Miklukho-Maklaya St, Moscow, 117198, Russian Federation

lisaev@hse.ru, marataysin@gmail.com, semyonkot@yandex.ru, akorotaev@hse.ru

Abstract. This paper examines the impact of the increase in terrorist activity in the Middle East after the Arab Spring on the terrorist threat in other parts of the world. The aim of the work is to clarify, using quantitative methods, the factors, mechanisms and scale of the spread of Islamist terrorism from the Middle East. A qualitative study of time series with partial formalization is used to identify time lags between the rise of Islamist terrorism in the Middle East and its intensification in other parts of the world. It has been demonstrated that the rapid growth in the number of terrorist attacks recorded in the world after 2010 was primarily due to the explosive growth of Islamist terrorist activity in the “Afrasian” zone of instability in general and in the Middle East in particular. There is considerable evidence to suggest that this spurred terrorist activity after 2013 in the U.S., Western Europe, Turkey and Russia. The analysis shows that the “Islamic State” (ISIS) and its affiliates (prohibited in Russian Federation) have acted as the main export agent of terrorism to these countries and regions in an attempt to retaliate military strikes carried out by foreign powers in the Middle East. Among these foreign countries, Turkey was particularly hard hit by the increase in terrorist activities – the level of terrorist activity in Turkey between 2013 and 2014 grew 14 times. In the United States and Western Europe, the onslaught of Islamist terrorism has been accompanied by a threefold increase in the number of terrorist attacks recorded. A similar scale of the Middle East terrorist echo was observed in the Russian Federation. The ISIS efforts to expand and develop terrorist networks in Russia also resulted in the tripling of a number of terrorist attacks in this country. However, it would be wrong to exaggerate the scale of the Middle East terrorist “echo” in Russia. The previous waves of the terrorist threat between 2002 and 2004, as well as the second half of the 2000s (an echo effect of the Chechen wars) were much larger.

Keywords: Islamic Terrorism, Middle East, “Afrasian” Instability Zone, ISIS, Counter-Terrorism Campaigns, Russia, USA, Turkey, West Europe

Article history: Submitted on 01.07.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Issaev L.M., Aisin M.B., Medvedev I.A., Korotayev A.V. Islamic Terrorism in the Middle East and its Impact on Global Security. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 713–730. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-713-730

Acknowledgements: This research has been supported by the Russian Science Foundation (Project No. 19-18-00155).

Введение

Центральным звеном в «Афразийской» зоне нестабильности (кроме Ближнего Востока с Северной Африкой «Афразийская» зона включает в себя Средний Восток с Центральной Азией и Пакистаном и часть Тропической Африки непосредственно к югу от Сахары), охватывающей сегодня значительную часть исламского мира и прилегающих к нему регионов, является Ближневосточный регион [1–3]. Но в результате событий Арабской весны узел проблем, который завязался в этом регионе, стал существенно сложнее, чем ранее. Если один из самых застарелых в мире арабо-израильский конфликт постепенно сузился в основном до палестино-израильского и от этого стал в известной мере предсказуемым, то после череды революций и антиправительственных выступлений, многие из которых поставили государства на грань существования, общая конфликтогенность региона значительно возросла. В соответствии с данными *Fragile States Index*, который определяет способность государств обеспечивать безопасность и благополучие граждан, многие государства «Афразийской» зоны нестабильности и в особенности Ближнего Востока на протяжении 2010-х годов демонстрируют наихудшие показатели. Так, за последнее десятилетие самые стремительные темпы роста слабости государств были зафиксированы в Йемене, Сирии, Мали и Ливии¹.

На угрозу ближневосточного терроризма для мировой стабильности обращали внимание по всему миру. Обращаясь в 2014 г. к мировому сообществу в Генеральной Ассамблее ООН, президент США Барак Обама назвал терроризм одной из трех важнейших угроз для всего человечества, наряду с агрессивной политикой России и вспышкой эпидемии Эболы в Западной Африке. «В то время как мы собрались здесь, вспышка Эболы поражает системы здравоохранения в Западной Африке и угрожает быстро распространиться за ее пределы. Агрессия России в Европе напоминает о днях, когда большие нации угрожали малым, преследуя собственные территориальные амбиции. Жестокость террористов в Сирии и Ираке заставляет нас смотреть в сердце тьмы»².

В 2018 г. президент Дональд Трамп утвердил стратегию США по борьбе с терроризмом, целью которой стали повышение уровня защиты инфраструктуры в США, борьба с радикализацией и вербовкой террористов, а также укрепление контртеррористических способностей международных партнеров³. Согласно принятому документу, «Исламское государство» (ИГ)⁴ по-прежнему оставалось серьезной угрозой для Соединенных Штатов и стран

¹ Fragile State Index // Fragility in the World 2019. URL: <https://fragilestatesindex.org/> (accessed: 16.05.2020).

² Remarks by President Obama in Address to the United Nations General Assembly // The White House. URL: <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2014/09/24/remarks-president-obama-address-united-nations-general-assembly> (accessed: 16.05.2020).

³ President Donald J. Trump Is Protecting the United States from Terrorism // The White House. URL: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/president-donald-j-trump-protecting-america-terrorism> (accessed: 16.05.2020).

⁴ Запрещено в РФ.

Европейского союза за счет широкой группы сторонников за пределами Ближнего Востока, наличия материальных средств к существованию, а также успешной вербовки через онлайн-средства коммуникации.

«ИГ остается самой радикальной исламистской террористической группировкой и главной транснациональной террористической угрозой для Соединенных Штатов, несмотря на продолжающиеся гражданские и военные усилия Соединенных Штатов и коалиции, нацеленные на уменьшение присутствия этой группировки в Ираке и Сирии... ИГ сохраняет финансовые и материальные ресурсы и опыт для осуществления внешних нападений... Глобальное присутствие группы остается устойчивым: восемь официальных филиалов и более двух десятков группировок регулярно проводят террористические и повстанческие операции в Африке, Азии, Европе и на Ближнем Востоке. Несмотря на многие неудачи, ИГ продолжает активное использование современных информационно-коммуникационных технологий (ИКТ) в целях идеологического воздействия на потенциальных сторонников и побуждения самых радикальных из них на террористические атаки в различных странах мира, в том числе в Соединенных Штатах»⁵.

На опасность террористической угрозы обращал внимание и российский президент Владимир Путин, выступая перед 70-й Генеральной Ассамблеей ООН в 2015 г. По мнению российского лидера, именно страны, пострадавшие от Арабской весны, стали основными «поставщиками кадров» для террористических группировок⁶. В своей речи, произнесенной в стенах ООН за несколько дней до начала российской военной операции в Сирии, Владимир Путин обращал внимание на обеспокоенность распространением террористической угрозы с Ближнего Востока на другие регионы мира в том, числе и Россию.

«Считаем любые попытки заигрывать с террористами, а тем более вооружать их, не просто недалёковидными, а пожароопасными. В результате глобальная террористическая угроза может критически возрасти, охватить новые регионы планеты. Тем более что в лагерях „Исламского государства“ проходят „обкатку“ боевики из многих стран, в том числе из европейских. К сожалению, должен сказать об этом прямо, уважаемые коллеги, и Россия не является здесь исключением. Нельзя допустить, чтобы эти головорезы, которые уже почувствовали запах крови, потом вернулись к себе домой и там продолжили свое черное дело»⁷.

Исламский терроризм: к постановке проблемы

По мере того как иностранное военное присутствие на Ближнем Востоке продолжало нарастать, в научных кругах росли опасения относительно

⁵ National Strategy for Counterterrorism of the United States of America // The White House. URL: <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2018/10/NSCT.pdf> (accessed: 16.05.2020).

⁶ Владимир Путин принял участие в пленарном заседании юбилейной, 70-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке // сайт Президента России. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/50385> (дата обращения: 16.05.2020).

⁷ Там же.

очередного всплеска транснациональных террористических атак⁸. Такая академическая тревога в прошлом уже давала реальные политические результаты. Например, Дж. Буш-младший был вынужден изменить свои планы по дальнейшему военному расширению кампании «войны с терроризмом», когда национальные спецслужбы США пришли к выводу, что вторжение США в Ирак помогло «Аль-Каиде» (организация запрещена в РФ) расширить свою вербовочную сеть по всему миру и повысить ее эффективность⁹. Этот аргумент уходит корнями в гипотезу С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, который утверждает, что не религиозный фундаментализм, а всецело религия Ислама противоречит западному либерализму. Однако его теория не объясняет распространенность использования террористических атак в качестве основного метода борьбы против Запада, но пытается концептуализировать термин «столкновение», опираясь на более широкие риторические штрихи описания ислама как «религии меча», которая «одержима неполноценностью своей власти» [4].

Ряд исторических фактов подтверждает теорию С. Хантингтона. В соответствии с его прогнозами со времен холодной войны наблюдается всплеск террористических атак со стороны исламских и незападных стран на западные цели. Вместе с тем остаются некоторые важные несоответствия: в скандинавских странах и Канаде фиксируется гораздо меньшее число террористических атак, по сравнению с другими западными странами; террористические группы в Латинской Америке христианского вероисповедания предпочитают атаковать западные и, в частности, американские структуры. Объяснительная сила этой культурной теории ставится под сомнение и в некоторых количественных исследованиях, где сценарий «ислам против остальных» не оказывается статистически значимым, а его место в международном терроризме выглядит преувеличенным [5]. Увеличения террористических атак на западные цели после окончания холодной войны, которого ожидал С. Хантингтон, также не произошло. Вместо этого существует очень четкая связь между террористическими атаками и военным участием НАТО на Ближнем Востоке и американской кампанией «война против терроризма», делая стратегическую теорию террористической деятельности на Ближнем Востоке в отношении Запада более подходящей.

Имеется целый ряд исследований, в которых предпринимается попытка изучить террористические группы как рациональных агентов. Роберт Пейп утверждает, что как международные, так и внутренние террористические акты (в частности, нападения террористов-смертников) являются не иррациональной реакцией религиозных фанатиков, а средством достижения четко определенных националистических целей [6]. Р. Пейп утверждает, что эти нападения пытаются «заставить современные демократии вывести

⁸ Durani L. The Cause of Terrorism // *Foreign Policy Journal*. URL: <https://www.foreignpolicyjournal.com/2014/11/07/the-cause-of-terrorism/> (accessed: 16.05.2020).

⁹ Trends in Global Terrorism: Implications for the United States // *National Intelligence Estimate*. URL: <https://www.governmentattic.org/5docs/NIE-2006-02R.pdf> (accessed: 16.05.2020).

вооруженные силы с территории, которую террористы считают своей родиной» [7]. Решение выбирать в качестве целей атак, казалось бы, случайные демократические режимы, имеет три аспекта: во-первых, атаки в этих странах имеют наибольшую значимость, поэтому ценность атак максимальна. Во-вторых, считается, что ответные меры со стороны демократических правительств основаны на нормах прав человека и общественном мнении, что снижает риск полномасштабного возмездия и начала ликвидации террористической группы. И, в-третьих, права на неприкосновенность частной жизни, свободу передвижения и другие индивидуальные свободы облегчают планирование и осуществление террористических атак. В своих исследованиях Р. Пейп пришел к выводу, что существует четыре фактора, которые повышают вероятность нападений террористов-смертников: оккупация (размещение вооруженных сил государством на части территории иностранного государства), демократия (как тип режима), религиозное столкновение (разница в религии между оккупантом/оккупированным) и продолжающееся восстание в оккупированной стране.

Дальнейшие исследования в целом подтвердили правильность выводов Р. Пейпа, связывая иностранное военное вмешательство с активизацией террористической деятельности [8]. С. Коллард-Векслер пришел к выводу, что существует важное различие между иностранными и внутренними оккупациями, из чего следует, что во время внутренних оккупаций увеличения числа террористических атак не произойдет [9]. Он подтвердил выводы Р. Пейпа о том, что иностранные оккупанты становятся объектами нападений, но при этом заметил, что присутствие механизированных вооруженных сил и других объектов с высоким уровнем доступа/высокой степенью защиты увеличивает число нападений. И хотя гражданские войны увеличивают число таких целей, конфликты на национальной почве в большей степени влияют на опасность террористических нападений.

Хотя в целом все иностранные военные интервенции провоцируют транснациональную террористическую реакцию, существуют значительные расхождения между типами военных интервенций и их последствиями. Многие ученые в этой области опираются на типологию Д. Пикеринга и Е. Кисангани [10], которая подразделяет интервенции на два типа: те, которые в первую очередь мотивированы военными, политическими или стратегическими целями оккупанта (политико-стратегические интервенции, ПСИ), и те, которые мотивированы предоставлением гуманитарной помощи, спасением или оказанием помощи (социально-экономические интервенции, СЭИ). Для ПСИ, как правило, характерны перебои в предоставлении жизненно важных социальных услуг местным жителям, увеличение числа внутренне перемещенных лиц и беженцев, ухудшение положения в области верховенства права и защиты прав человека в оккупированной стране. Глядя на эти побочные эффекты ПСИ, очевидно, почему они создают благоприятную среду для террористической деятельности. Например, снижение уровня благосостояния является важным индикатором роста как для импортируемого, так и

экспортируемого терроризма в стране [11]. В то же время беженцы значительно расширяют резерв кандидатов для вербовки и значительно упрощают процесс вербовки в террористические организации. СЭИ не разделяют этих особенностей, и эмпирические исследования показывают, что они приводят к обратной реакции транснациональных террористов. Напротив, некоторые из них показывают, что социально-экономические вмешательства снижают число транснациональных терактов. Д. Пьяцца и С. Чхве указывают на то, что в целом существует четыре дополнительных фактора, обуславливающих количество импортируемых террористических актов: участие в международных военных союзах, международный кризис с участием страны в течение трех лет, граничащие с ней страны, в которых происходят конфликты, и предыдущий опыт транснационального терроризма [12].

Другим важным аспектом военной интервенции является то, что она никогда не приходит в одиночку, большинство стран разрабатывают довольно сложный набор политических мер для поддержки местных государственных институтов и наделения местных органов власти нацеленной финансовой помощью и специализированной подготовкой, самым известным примером которого является присутствие США в Ираке. Внешняя политика США характеризуется тратами огромного количества средств, особенно это наблюдалось во время правления Джорджа Буша-младшего и Барака Обамы. Несмотря на периоды интенсивного военного вмешательства, Госдепартамент был готов раздавать миллиарды в виде безоговорочной финансовой помощи. Например, президент Дж. Буш-младший объяснил во время своей речи во время Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций в 2002 г.: «Мы боремся с бедностью, потому что надежда – это ответ на террор»¹⁰. А президент Б. Обама повторил повестку своего предшественника в 2010 г.: «Крайне бедные общества являются оптимальной средой для болезней, терроризма и конфликтов»¹¹. Но помогают ли деньги? Растет объем исследований, которые показывают, что нет значимой прямолинейной негативной связи между количеством террористических актов и экономическим развитием, измеряемым через ВВП на душу населения [13; 14]. Типичный портрет террориста не показывает, что это, как правило, бедный и подавленный человек, наоборот, террористы, похоже, представляют все слои общества [15]. Экономические возможности, предоставляемые человеку, потенциально являются более качественным индикатором будущей террористической деятельности в стране.

Тем не менее существуют модели, показывающие, что правильно рассчитанная финансовая помощь может помочь снизить террористическую активность во всем мире. Ж. Азам и В. Телен разработали игровой анализ импорта и экспорта террористических атак по модели двух стран [16]. Их модель включает

¹⁰ President's Remarks at the United Nations General Assembly // The White House. URL: <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/index.html> (accessed: 16.05.2020).

¹¹ Economic focus: exploding misconceptions // The Economist. URL: <https://www.economist.com/finance-and-economics/2010/12/16/exploding-misconceptions> (accessed: 16.05.2020).

ценность потенциальной террористической атаки для террористической организации (уменьшающейся с увеличением числа атак), количество локальных террористов и стоимость атаки. Далее они сравнивают результаты успешных антитеррористических мер в стране, где терактов мало, а их стоимость высока, и в стране, где количество терактов высокое, а их стоимость низкая. Поэтому, по их теории, первая страна будет импортировать теракты, а вторая – экспортировать их. Они утверждают, что успешные контртеррористические операции в стране-импортере не меняют статус-кво, поскольку в то время, как внутреннее «предложение» будет ниже, оно будет замещаться импортом терактов. При этом, хотя успешные контртеррористические операции в странах с высоким уровнем «предложения» и низкой стоимостью не повлияют на ожидаемое количество терактов внутри страны-экспортера, они резко сократят экспортируемый террор.

Ближний Восток как эпицентр террористической угрозы

Все это делает важным выявление роли «Исламского государства» в террористической деятельности на Ближнем Востоке. В этой связи в рамках настоящего исследования представляется необходимым выявить масштабы актуализации террористической угрозы, исходящей со стороны ближневосточного региона. Помимо этого нами также будет предпринята попытка проследить относительную временную динамику террористической активности в странах-донорах и странах-реципиентах для того, чтобы установить, происходил ли в них рост террористической активности синхронно либо имело место временное запаздывание. В случае его наличия также представляется целесообразным выяснить природу данного запаздывания. Кроме того, необходимо выявить корреляцию между вступлением тех или иных стран в боевые действия против ИГ и ростом террористической деятельности в этих странах.

Как нами уже отмечалось выше, распространение террористической угрозы с Ближнего Востока (в особенности со стороны «Исламского государства») на другие регионы считалось одной из главных угроз мировому сообществу, что, впрочем, не удивительно. Стремительный рост после 2010 г. зафиксированных в мире терактов был обусловлен прежде всего взрывообразным ростом террористической активности в «Афразийской» зоне нестабильности (рис. 1).

При этом на «Афразийскую» зону нестабильности после 2010 г. приходится 73% всех мировых террористических актов (рис. 2).

В свою очередь, стремительный рост после 2010 г. числа терактов, зафиксированных в «Афразийской» зоне, был в очень высокой степени обусловлен взрывообразным ростом террористической активности на Ближнем Востоке (включая Северную Африку) (рис. 3).

Так, с 2014 по 2016 г., т.е. в период наибольшей активности «Исламского государства», на Ближний Восток приходилось больше половины всех терактов, совершенных в «Афразийской» зоне нестабильности (рис. 4).

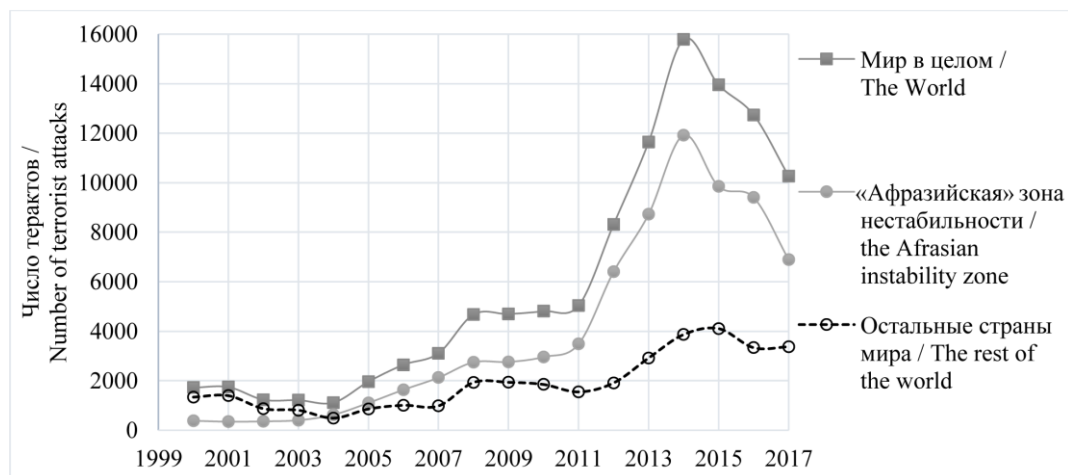


Рис. 1 / Fig. 1

Динамика числа террористических актов в мире и «Афразийской» зоне нестабильности в 2000–2017 гг. / Trends in the number of terrorist acts in the world and in the "Afrasian" instability zone, 2000–2017.

Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма / made by authors based on data from Global Terrorist Database¹²

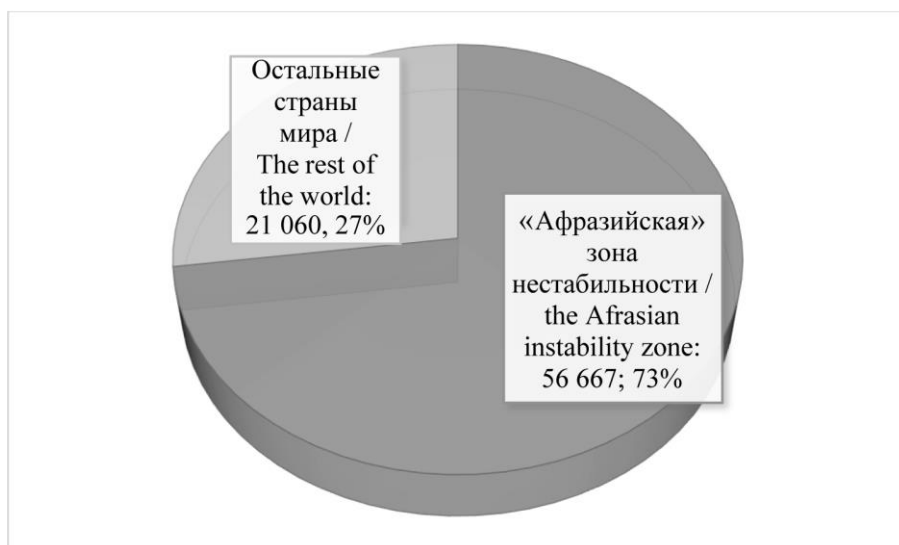


Рис. 2 / Fig. 2

Распределение общего числа значимых террористических актов, зафиксированных в мире в 2011–2017 гг. между странами «Афразийской» зоной нестабильности и остальными странами мира / Distribution of the total number of salient terrorist acts observed in the world in 2011–2017 between the countries of the "Afrasian" zone of instability and other countries of the world

Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма / made by authors based on data from Global Terrorist Database¹³

¹² National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), Global Terrorism Database. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd> (accessed: 16.05.2020).

¹³ Там же.

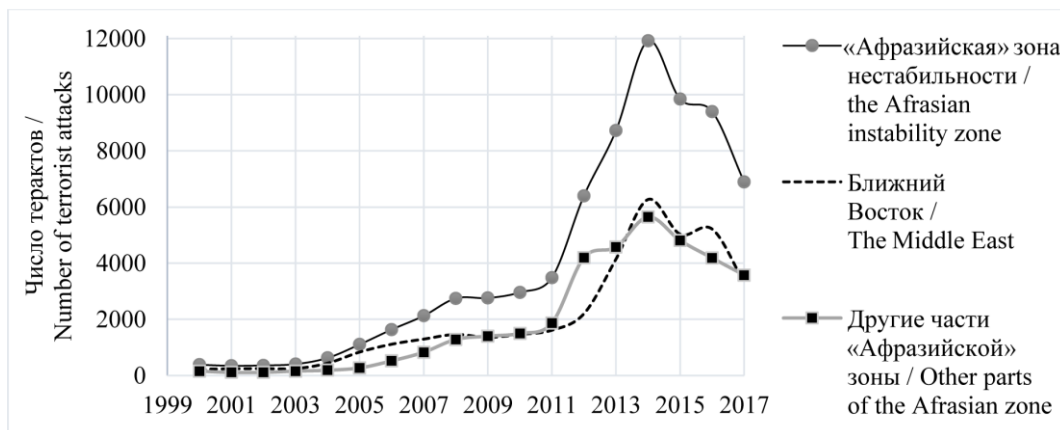


Рис. 3. / Fig. 3

Динамика числа террористических актов в разных частях «Афразийской» зоны нестабильности в 2000–2017 гг. / Trends in the Number of Terrorist Acts in different parts of the "Afrasian" Instability Zone, 2000–2017

Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма / made by authors based on data from Global Terrorist Database¹⁴

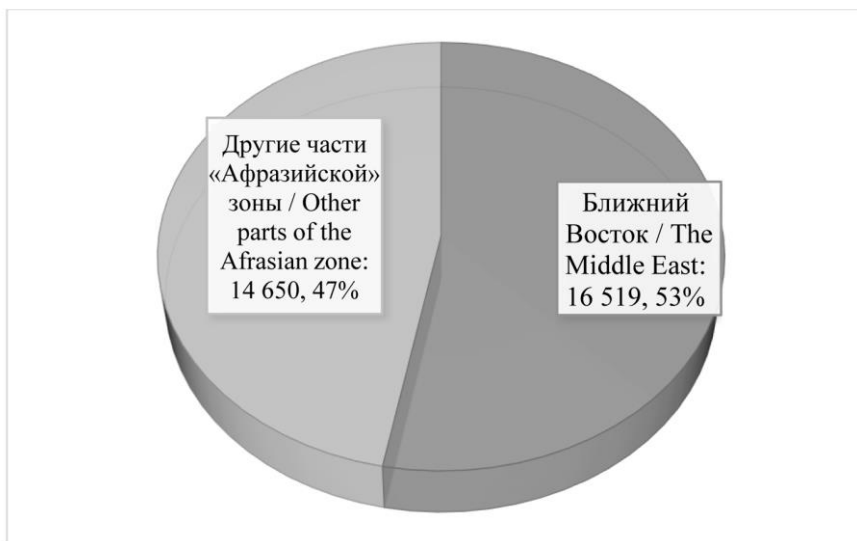


Рис. 4 / Fig. 4

Распределение общего числа террористических актов, зафиксированных в «Афразийской» зоне в 2014–2016 гг. между Ближним Востоком и другими частями «Афразийской» зоной нестабильности / Distribution of the total number of terrorist acts recorded in the Afrasian zone in 2014–2016 between the Middle East and other parts of the "Afrasian" instability zone

Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма / made by authors based on data from Global Terrorist Database¹⁵

Как видно из графиков на рис. 5, начиная с 2011 г. на Ближнем Востоке наблюдался стремительный рост террористической активности. Ее пик

¹⁴ National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), Global Terrorism Database. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd> (accessed: 16.05.2020).

¹⁵ Там же.

пришелся на 2014 г., что во многом связано с ухудшением ситуации в Сирии и Ираке, и в частности формированием на территории этих стран ИГ, чья экспансия осуществлялась в том числе и посредством террористических актов. В целом с начала Арабской весны уровень террористической активности на Ближнем Востоке вырос более чем в 4 раза (с 1464 терактов в 2010 г. до 6270 в 2014 г.).

Эхо ближневосточного терроризма

В то же время после 2014 г. мы можем наблюдать некоторый спад террористической активности на Ближнем Востоке, что в заметной степени связано с определенной нормализацией ситуации в Сирии и Ираке. С другой стороны, как видно на рис. 5, в Турции, странах Европейского союза и России с 2015 г. наблюдается всплеск террористической активности, который можно считать «эхом» ближневосточного терроризма и частичным переносом деятельности террористических структур из стран арабского Ближнего Востока на государства, вступившие в борьбу с «Исламским государством».

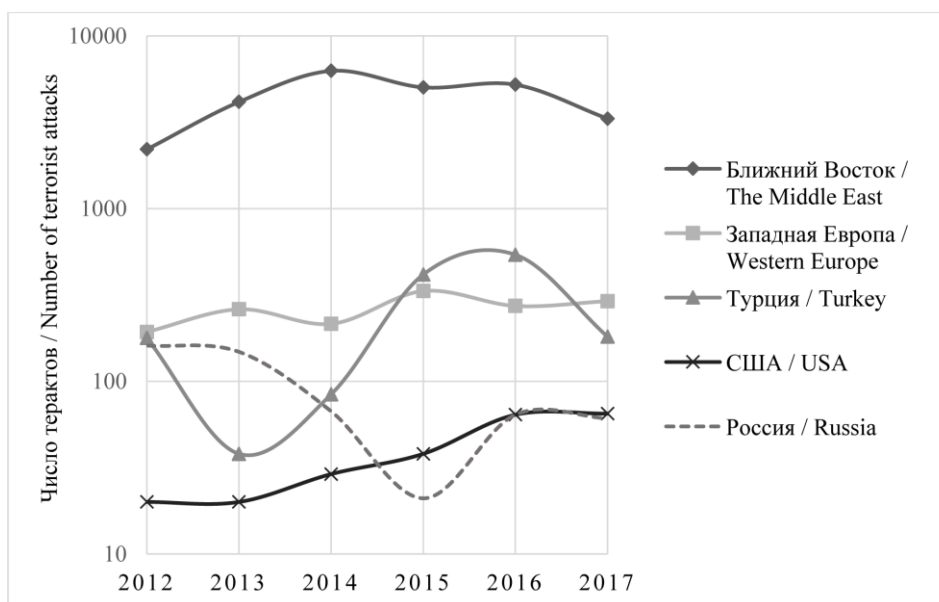


Рис. 5 / Fig. 5

Динамика числа террористических актов на Ближнем Востоке, в Турции, США, России и ЕС в 2012–2017 гг. (логарифмический масштаб) / Trends in the number of terrorist acts in the Middle East, Turkey, the United States, Russia and the EU, 2012–2017. (logarithmic scale)
 Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма / made by authors based on data from Global Terrorist Database¹⁶

Достаточно выраженный рост террористической активности наблюдался и в Соединенных Штатах, которые одними из первых сформировали

¹⁶ National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), Global Terrorism Database. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd> (accessed: 16.05.2020).

антитеррористическую коалицию по борьбе с ИГ. Уже в августе 2014 г. Вашингтон объявил о начале военной операции «Непоколебимая решимость», в которую вошли более 30 государств мира. Были также развернуты боевые сухопутные войска, главным образом специальные силы и артиллерия, особенно в Ираке. 75–80% воздушных ударов были нанесены военными США, остальные 20–25% – Великобританией, Францией, Турцией, Канадой, Нидерландами, Данией, Бельгией, Саудовской Аравией, Объединенными Арабскими Эмиратами и Иорданией¹⁷.

Реакцией на антитеррористическую деятельность совместной объединенной оперативной группы во главе с США стал выраженный рост террористической активности внутри самих Соединенных Штатов начиная с 2014 г. За три года (с 2013 по 2016 г.) число терактов в США выросло в три раза с 20 в год до 60 (рис. 6).

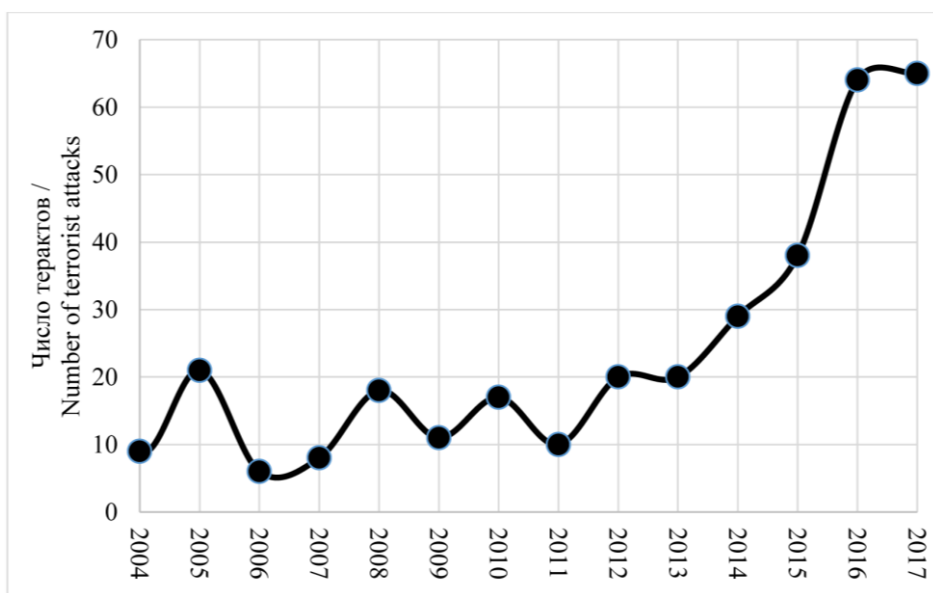


Рис. 6 / Fig. 6

Динамика числа значимых террористических актов в США в 2004–2017 гг. / Trends in the number of salient terrorist acts in the United States in 2004–2017

Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма / made by authors based on data from Global Terrorist Database¹⁸

Реакцией на действия антитеррористической деятельности совместной объединенной оперативной группой во главе с США стал стремительный рост террористической активности внутри самих Соединенных Штатов начиная с 2014 года. За три года (с 2013 по 2016 г.) число терактов в США выросло в три раза с 20 в год до 60 (см. рис. 6).

¹⁷ Special Report: Operation Inherent Resolve // U.S. Department of Defense. URL: http://www.defense.gov/News/Special-Reports/0814_Inherent-Resolve (accessed: 16.05.2020).

¹⁸ National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), Global Terrorism Database. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd> (accessed: 16.05.2020).

Турция, будучи членом НАТО и имея наиболее протяженную границу с Сирией, стала страной, на которой в наибольшей степени отразилась «эхо» ближневосточного терроризма (рис. 7).

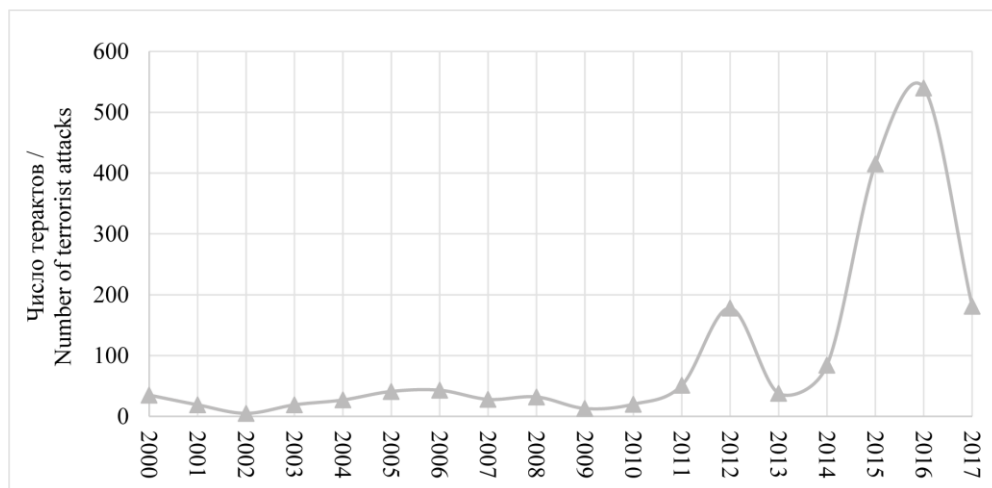


Рис. 7 / Fig. 7

Динамика числа значимых террористических актов в Турции в 2000–2017 гг. /
Trends in the number of salient terrorist acts in Turkey in 2000–2017

Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма /
made by authors based on data from Global Terrorist Database¹⁹

Присоединившись к операции «Непоколебимая решимость» в 2014 г., Турция практически сразу стала одним из основных объектов для джихадистов из ИГ. За три года (с 2013 по 2016 г.) число терактов в этой стране выросло более чем в 14 раз, до уровня, в 8,5 раз более высокого, чем в США, и в два раза выше суммарного по всей Западной Европе.

«Эхо» ближневосточного терроризма можно было наблюдать и в странах Западной Европы. Пиковые значения здесь приходится на 2015 г. (333 случая), что также можно рассматривать в качестве реакции со стороны «Исламского государства» в отношении европейских стран, участвовавших в борьбе с ИГ на территории Ирака и Сирии (рис. 8).

При этом в Европе рост террористической активности наблюдался с самого начала Арабской весны: число терактов в странах ЕС выросло в три раза, с 95 случаев в 2011 г. до 291 случая в 2017 г. Во многом это связано еще и с тем, что именно страны ЕС (наряду с Турцией) в наибольшей степени подвергнуты угрозе, связанной с растущим числом беженцев из государств, которые пострадали в результате событий Арабской весны (пик беженцев в Европу пришелся на 2015–2016 гг.).

Несколько иная ситуация наблюдается в отношении России (рис. 9).

¹⁹ National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), Global Terrorism Database. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd> (accessed: 16.05.2020).

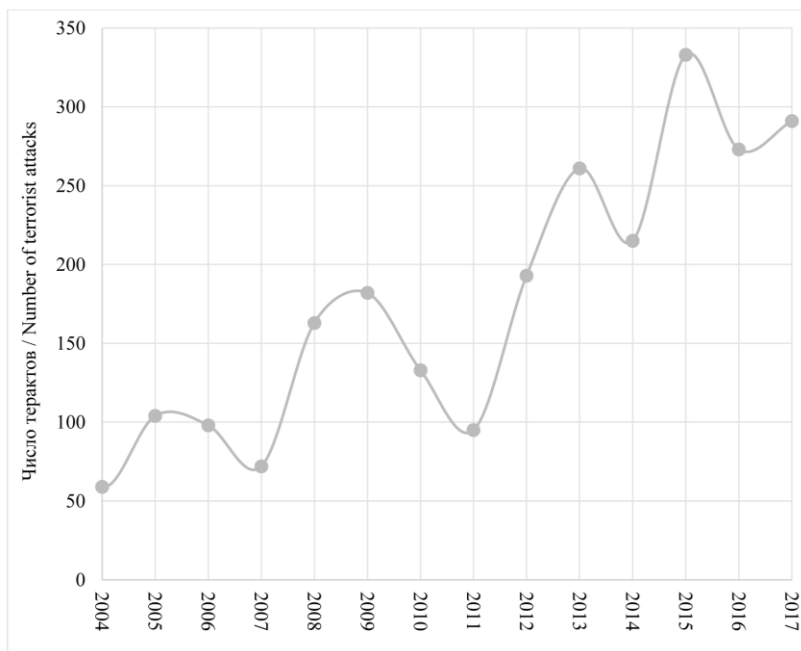


Рис. 8 / Fig. 8

Динамика числа значимых террористических актов в Западной Европе в 2004–2017 гг. / Trends in the number of salient terrorist acts in Western Europe in 2004–2017

Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма / made by authors based on data from Global Terrorist Database²⁰

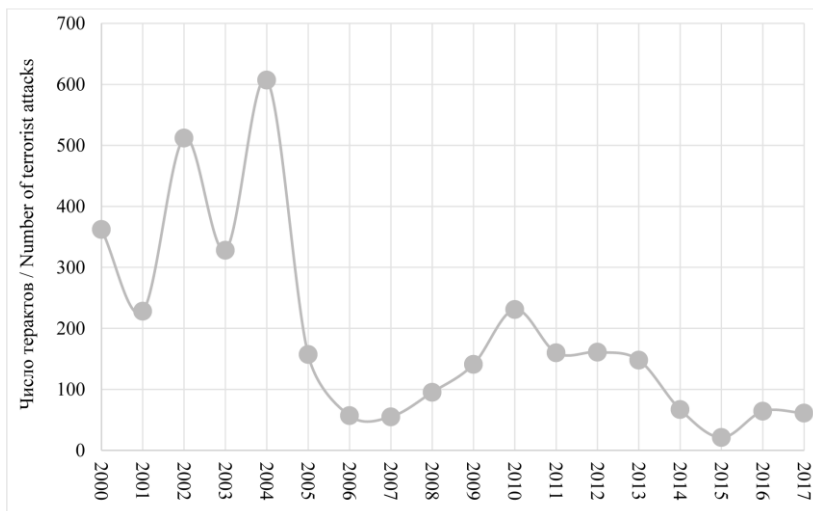


Рис. 9 / Fig. 9

Динамика числа значимых террористических актов России в 2000–2017 гг. / Trends in the number of salient terrorist acts in Russia in 2000–2017

Источник / Source: составлено авторами на основе данных из Базы данных глобального терроризма / made by authors based on data from Global Terrorist Database²¹

²⁰ National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START), Global Terrorism Database. URL: <https://www.start.umd.edu/gtd> (accessed: 16.05.2020).

²¹ Там же.

30 сентября 2015 г. Владимир Путин объявил о начале операции ВКС России в Сирии. При этом, если в первые месяцы действия России во многом были направлены не столько против «Исламского государства», сколько против несистемной оппозиции, которая представляла для Башара аль-Асада наибольшую угрозу, то в 2016 г. российские ВКС начали проводить операции и против самого ИГ. В частности, в марте 2016 г. при активном участии российских ВКС от боевиков ИГ была освобождена Пальмира/Тадмор²².

Участие России в войне в Сирии не осталось без ответа со стороны террористических групп. Помимо локального вооруженного сопротивления в 2016–2017 гг. Россия стала объектом нескольких резонансных террористических актов, мотивированных участием РФ в войне в Сирии²³. Например, убийство в декабре 2016 г. посла России в Турции Андрея Карлова, как утверждается, было совершено в ответ на воздушные удары России по «Исламскому государству» в боях при Алеппо, а в апреле 2017 г. гражданин России чеченского происхождения, воевавший на стороне «Исламского государства» в Сирии, совершил теракт в вагоне петербургского метро, убив одиннадцать и ранив десятки человек.

Летом 2016 г. «Исламское государство» разместило девятиминутный видеоролик в *YouTube*. На видео террористы обратились к своим последователям с призывом начать джихад в России, а также пригрозили убить президента России Владимира Путина²⁴. Одновременно с этим на совещании в Петербурге глава ФСБ России Александр Бортников заявил о подготовке терактов в России боевиками, находящимися за рубежом, а также отметил, что в России существует большая угроза всплеска террористической активности со стороны боевиков-террористов, которые массово возвращаются с Ближнего Востока²⁵.

При этом угрозы главарей ИГ в отношении России были не вполне голословными. К 2015 г. многие лидеры террористического подполья в Северном Кавказе присягнули на верность лидеру ИГ Абу Бакру аль-Багдади и потребовали, чтобы их примеру последовали все прочие боевики²⁶. Главой «Вилаята Кавказ» (филиала «Исламского государства» на Северном Кавказе) стал Рустам Асельдеров, который ранее возглавлял подполье «Имарата Кавказ» в Дагестане. Выходцы из «Имарата Кавказ» не случайно примкнули к

²² UNESCO chief welcomes the liberation of Syria's Palmyra world heritage site // The United Nations. URL: <https://news.un.org/en/story/2016/03/525312-unesco-chief-welcomes-liberation-syrias-palmyra-world-heritage-site> (accessed: 16.05.2020).

²³ Eleven killed in suspected suicide bombing on Russian metro train // Reuters. URL: <https://www.reuters.com/article/us-russia-blast-metro/eleven-killed-in-suspected-suicide-bombing-on-russian-metro-train-idUSKBN17519G> (accessed: 16.05.20)

²⁴ Боевики ИГ записали видео с угрозами в адрес России (2016) // Известия. URL: <https://iz.ru/news/624777> (дата обращения: 16.05.2020).

²⁵ ФСБ: главари банд на Ближнем Востоке готовят бандподполье на Кавказе (2016) // Известия. URL: <https://iz.ru/news/624081#ixzz4Fb7pyUyt> (дата обращения: 16.05.2020).

²⁶ ИГИЛ угрожает России: чего ждать от террористов, которые вернутся на Кавказ // МК. URL: <https://www.mk.ru/politics/2015/10/29/igil-ugrozhayet-rossii-chego-zhdet-ot-terroristov-kotorye-vernutsya-na-kavkaz.html> (дата обращения: 16.05.2020).

«Исламскому государству». Еще в конце июня 2014 г. Абу Бакр сразу после объявления себя «халифом» назвал Россию и США лидерами врагов исламского мира. Кроме того, русский язык входил в тройку наиболее популярных языков пропаганды ИГ [17].

Всплеск террористической активности России в 2016 г. более чем в три раза (см. рис. 9) фактически стал воплощением угроз со стороны лидеров «Исламского государства» в адрес России. Большинство террористических актов в 2016 г. произошли в Северо-Кавказском регионе, а ответственность за них взяло на себя ИГ.

Заключение

Итак, проведенное исследование подтвердило эффект расползания терроризма с Ближнего Востока. Проведенное нами исследование позволяет сделать вывод о том, что это было связано прежде всего с деятельностью «Исламского государства» и его филиалов. Пики спровоцированной этим террористической активности наблюдались в странах-реципиентах с заметным временным запаздыванием (лагом) относительно стран-доноров (прежде всего Сирии и Ирака). Таким образом, рост террористической активности в странах-реципиентах наблюдался вскоре после вступления соответствующих стран в борьбу с «Исламским государством».

Помимо этого, хотя в российских СМИ в конце 2015 – начале 2016 г. активно распространялся тезис о сотрудничестве Турции с «Исламским государством», именно Турция более всего пострадала от действий со стороны ИГ, вызванных участием Анкары в антитеррористической деятельности совместной объединенной оперативной группы во главе с США, в частности операции «Непоколебимая решимость».

Что касается России, то эффект расползания терроризма с Ближнего Востока наблюдался, но с заметным запозданием. Если пик террористической активности в ближневосточном регионе пришелся на 2014 г., то в России он наблюдался в 2016 г. и был в высокой степени связан с началом операции ВКС России в Сирии и их действиями против «Исламского государства». В этой связи более уместно говорить не столько о атаках со стороны «Исламского государства» в отношении России, сколько о его контрнаступлении и ответных действиях на российскую военную кампанию в Сирии. Кроме того, нельзя преувеличивать масштабы террористической волны, спровоцированной попыткой «Исламского государства» ответить на наступательные действия России в Сирии. Ее масштабы были в почти четыре раза меньше масштаба предыдущей волны 2010 г. и на порядок меньше масштабов волны 2004 г., ставшей эхом чеченских войн.

Библиографический список

- [1] Гринин Л.Е., Исаев Л.М., Кортаев А.В. Революции и нестабильность на Ближнем Востоке. 2-е изд. М.: Учитель, 2016.
- [2] Кортаев А.В., Исаев Л.М., Руденко М.А. Формирование афразийской зоны нестабильности // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2015. № 2. С. 88–99.

- [3] *Коротаев А.В., Васькин И.А., Билюга С.Э.* Гипотеза Олсона – Хантингтона о криволинейной зависимости между уровнем экономического развития и социально-политической дестабилизацией: опыт количественного анализа // *Социологическое обозрение*. 2019. Т. 16. № 1. С. 9–47.
- [4] *Huntington S.P.* *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, NY: Simon & Schuster, 1997.
- [5] *Neumayer E., Plümper T.* International Terrorism and the Clash of Civilizations // *British Journal of Political Science*. 2009. Vol. 39. No. 4. P. 711–34.
- [6] *Pape R., Feldman J.K.* Cutting the fuse: the explosion of global suicide terrorism and how to stop it // *Choice Reviews Online*. 2011; Vol. 48. No. 10 P. 48–59.
- [7] *Pape R.* Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism // *Foreign Affairs*. 2005. Vol. 84. No. 5. P. 172.
- [8] *Asal V.* The Preconditions for Ethnic Suicide Bombing Campaigns, 1991–2003 // *Southern Economic Journal*. 2006. Vol. 80. No. 4. P. 981–1001.
- [9] *Collard-Wexler S.* Do Foreign Occupations Cause Suicide Attacks? // *The Journal of Conflict Resolution*. 2014. Vol. 58. No. 4. P. 625–657.
- [10] *Pickering J., Kisangani E.* The International Military Intervention Dataset // *J. Peace Res.* 2009. Vol. 46. No. 4. P. 589–599.
- [11] *Burgoon B.* On Welfare and Terror // *Journal of Conflict Resolution*. 2009. Vol. 50. No. 2. P. 176–203.
- [12] *Piazza J., Choi S.* International Military Interventions and Transnational Terrorist Backlash // *International Studies Quarterly*. 2018. Vol. 62. P. 686–695.
- [13] *Gassebner M., Luechinger S.* Lock, stock, and barrel: a comprehensive assessment of the determinants of terror // *Public Choice*. 2011. Vol. 149. No. 3–4. P. 235–261.
- [14] *Korotayev A., Vaskin I., Tsirel S.* Economic Growth, Education, and Terrorism: A Re-Analysis // *Terrorism and Political Violence*. 2019. P. 1–24.
- [15] *Krueger A.B.* What Makes a Terrorist: Economics and the Roots of Terrorism // *Choice Reviews Online*. 2008. Vol. 45. No. 8. P. 45.
- [16] *Azam J.-P., Thelen V.* Foreign Aid vs. Military Intervention in the War on Terror // *Journal of Conflict Resolution*. 2010. Vol. 54. No. 2. P. 237–261.
- [17] *Васильев А.М., Исаев Л.М., Коротаев А.В., Шишкина А.П.* «Инструменты „мягкой силы“» ИГ: типология и оценка эффективности // *Азия и Африка сегодня*. 2018. № 12. С. 3–10.

References

- [1] Grinin L., Issaev L., Korotayev A. *Revolutions and Instability in the Middle East*. Moscow: *Uchitel*; 2016 (In Russ.).
- [2] Korotayev A., Issaev L., Rudenko M. Afrasian Instability Zone and Its Historical Background. *Social Evolution & History*. 15 (2): 88–99 (In Russ.).
- [3] Korotayev A., Vas'kin I., Bilyuga S. Olson–Huntington Hypothesis on a Bell-Shaped Relationship Between the Level of Economic Development and Sociopolitical Destabilization: A Quantitative Analysis. *Sotsiologicheskoe Obozrenie / Russian Sociological Review*. 2017; 16 (1): 9–49. doi: 10.17323/1728-192x-2017-1-9-49 (In Russ.).
- [4] Huntington S.P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster; 1997.
- [5] Neumayer E., Plümper T. International Terrorism and the Clash of Civilizations. *Br J. Polit Sci*. 2009; 39 (4): 711–734. doi: 10.1017/s0007123409000751
- [6] Pape R., Feldman J.K. Cutting the fuse: the explosion of global suicide terrorism and how to stop it. *Choice Reviews Online*. 2011; 48 (10): 48–59. doi: 10.5860/choice.
- [7] Freedman L., Pape R., Bloom M. Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism. *Foreign Affairs*. 2005; 84 (5): 172. doi: 10.2307/20031726
- [8] Asal V. The Preconditions for Ethnic Suicide Bombing Campaigns, 1991–2003. *Southern Economic Journal*. 2006; 80 (4): 981–1001.
- [9] Collard-Wexler S. Do Foreign Occupations Cause Suicide Attacks? *The Journal of Conflict Resolution*. 2014; 58 (4): 625–657.

- [10] Pickering J., Kisangani E. The International Military Intervention Dataset: An Updated Resource for Conflict Scholars. *J. Peace Res.* 2009; 46 (4): 589–599. doi: 10.1177/0022343309334634
- [11] Burgoon B. On Welfare and Terror. *Journal of Conflict Resolution.* 2006; 50 (2): 176–203. doi: 10.1177/0022002705284829
- [12] Piazza J., Choi S. International Military Interventions and Transnational Terrorist Backlash. *International Studies Quarterly.* 2018; 62 (3): 686–695. doi: 10.1093/isq/sqy026
- [13] Gassebner M., Luechinger S. Lock, stock, and barrel: a comprehensive assessment of the determinants of terror. *Public Choice.* 2011; 149 (3–4): 235–261. doi: 10.1007/s11127-011-9873-0
- [14] Korotayev A., Vaskin I., Tsirel S. Economic Growth, Education, and Terrorism: A Re-Analysis. *Terrorism and Political Violence.* 2019: 1–24. doi: 10.1080/09546553.2018.1559835
- [15] Krueger A.B. What makes a terrorist: economics and the roots of terrorism. *Choice Reviews Online.* 2008; 45 (08): 45. doi: 10.5860/choice.45-4501
- [16] Azam J.-P., Thelen V. Foreign Aid Versus Military Intervention in the War on Terror. *Journal of Conflict Resolution.* 2010; 54 (2): 237–261. doi: 10.1177/0022002709356051
- [17] Vasiliev A., Isaev L., Korotayev A., Shishkina A. Instruments of the Islamic State «Soft Power»: Typology and Performance Evaluation. *Aziya i Afrika segodnya.* 2018; (12): 3–10. doi: 10.31857/s032150750002565-3 (In Russ.).

Информация об авторах:

Исаев Леонид Маркович – кандидат политических наук, зам. заведующего Лабораторией мониторинга рисков социально-политической дестабилизации Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник Российского университета дружбы народов (ORCID ID: 0000-0003-4748-1078) (e-mail: lisaev@hse.ru).

Айсин Марат Бахтиярович – стажер-исследователь в Лаборатории мониторинга рисков социально-политической дестабилизации Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (ORCID ID: 0000-0002-9189-231X) (e-mail: marataysin@gmail.com).

Медведев Илья Александрович – стажер-исследователь в Лаборатории мониторинга рисков социально-политической дестабилизации Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (ORCID ID: 0000-0002-3451-3790) (e-mail: semyonkot@yandex.ru).

Коротаев Андрей Витальевич – доктор исторических наук, заведующий Лабораторией мониторинга рисков социально-политической дестабилизации Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; ведущий научный сотрудник Российского университета дружбы народов (ORCID ID: 0000-0003-3014-2037) (e-mail: akorotayev@hse.ru).

Information about the authors:

Leonid M. Issaev – PhD (in Political Sciences), Deputy Head of the Laboratory for Monitoring the Risks of Socio-Political Destabilization at the National Research University Higher School of Economics; Research Professor at the Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences (ORCID ID: 0000-0003-4748-1078) (e-mail: lisaev@hse.ru).

Marat B. Aysin – Intern in the Laboratory for Monitoring the Risks of Socio-Political Destabilization at the National Research University Higher School of Economics (ORCID ID: 0000-0002-9189-231X) (e-mail: marataysin@gmail.com).

Ilya A. Medvedev – Intern in the Laboratory for Monitoring the Risks of Socio-Political Destabilization at the National Research University Higher School of Economics (ORCID ID: 0000-0002-3451-3790) (e-mail: semyonkot@yandex.ru).

Andrey V. Korotayev – Dr. Sc. (in History), Head of the Laboratory for Monitoring the Risks of Socio-Political Destabilization at the National Research University Higher School of Economics; Senior Research Professor at the Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences (ORCID ID: 0000-0003-3014-2037) (e-mail: akorotayev@hse.ru).



DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-731-740

Research article / Научная статья

Islam and Politics in Indonesia

Refly Setiawan, Melinda Esti, Viktor V. Sidorov

Kazan Federal University
18, Kremlevskaya St, Kazan, 420008, Russian Federation
refly@ubl.ac.id, viktor.sidorov@kpfu.ru

Bandar Lampung University
29, Labuhan Ratu, Kec. Kedaton, Kota Bandar Lampung, Lampung, 35142, Indonesia
estimelinda1987@gmail.com

Abstract. The Republic of Indonesia is characterized by ethnic and religious diversity. Islam is the most widespread religion in Indonesia and most of the Indonesian population is Muslim. Indonesian society is based on the principles of religious tolerance. The equality of people is the most important socio-political value of the Indonesian society, which guarantees an equality for all people, regardless of their ethnicity, religion or social class. Religion can be the foundation that can strengthen the country and become the foundation for development. At the same time, religion may not be the official state ideology. We study the relationship between religion and state in Indonesia. What problems arise in the relationship between religion and the state? This study aims to find out how Islam and politics in Indonesia are in harmony with the ideology of the Indonesian nation and how religious values can support moral foundations of Indonesian politics. We used analyze secondary sociological data and studied researches of the largest Indonesian academics on the problems of the relationship between religion and politics. We used the method of library research with abstracting and collecting data. A new set of scientific sources in the Indonesian language is being introduced into scientific circulation. The results of the study showed that Indonesia is not a democracy based on the principles of democratic processes of Western Europe. The peculiarity of Indonesia lies in the interaction of religious values and the politics. Indonesian politics is characterized by religious tolerance. At the same time, religious and cultural values are incorporated into the political practices of Indonesia in the form of moral and ethical guidelines. Thus, Indonesia is not a religious or secular country, but a country where religious values are the moral and ethical main ideology of state development.

Keywords: Islam, religion, ideology, Indonesia, Indonesian politics, religious tolerance

Article history: Submitted on 01.08.2020. Accepted on 10.08.2020.

For citation: Setiawan R., Esti M., Sidorov V.V. Islam and Politics in Indonesia. *RUDN Journal of Political Science*. 2020; 22 (4): 731–740. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-731-740

© Setiawan R., Esti M., Sidorov V.V., 2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Ислам и политика в Индонезии

Р. Сетиаван, М. Эсти, В.В. Сидоров

Казанский федеральный университет
Российская Федерация, 420008, Казань, ул. Кремлевская, 18
refly@ubl.ac.id, viktor.sidorov@kpfu.ru

Университет Бандар Лампунг
Индонезия, 35142, Лампунг, Кота-Бандар-Лампунг, Кек. Кедатон, Лабухан Рату, 29
estimelinda1987@gmail.com

Аннотация. Республика Индонезия характеризуется большим этническим и религиозным разнообразием. Ислам – самая распространенная религия в Индонезии, и большая часть населения Индонезии исповедует ислам. Индонезийское общество основывается на принципах религиозной толерантности. Равенство людей является важнейшей социально-политической ценностью индонезийского общества, гарантирующей равное отношение государства к гражданам, независимо от принадлежности к этнической группе, религиозной общности или социальному классу. Религия может стать фундаментом, способным укрепить страну и стать основой для развития. При этом религия может и не быть официальной государственной идеологией. Как строятся взаимоотношения религии и государства в Индонезии? Какие проблемы возникают во взаимоотношении религии и государства? Исследование направлено на выяснение того, насколько ислам и политика в Индонезии находятся в гармонии с идеологией индонезийской нации и как религиозные ценности могут поддерживать мораль в индонезийской политике. Мы использовали метод сбора вторичных социологических данных и исследовали работы крупнейших индонезийских исследователей по проблемам взаимоотношения религии и политики, а также метод библиотечного исследования, который представляет собой реферирование и сбор данных. В научный оборот вводится новая совокупность научных источников на индонезийском языке. Результаты исследования показали, что Индонезия не является демократией, основанной на принципах демократических процессов, характерных для Западной Европы. Особенность Индонезии заключается во взаимодействии религиозных ценностей и политической сферы. Индонезийская политика характеризуется религиозной толерантностью. При этом религиозные и культурные ценности инкорпорируются в политические практики Индонезии в форме морально-нравственных ориентиров. Таким образом, Индонезия – это не религиозная или светская страна, а страна, где религиозные ценности являются морально-нравственной основой идеологии развития государства.

Ключевые слова: ислам, религия, идеология, Индонезия, индонезийская политика, религиозная толерантность

История статьи: Поступила в редакцию 01.08.2020. Принята к публикации 10.08.2020.

Для цитирования: *Setiawan R., Esti M., Sidorov V.V. Islam and Politics in Indonesia // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2020. Т. 22. № 4. С. 731–740. DOI: 10.22363/2313-1438-2020-22-4-731-740*

Introduction

Indonesia is one of the countries with the largest Muslim population in the world and in the midst of the life of the majority of the Muslim community, they have a viewpoint related to state, nationality and society that is not based on a religious understanding [1]. The Republic of Indonesia has an ideology called

Pancasila which means five principles. The five principles include; One Godhead, just and civilized humanity, Indonesian unity, wisdom led by wisdom in representative deliberations, and social justice for all Indonesians. In the context of state life, Pancasila is not only the ideology of the nation but also the basis of the Indonesian State [2].

The realization of the Pancasila agreement as the basis of the State in the process through critical times and almost threatens the nation's rift, but these differences can be met because the Indonesian people prioritize national unity and integrity [3]. The acceptance of Pancasila as the ideology of the Republic of Indonesia has a very clear influence on the policies and the continuity of the national values and religious teachings of the Indonesian people [4]. Indonesia with a majority Muslim population causes Islam to continue to play its role in accordance with social and political processes even though this role is shown in the government system of the Republic of Indonesia. In the social and political dynamics in Indonesia, it provides opportunities for Islamic politics to easily win competition in political parties [5].

Discussions about Islam and politics or religion and the state are very interesting and never tired to discuss, especially after the development of secular political thought in the Islamic world, including in Indonesia. The discussion about Islam and politics has increasingly surfaced after the abolition of the Ottoman Caliphate system by Mustafa Kemal Atatürk on March 3, 1924 and was followed by the revocation of Islam as the official state religion and the elimination of the country's highest source of law. Mustafa Kemal's separation of religion and state in Istanbul is a manifestation of his strong desire to follow and adopt secular political thought from Western Europe with his main grand theory of Max Weber [6]. Secularism is something that is considered good by western nations because historically western nations were born from resistance to the influence of church thought in the Middle Ages.

Religion and state are still problematic in Indonesia. The issue of religion and the state aims to present the role of Islam within the scope of the Republic of Indonesia. When the Government of the Republic of Indonesia attempts to revise the Constitution of the Republic of Indonesia, problems arise regarding the choice to be taken by the government, namely the Pancasila Ideology or Islam [7]. In this case, it gave rise to a very strong political interest from secular nationalists and Islamic nationalists which eventually resulted in a political compromise with the issuance of the Presidential Decree of the Republic of Indonesia which reaffirmed the 1945 Constitution [8]. In the period after the independence of the Republic of Indonesia, Islam tended to be seen as extreme and did not seem to support the Pancasila ideology [9]. This extreme impression reappeared during the current era of Indonesian President Joko Widodo. This is because the religion of Islam is often associated with political party movements which tend to cause conflicts between religious communities so that the government tries to prevent divisions between nations.

This research is a reality which explains that there is an inability of the government to discuss a secular vision with a vision that wants religion on the basis of the state so that the state in political reality seems to deviate from religious ethics

and morality. Political development in Indonesia shows that religion is the most important political institution in the government system [10]. Through religion, politicians in Indonesia try to focus their attention in seeking power, either directly or indirectly. In Indonesia, religion is used as a source of reference in making decisions relating to the interests of the Indonesian people themselves [11].

To find out about Islam and politics or religion and the state in Islamic political thought in Indonesia, it is necessary to study the political views and attitudes or political thoughts of prominent Muslims in Indonesia as well as various sources that can be used as a basis for thinking about Islam and the State in Indonesia. Their views are considered to represent thoughts and explain various problems not only concerning religious issues but also in other matters relating to the Republic of Indonesia.

Research methods

This type of research is library research, which is a series of studies relating to the method of collecting library data, or research where the object of research is explored through a variety of library information (books, encyclopedias, scientific journals, newspapers, magazines, and documents). Literature research or literature review is research that critically examines or reviews the knowledge, ideas, or findings contained in the academic-oriented literature, and formulates theoretical and methodological contributions to certain topics [11].

The focus of library research is to find various theories, laws, propositions, principles, or ideas that are used to analyze and solve the research questions formulated. This research is a descriptive analysis, which describes regularly the data that has been obtained, then it is given an understanding and explanation so that it can be understood properly by the reader.

The data used in this research is secondary data. Secondary data is data obtained not from direct observation. However, these data were obtained from the results of research that had been conducted by previous researchers. The secondary data sources are in the form of books and primary or original scientific reports contained in articles or journals (printed and / or non-printed) relating to the history of Islam and politics in Indonesia. Source selection is based on four aspects, namely [12]: (1) Provenance (evidence), namely aspects of the author's credentials and evidence support, for example the main source of history; (2) Objectivity, namely whether the perspective idea from the author has many uses or is it detrimental; (3) Persuasiveness (degree of confidence), namely whether the author is a person who can be trusted; and (4) Value (contributive value), namely whether the author's argument is convincing, and has a significant contribution to other research.

Research results and discussion

Islam and Politics in Indonesia

Islam and politics are two things that are difficult to separate in the Unitary State of the Republic of Indonesia. This is because the majority of Indonesians are Muslim and uphold Islamic values in their daily lives. In political activities,

Indonesian society refers to Islamic values and tends to mix religious values into various political activities. Islam is the largest religion in the Republic of Indonesia which is closely related to the history of the development of Islam in Indonesia and the rapid spread of Islam [14]. Currently, there are many political parties in Indonesia that carry Islamic values and have Islamic nuances. The history of the development of political parties in Indonesia dates back to the Dutch colonial period in Indonesia, which caused the Indonesian nation to integrate religious values into politics in Indonesia. Since the struggle for independence of the Indonesian nation, many Indonesian heroes who spread Islamic values until after achieving independence the Indonesian nation continued to spread religious values in Indonesian politics [15].

In the Indonesian context, the relationship between Islam and politics has also become clear in the acceptance of Pancasila as the only ideology of the Indonesian nation. This does not mean eliminating Islamic ideals and eliminating Islamic elements in Indonesian politics. In this case, the extent to which the elements of the Islamic religion are considered capable of providing inspiration in political parties, depends on the extent to which Muslims in Indonesia are considered capable of coming up with new styles that can develop a wealth of social and political knowledge to map and analyze social transformation [16].

The relationship between religion and politics in general can be seen and observed from the position of religion and its role in community life [17]. According to Nurcholish Madjid, religion has a central position in a person's life because religion provides the general purpose of life and helps focus its energies in pursuing these goals. If someone believes that religion is not just a role model [18]. According to Munawir [19], the concept of Indonesia as a country with the Pancasila ideology must be maintained and guarded, however, the concept of Indonesia as an Islamic State has clearly been rejected by all Indonesians because Indonesia is not an Islamic State but Indonesia is a country with a majority of the population who are Muslim and apply Islamic values, religious values in everyday life.

Problems regarding the relationship between Islam and the Indonesian state actually center around the different views of political figures in Indonesia [20]. Secular politics which is becoming a trend in Western Europe are faced with the views of political figures in Indonesia who prioritize the values of Pancasila as the nation's ideology. This is because the founding figures of the Republic of Indonesia have made a boundary in politics in Indonesia and it seems that today the relationship between Islam and the Indonesian state is still possible by adjusting the ideological values of the Indonesian nation [21]. According to Nurcholish Madjid, the adjustment of religious values and ideology is a concrete form of the relationship between Islam and the Indonesian state based on the Pancasila Ideology and an indicator of the appreciation of the Indonesian political system for a civilizational identity [18].

The Indonesian political system doesn't completely adopt the basic assumptions of modern politics that are trending in North America and Western Europe, but rather adopts cultural and religious values that exist in Indonesia. In

this context, Islamic Neo-Modernists view democracy as the most appropriate political rule, while religion is positioned as a moral regulatory tool in applying democracy [16]. In the relationship between Islam and democracy in Indonesia, there are two problems faced, namely, the first is a philosophical problem, namely, if the claim of religion to its adherents as a whole can shift the economy and independence of the Indonesian nation, which means that this can also change the principles of democracy in Indonesia. The two historical sociological problems are when in fact the role of religion is often used by the authorities to support their political interests and can destroy the democratic system in Indonesia [22].

According to Abdurrahman Wahid [8], there are democratic values that are basic and some are derivative or continuation of the main ones. According to him, there are three main values of democracy, namely, justice, freedom and deliberation. Justice is the foundation of democracy and an opportunity for all people to organize their lives according to their wishes. Freedom that is meant is individual freedom before the power of the State or individual rights as citizens and collective rights of the community, while deliberation is a form of maintaining freedom and fighting for justice through deliberation. The idea of democracy basically adheres to the basis of human equality so that individual rights can be guaranteed freedom [23]. According to Nurcholish Madjid, a democratic value can refer to a nation's ideology and not only because of considerations in principle, namely because democratic values are justified and supported by the spirit of Islamic teachings, but also because of their function as rules of an open political game and in accordance with values – Values of Indonesian ideology [18].

Religion and Political Parties in Indonesia

The Republic of Indonesia is the largest archipelagic country in the world where there are various ethnic groups, languages and religions. The Government of the Republic of Indonesia officially only recognizes six religions, namely Islam, Protestantism, Catholicism, Hinduism, Buddhism and Confucianism. The majority of Indonesia's population is Muslim and is spread across various islands in Indonesia, such as Java, Bali, Sumatra and Kalimantan. Currently there are more than 207 million Muslims in Indonesia who live side by side with other religions [24]. People in Indonesia are known for their high levels of tolerance and mutual respect, so it cannot be denied that in political parties in Indonesia, not only Islam but also other religions such as Christianity, Hinduism and Buddhism are involved in political activities. The Muslim community cooperates with other religions to seize power in politics in Indonesia by forming coalitions with non-Muslim majority political parties.

In Indonesia, religion is a very important thing in state life, this is because the majority of people in Indonesia want a leader who applies religious values and is able to maintain the integrity of the nation from divisions and conflicts between religions in Indonesia. Religion is considered to be able to build harmony in the life of various communities in Indonesia. The mutual respect between Muslim and non-

Muslim communities is a reflection that the Indonesian nation accepts various religions that are recognized in this country [11; 19].

At this time in Indonesia there are still many political parties that still adhere to religious values and apply them in political activities. The following are various political parties that are officially recognized in Indonesia and apply religious values that are in line with the principles of the Pancasila Ideology (table 1).

Table 1

Political Party in Indonesia

No.	Names of Political Parties	Acronym	Party Status
1.	National Awakening Party	PKB	National
2.	Great Indonesia Movement Party	GERINDRA	National
3.	Indonesian Democratic Party of Struggle	PDIP	National
4.	Party of Work Group	GOLKAR	National
5.	NASDEM Party	Nasional Demokrat	National
6.	Indonesian Change Movement Party	GARUDA	National
7.	Party Work	BERKARYA	National
8.	Prosperous Justice Party	PKS	National
9.	Indonesian Unity Party	PERINDO	National
10.	United Development Party	PPP	National
11.	Indonesian Solidarity Party	PSI	National
12.	National Mandate Party	PAN	National
13.	People's Conscience Party	HANURA	National
14.	Democratic Party	PD	National
15.	Aceh Party	PA	Local
16.	SIRA Party	SIRA	Local
17.	Aceh Regional Party	PD Aceh	Local
18.	Nanggroe Aceh Party	PNA	Local
19.	Moon Star Party	PBB	National
20.	Indonesian Justice and Unity Party	PKP	National

Source: Republic of Indonesia Election Commission Online Portal (data processed).

Politics in Indonesia with a multi-party system allows people in Indonesia to be easily involved in political party activities as they wish. Most people see political parties based on their track record and involvement in development in Indonesia. Currently, the largest Islamic party in Indonesia is the Prosperous Justice Party (PKS) and the National Awakening Party (PKB) which are the driving force for the Muslim community in Indonesia. However, not only the Prosperous Justice Party (PKS) and the National Awakening Party (PKB), but also other parties have party followers who are predominantly Muslim. Political activities in Indonesia sometimes tend to be associated with Islamic movements which are of extreme values and are not in line with the ideological values of the Indonesian nation so that the government in Indonesia sometimes limits the activities of political parties which can endanger the unity and unity of the Indonesian nation.

The Government of the Republic of Indonesia provides its own space for its people to be involved in political parties or become part of political parties for the sake of creating democracy in Indonesia. Religion can be considered as control over the movements of political parties if it is still in line with the ideology adopted by

the Indonesian nation, namely the Pancasila ideology. The idea of Islam and politics in Indonesia is very much in accordance with the thoughts of the first President of the Republic of Indonesia, namely Soekarno as the founder of the Indonesian nation who believed that the Indonesian nation was a large nation where religion and political parties could be in accordance with the ideology of the Indonesian nation. Soekarno believed that the Indonesian nation was able to carry out the role of political parties in accordance with the religious values contained therein without any deviation from the Pancasila ideology [25].

According to the President of the Republic of Indonesia, Joko Widodo, said that a large nation is a nation that is able to apply the good values of religious values in everyday life including in politics in Indonesia, but not politicizing religion and creating conflicts between religions [4]. Religion can be considered as a protector of society to avoid deviant actions that harm other people and other nations [7]. Politics in Indonesia is known as free and active politics, that is, it can be said that every political party in Indonesia is free to cooperate with other parties in Indonesia and is active in national and international activities and development. In national development, the role of political parties is considered very important to motivate people to cooperate through political participation and apply religious values for the sake of creating peace and a conducive situation [11].

Muhammad Natsir said that the views on religion and politics in Indonesia must prioritize a just, peaceful and democratic political order. Political Islam is a struggle for the establishment of a democratic and pluralist political system in particular for the acceptance of various religions in Indonesia. Clearly, the expression regarding an Islamic State or a non-Islamic State is strongly rejected and can lead to divisions between religious communities in Indonesia [26]. The application of religious values within political parties is one of the steps taken by the government in order to create values of tolerance between religious communities and good cooperation in politics in Indonesia. Political parties can form coalitions between one party and another without having to see the identity of the party but seeing that unity and unity are values that must be maintained by every Indonesian nation.

Conclusion

Our research shows that the majority of the population in Indonesia is Muslim and applies religious values in their daily life. Regarding Islam and politics in Indonesia, it is very closely related because the Indonesian people, who are mostly Muslims, tend to apply religious values in accordance with the ideology of the Indonesian nation, namely Pancasila. All people in Indonesia can accept any religion and respect another one. These principles are to create a harmonious and tolerant life in the country. The values of the Pancasila ideology are obligatory for political parties in Indonesia and it can be said that the Republic of Indonesia is not an Islamic State but the State that applies Islamic values and various religions can peacefully co-exist for progress and development in Indonesia.

Islamic extremism is highly rejected by all people in Indonesia because it can cause divisions and conflicts between religious communities. Indonesian political

parties and Indonesian government do not politicize religion in Indonesia. The principles of democracy in Indonesia prioritize individual and group freedom to be able to express themselves through various political activities in Indonesia and get equal justice between various ethnic groups, races, religions and groups without any differences that can harm other people. All societies have equal rights and equality without any deviation that can cause injustice to everyone.

Religious values are permissible and highly recommended in Indonesian politics to protect the morals foundations of the Indonesian people. Religious values help people in everyday life, but all religious practice in Indonesia should be in accordance with the ideology of the Indonesian nation and the ideals of the Indonesian nation itself.

References

- [1] Tulus W. *Political Development Critical Reflections on Crisis*. Yogyakarta: BIGRAF Publishing; 2011 (In Indon.).
- [2] Carillo B. *Our Political Goals*. Jakarta: Lappanas; 2016 (In Indon.).
- [3] Anwar S. *Islamic Thought and Action in Indonesia: A Political Study of New Order Muslim Scholars*. Jakarta: Paramadina; 2017 (In Indon.).
- [4] Askuri & Joel C.K. An orientation to be a good millennial Muslims: state and the politics of naming in islamizing Java. *Indonesian Journal of Islam And Muslim Societies*. 2019; 9 (1): 31–55. doi.org/10.18326/ijims.v9i1.31-55.
- [5] Haryono A. *Behind the Birth of a Nation and Country*. Jakarta: UI Press; 2017 (In Indon.).
- [6] Imaa M. *Al-Islam waushul al-Ahkam li Ali Abd al-Raziq*. Bandung: Grafindo Persada; 2014 (In Indon.).
- [7] Rahman B. *Religion and State in Islam: an analysis of the Sunni Siyasa Fiqh. Contextualization of Islamic Doctrine in History*. Jakarta: Paramadina; 2017 (In Indon.).
- [8] Wahid A. *State and Cultural Struggles*. Depok: Desentara; 2001 (In Indon.).
- [9] Ma'arif S. *Ground Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 2015 (In Indon.).
- [10] Miriam B. *Fundamentals of Political Science*. Jakarta: Gramedia; 2008 (In Indon.).
- [11] Suseno F. *Political Ethics Basic Moral Principles of Modern State*. Jakarta: Gramedia; 2017 (In Indon.).
- [12] Creswell J.W. *Research design: qualitative, quantitative, and mixed approaches*. Yogyakarta: PT Pustaka Pelajar; 2010 (In Indon.).
- [13] Moleong L. *Qualitative Research Methodology*. Bandung: Remaja Rosda Karya; 2013 (In Indon.).
- [14] Noer D. *Introduction to Political Thought*. Jakarta: Rajawali Press; 2010 (In Indon.).
- [15] Thahir T. *Political, Cultural and Economic Democracy*. Jakarta: Paramadina; 2014 (In Indon.).
- [16] Firmanzah. *Political Party Management*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia; 2008 (In Indon.).
- [17] Biglari A. Political Equality and The Issue of Citizenship Rights in Contemporary Islamic Thought. *Journal of Islamic Political Studies*. 2019; 1 (2): 77–102. doi: 10.22081/jips.2019.68396.
- [18] Madjid N. *Islamic Intellectual Property*. Jakarta: Bulan Bintang; 2011 (In Indon.).
- [19] Munawir. *Scholars and Community Religiosity*. Jakarta: Paramadina; 2013 (In Indon.).
- [20] Robert W.H. Which Islam? Whose Shariah? Islamization and citizen recognition in contemporary Indonesia. *Journal of Religious And Political Practice*. 2018; 4 (3). 278–296. doi.org/10.1080/20566093.2018.1525897.
- [21] Muhammad S.I. & Nursiha B.A. Islamic Brand: A Conceptual Definition of Brand from Islamic Perspective. *Journal of Islamic Studies and Culture*. 2016; 4 (2): 59–71. doi: 10.15640/jisc.v4n2a6.
- [22] Haris S. *Parties, Elections and Parliaments in the Reform Era*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia; 2014 (In Indon.).

- [23] Yukihiro Y. The effects of bureaucracy on political accountability and electoral selection. *Journal Elsevier/European Journal of Political Economy*. 2018; 51 (1): 57–68. doi.org/10.1016/j.ejpoleco.2017.03.009.
- [24] Suryadi B. *Political Sociology: History, Definition and Development of Concepts*. Yogyakarta: IRCiSoD; 2007 (In Indon.).
- [25] Boisard M. *Humanism in Islam translated by H.M. Rasjidi*. Jakarta: Bulan Bintang; 2010 (In Indon.).
- [26] Kencana I.S. *Introduction to Political Science*. Bandung: Pustaka Reka Cipta; 2009 (In Indon.).

Information about the authors:

Refly Setiawan – Master’s Program Student, Department of Political Science, Kazan Federal University, Russia (ORCID ID: 0000-0003-0719-1287) (e-mail: reflly@ubl.ac.id).

Melinda Esti – Associate Professor, Department of Public Administration, University of Bandar Lampung, Indonesia (e-mail: estimelinda1987@gmail.com).

Viktor V. Sidorov – Associate Professor, Department of Political Science, Kazan Federal University, Russia (ORCID ID: 0000-0002-6585-5312) (e-mail: viktor.sidorov@kpfu.ru).

Информация об авторах:

Сетиаван Рефли – студент магистратуры кафедры политологии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского федерального университета (ORCID ID: 0000-0003-0719-1287) (e-mail: reflly@ubl.ac.id).

Эсти Мелинда – доцент департамента публичного администрирования Университета Бандар Лампунг, Индонезия (e-mail: estimelinda1987@gmail.com).

Сидоров Виктор Владимирович – кандидат политических наук, доцент кафедры политологии Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского федерального университета (ORCID ID: 0000-0002-6585-5312) (e-mail: viktor.sidorov@kpfu.ru).