
РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В МИРОВОЙ ПОЛИТИКЕ И ПРОБЛЕМА «ЦИВИЛИЗАЦИЙ»

А. В. Митрофанова

Статья посвящена роли религии в мировой политике. Автор полагает, что религия появляется на мировой арене в виде системы транснациональных связей между государствами, отдельными группами, общинами и политическими движениями. Эти связи устанавливаются «поверх» государственных границ, создавая дополнительную систему взаимосвязей. Транснациональные религиозные системы автор предлагает называть «мирами» или цивилизациями. Эти цивилизации имеют прерывистую структуру и состоят не только из государств, но и из негосударственных субъектов. Цивилизации объединяются не религиями как таковыми, а религиозными идеологиями или «политическими религиями». Политическая религия представляет собой идеологию, позволяющую приложить религию к политике.

На наш взгляд, многозначность слова «религия» и его производных («религиозный», «религиозность») препятствует адекватному пониманию роли религиозного фактора в мировой политике. В обыденном словоупотреблении существует столько толкований смысла этого слова, что для научных целей приходится намеренно сужать его значение. Среди основных значений слова «религия» можно упомянуть религию как мировоззрение; религию как набор ритуалов (культ); религию как личный опыт переживания сверхъестественного (по Уильяму Джеймсу) и религию как совокупность институтов. В качестве фактора мировой политики религия выступает главным образом в двух своих ипостасях: как система убеждений (мировоззрение) и как набор институтов.

Исходя из этих двух значений слова «религия», мы предлагаем отличать религиозный фактор в мировой политике от конфессионального фактора. Под термином «конфессия» подразумевается организованная религия, воплощенная в каких-либо социальных институтах (церковь у христиан, система улемов у мусульман, буддистская сангха и др.). Практика показывает, что любая религия, даже не предполагающая строгой иерархической организации (подобной организации католической и православной церкви), тем не менее, всегда имеет определенную институциональную структуру («церковь» в широком смысле слова). Институциональные структуры разных религий являются участниками мирового политического процесса, выступая как вариант или аналог неправительственных организаций (НПО). Представляется, что относить деятельность религиозных организаций к «религиозному фактору» в мировой политике не совсем корректно, так как речь идет не о влиянии религии как мировоззрения, культа или опыта, а именно о влиянии организаций. Например, следует различать «католический фактор» (который часто реализуется вне церкви) и «фактор католической церкви» в мировой политике.

К сожалению, проблема взаимоотношений религии и политики часто сводится к проблеме отношений церкви (или другого религиозного института) и государ-

ства. Явления внецерковного и внегосударственного характера (транснациональные религиозные движения, религиозно мотивированный терроризм, религиозно-этнические конфликты) упоминаются вскользь. Между тем религия не тождественна «церкви» или любой другой официальной структуре. Религия часто появляется на мировой арене в виде системы транснациональных связей между государствами, отдельными группами, общинами и политическими движениями. Эти связи устанавливаются «поверх» государственных границ, создавая дополнительную систему взаимосвязей, сосуществующую с системой межгосударственных отношений. В каком-то смысле, происходит частичное возвращение мира к догосударственному состоянию, когда лояльность человека может принадлежать как государству, так и транснациональной религиозной общности.

По мнению крупнейшего современного исследователя национализма Бенедикта Андерсона, религиозные сообщества досовременной эпохи не были привязаны к определенной территории: будучи глобальными, они простирались почти безгранично, объединенные священными языками и общими сакральными текстами¹. Языками-объединителями были латынь, арабский, церковнославянский и другие языки священных текстов. Но уже в позднем Средневековье начинается процесс «территориализации вероисповеданий», предвосхищавший переход к сакрализации нации и территорий². Одним из явных проявлений этой территориализации стала замена латыни – общего языка западно-христианского мира – на множество национальных языков Европы. Уже в XVIII в. национализм в каком-то смысле пришел на смену религии в качестве всеобъемлющего мировоззрения. Он превратился в особую религию, не предполагавшую веры в сверхъестественное, но наделявшую сакральным значением государство-нацию и его символы: герб, флаг, могилы героев борьбы за национальную независимость и т. д. В рамках национализма вырабатываются собственные квазирелигиозные ритуалы поклонения: смена караула на могилах неизвестных солдат, церемония поднятия флага, обычай отмечать национальные (существующие только у данной нации) праздники. Национализм говорит о наличии мистической связи между гражданином государства и его территорией, «объясняя» гражданину каждого конкретного государства, почему он должен сохранять этому государству лояльность, даже родившись за его рубежами.

Однако не для всех граждан националистические объяснения звучали убедительно. Уже в начале XX в. мир разделился на две части, возник Коммунистический Интернационал, и тысячи, если не миллионы, граждан разных стран потеряли лояльность «своим» правительствам, перенесли ее на удаленные идеологические центры. Коммунистическая идеология стала первым конкурентом национализма. Лишь несколько государств действительно разделились на части под влиянием идеологических противоречий (Южный и Северный Вьетнам, Южная и Северная Корея, Западная и Восточная Германия и т. д.). Но даже внутри монолитных государств существовали мощные диссидентские движения, которые вели борьбу (иногда вооруженную) с правительствами своих стран. Можно привести в качестве примера и левых террористов 1960-х гг., и людей, по идейным мотивам становившихся агентами СССР, и различные вооруженные группы сопротивления (бандеровцы, «лесные братья»), действовавшие в СССР. Существование мощных «внутренних врагов» всячески замалчивалось властями соответствующих государств (как правило, их провозглашали «отдельными отщепенцами» и приравни-

¹ Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2001. – С. 36. (Anderson, B. Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. – Moscow: Kanon-Press Ts; Kuchkovo pole, 2001. – P. 36).

² Там же. – С. 41. (Ibid. – P. 41).

вали к уголовникам), так как само их наличие подрывало националистическую мифологию. Впрочем, эти силы не обладали достаточными возможностями, чтобы перейти от партизанской войны к масштабным вооруженным конфликтам.

«Возвращение» религии в мировую политику заставило некоторых западных ученых заговорить о «новом Средневековье» (neomedievalism) – то есть об эпохе, когда лояльность граждан принадлежит не государству, а транснациональным религиозным сообществам³. В этот период, как и в эпоху Средневековья, территория не имеет особого значения, так как люди получают возможность вступать друг с другом в непосредственные контакты, не пересекая физически государственных границ. Более того, нет необходимости и в использовании старых средств связи, таких как почта или телефон, которые слишком уязвимы перед силой государства (прослушивание, перлюстрация). Потеря связи с территорией, снижение значимости физического контакта делает различные негосударственные субъекты, так сказать, все менее и менее уловимыми. Многие политологи предпочитают говорить не о международных отношениях (отношениях между «народами», то есть государствами), а о мировой политике, в которой взаимодействуют государства, этнические группы, проживающие на территории одного или нескольких государств, а также транснациональные субъекты.

Эпоха Средневековья с ее нечеткой территориальностью и размытыми лояльностями осталась так далеко в прошлом, что язык теории международных отношений не позволяет адекватно выразить новые явления. Под вопросом оказывается сам термин «транснациональные религиозные сообщества». Как отмечает американский исследователь Хосе Казанова, называть религии транснациональными можно только по отношению к системе суверенных национальных государств, которая заменила средневековый христианский мир (Christendom), где светская (национальная) и папская (интернациональная) власти находились в состоянии неустойчивого равновесия⁴. Сами «транснациональные» политические религии себя с этой системой никак не соотносят; в этом смысле их правильнее называть «наднациональными» или даже «вненациональными». Слово «транснациональный» – не более чем эвфемизм, позволяющий «старому» миру суверенных государств хоть как-то примириться с новыми субъектами мировой политики. Сюзан Хебер Рудольф (университет Чикаго) предлагает использовать метафору «прозрачных пластиковых схем», которые накладываются на традиционную политическую карту мира, не отменяя суверенных государств, а сосуществуя с ними⁵. В реальности между миром государств и миром транснациональных субъектов имеет место не столько сосуществование, сколько битва на выживание, исход которой зависит от того, насколько успешными оказываются национальные проекты.

Каждая транснациональная религиозная система («мир» или «цивилизация») состоит из разнородных элементов, включая государства, религиозные анклав в границах других государств, транснациональные движения и т. д. Чтобы проиллюстрировать наше понимание структуры «цивилизаций», возьмем общеупотребительное понятие «исламский» или «мусульманский» мир. Именно об этом «мире» существует больше всего литературы, как аналитической, так и концептуальной. Идеальное представление об исламском миропорядке заключается в том, что разделение сообщества мусульман (уммы) на суверенные государства не имеет

³ См.: Bull, H. *The Anarchical Society*. – N. Y.: Columbia Univ. Press, 1977.

⁴ См.: Casanova, J. *Globalizing Catholicism and the Return to a «Universal» Church // Transnational religion and fading states / Ed. by S. Rudolph, J. Piskatori*. – Boulder (Co.): Westview, 1997. – P. 121.

⁵ Rudolph, S. H. *Introduction: Religion, States and Transnational Civil Society // Transnational religion and fading states*. – P. 12.

смысла. Единственным суверенным правителем всех государств является Бог. На семинаре «Государство и политика в исламе» (Лондон 1983) было принято решение о необходимости ликвидировать национализм во всех его проявлениях, особенно в форме «нация – государство»⁶. В идеале сообщество мусульман должно совпадать с единым исламским государством. На практике реализации этой идеи оказалось добиться трудно. Между отдельными мусульманскими государствами существуют противоречия, которые не являются непреодолимыми, но не позволяют говорить об их объединении в единое государство. Межгосударственные союзы, основанные на исламе (организация «Исламская конференция», Исламская комиссия Международного красного полумесяца, Исламский банк развития, Исламская организация по образованию, науке и культуре), носят формальный характер. Как пишет известный российский исламовед А. А. Игнатенко, «исламский мир как консолидированный субъект международной политики существует только виртуально, в качестве некоего проекта, точнее, проектов...»⁷. Картина меняется, если учесть существование негосударственных субъектов (например неправительственных транснациональных исламских движений, исламских меньшинств внутри государств и т. д.). На транснациональном уровне исламский мир – не проект, а реальность.

Доказательством существования мощных транснациональных исламских связей может служить, например, бурная отрицательная реакция всего исламского мира на книгу «Сатанинские стихи» Салмана Рушди. Демонстрации и другие акции протеста по этому поводу проходили не только в «официальных» исламских странах, но и везде, где живут сторонники политического ислама. Тем самым многие западные страны неожиданно оказались частью транснационального «исламского мира». Стало очевидным, что хотя в исламский мир могут входить целые государства (так называемые исламские, то есть идеократические, например Иран), его равноправной частью являются также политически активные исламские элементы в светских государствах: партии, движения, отдельные личности. Эти элементы, конечно, могут стремиться к завоеванию власти в своих государствах, но могут и устанавливать контакты с единомышленниками поверх государственных границ.

Предположение, что книга Рушди может быть опубликована в России, также продемонстрировало, что трансграничные исламские связи существуют. 22 апреля 1998 г. мусульманские лидеры России, придерживающиеся самых разнообразных политических взглядов (лидер радикальной организации Союз Мусульман России Надиршах Хачилаев, председатель Духовного управления мусульман Центрально-европейского региона России Равиль Гайнутдин, сторонник евразийского ислама Гейдар Джемаль и др.), выпустили совместное заявление, направленное против запланированного издательством «Лимбус-пресс» издания «Сатанинских стихов» на русском языке. В этом заявлении они писали, что «исполнителям этого преступного заказа никто не сможет гарантировать покой и личную безопасность в случае реализации этого враждебного плана... судьба предыдущих издателей этой книги в других странах должна послужить уроком тем, кто сегодня хочет испытать собственную судьбу», а на последовавшей пресс-конференции Н. Хачилаев

⁶ См.: Жданов, Н. В. Исламская концепция миропорядка. – М.: Международные отношения, 2003. – С. 24. (See: Zhdanov, N. V. The Islamic conception of the world order. – Moscow: International Relations, 2003. – P. 24).

⁷ Игнатенко, А. А. Самоопределение исламского мира // Ислам и политика (Взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии). – М.: ИВ РАН; Крафт+, 2001. – С. 9. (Ignatenko, A. A. Self-determination of the Islamic world // Islam and politics (Interaction of Islam and politics in the countries of the Middle and Near East, Caucasus and Central Asia). – Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Kraft +, 2001. – P. 9).

прямо сослался на изданную аятоллой Хомейни фетву⁸. Возникает впечатление, что распоряжение лидера одного государства, пользующегося особым авторитетом в исламском мире, обязывают к действиям граждан других государств, причем светских и даже не мусульманских в культурном смысле. При этом никто не поднимал вопроса о противоречиях между шиитами и суннитами. Другой иллюстрацией негосударственного понимания исламской солидарности может послужить тот факт, что во время кризиса 1991 г. даже в тех странах, где правящие режимы включили свои вооруженные силы в антииракскую коалицию (Марокко, Бангладеш, Египет, Сирия, Пакистан), проходили массовые демонстрации в поддержку Саддама Хуссейна. Во всех этих случаях очевиден контраст между позицией правительства и позицией неправительственных организаций и отдельных граждан.

Что касается противоречий внутри исламского мира, которые некоторые ученые заранее объявляют непримиримыми⁹, по этому поводу можно привести следующее высказывание Бессама Тибби: «Западные исследователи ислама, имеющие, как правило, не социологическое, а филологическое образование, по праву указывают на многообразии ислама. Однако из этого они делают неверный вывод – о недопустимости обобщающих суждений. Возможно, в филологии это и правильно, но не в политике и обществе: в этих сферах подобного рода аргументация явно ошибочна. При надлежащем знании предмета обобщение в определенной степени не только возможно, но даже необходимо, в противном случае подвергаешь себя опасности не распознать подлинную проблему. Исламский мир чрезвычайно разнообразен, но его многообразие укладывается в общий спектр, который следует именовать исламской цивилизацией. Исламизм, соответственно, также многолик и все-таки это – единый феномен»¹⁰. В рамках исламского мира взаимодействуют самые разнообразные субъекты: государства вступают в контакты с транснациональными террористическими группами, шииты поддерживают суннитов, а сунниты – шиитов. Так, Иран и Саудовская Аравия поставляли оружие мусульманам Боснии-Герцеговины, а радикальные исламисты из разных стран сражались в боснийской армии¹¹. Ливийский лидер Муаммар Каддафи предоставил руководителю афроамериканской организации «Нация ислама» Л. Фаракану миллион долларов на ведение исламской пропаганды в США, а Фаракан в ответ выступил с призывами прекратить санкции против Ливии¹². Список подобных примеров можно продолжить.

Ни одно государство нельзя рассматривать как монолит: в светских государствах есть сегменты общества, ощущающие себя частью исламского мира, а в исламских идеократических государствах, разумеется, существует оппозиция (тайная или явная), которая себя частью исламского мира не ощущает. Еще ярче дисперсная, прерывистая структура «цивилизаций» проявляется в связи с «католиче-

⁸ Верховский, А. М., Михайловская, Е. В., Прибыловский, В. В. Политическая ксенофобия: радикальные группы. Представления политиков. Роль церкви. – М.: Панорама, 1999. – С. 115. (Verkhovsky, A. M., Mikhaylovskaya, E. V., Pribylovsky, V. V. Political xenophobia: radical groups. Perceptions of politicians. The role of church. – Moscow: Panorama, 1999. – P. 115).

⁹ Rudolph, S. H. Dehomogenizing Religious Formations // Transnational religion and fading states / Ed. by S. Rudolph, J. Piskatori. – Boulder (Co.): Westview, 1997. – P. 244.

¹⁰ Тибби, Б. Политизация религии // Internationale Politik. – 2000. – № 2. Интернет-версия: <http://www.deutschebotschaft-moskau.ru/ru/bibliothek/internationale-politik/2000-02/article04.html> (Tibi, B. Politicization of religion // Internationale Politik. – 2000. – No. 2. Internet version: <http://www.deutschebotschaft-moskau.ru/ru/bibliothek/internationale-politik/2000-02/article04.html>)

¹¹ Гуськова, Е. Ю. История югославского кризиса. (1990–2000). – М.: Издатель А. Соловьев, 2001. – С. 279–281. (Guskova, E. Yu. History of the Yugoslavian crisis (1990–2000). – Moscow: Publisher A. Solovyov, 2001. – Pp. 279–281).

¹² Игнатенко, А. А. Указ. соч. – С. 11. (Ignatenko, A. A. Op. cit. – P. 11).

ским миром» в понимании теологов освобождения, то есть с католическим социалистическим миром. Пожалуй, лишь Никарагуа можно назвать государством, воплотившим идеологию прогрессивного католицизма в жизнь на общенациональном уровне; по этой причине никакого союза государств на основе теологии освобождения возникнуть не могло. «Католический социалистический мир» теологов освобождения состоял исключительно из негосударственных субъектов: политических движений, базовых христианских общин и отдельных лиц. В наше время «цивилизации» могут приобретать виртуальный характер: например, радикальные протестантские группы, основанные на идеологии «превосходства белой расы», еще в начале 1980-х гг. начали использовать возможности компьютерных сетей для обмена информацией. Эта «цивилизация» (если можно применить такой термин к виртуальной общности) является полностью нетерриториальной и состоит из «фантомных сотовых сетей» или «единиц автономного управления», не зависящих друг от друга, но способных к одновременным действиям во имя поставленной цели¹³.

Все «цивилизации», таким образом, являются дисперсными по структуре: исламский мир, например, включает в себя не только официальные исламские страны (в конституциях которых упоминается ислам как основа законодательства), но и многочисленные анклавные территории на территориях различных государств. А. А. Игнатенко пишет, что в Великобритании существует образование, «частично выведенное из-под юрисдикции британской Короны», – зона, ограниченная отдельными мечетями, предприятиями и т. д. «Люди, расселенные дисперсно, но включенные в эту зону, характеризуются изоляционизмом, живут по исламскому праву (для них решающей идеологической и судебной инстанцией является так называемый “шариатский суд Великобритании”»), – пишет он¹⁴. Такие разорванные в пространстве анклавные образования уже во всех европейских странах. В Германии действуют турецкие исламские организации, такие как «Национальный взгляд – исламское общество» с центром в Кельне. Она содержит в 252 городах Европы лагеря и школы с 14 тысячами учащихся¹⁵. «Второй религией» становится ислам во Франции и Италии¹⁶. На территории Российской Федерации 16 августа 1998 года (в селах Карамахи и Чабанмахи Буйнакского района республики Дагестан) возник исламский анклав, где отменялись законы России и вводились законы шариата. Означает ли это, что Великобритания, Германия и Россия – «исламские государства»? Мы полагаем, что нет. Парадокс в том, что государство, не будучи исламским, может неожиданно для своего руководства оказаться частью транснационального «исламского мира».

Логично, что многие ученые-исламоведы заимствуют лексикон международного коммунистического движения, говоря то о «Коминтерне ислама», то об «исламской гражданской войне в Испании» (то есть о войне в Афганистане)¹⁷. Одна-

¹³ Hoffman, B. *Inside Terrorism*. – N. Y.: Columbia Univ. Press, 1998. – P. 118.

¹⁴ Игнатенко, А. А. Указ. соч. – С. 16, 17. (Ignatenko, A. A. *Op.cit.* – Pp. 16, 17).

¹⁵ Киреев, Н. Г. Антитеррористическое законодательство и борьба с радикальным исламизмом в Турции // Мусульманские страны у границ СНГ (Афганистан, Пакистан, Иран и Турция – современное состояние, история и перспективы). – М.: ИВ РАН; Крафт+, 2001. – С. 326. (Kireev, N. G. *Anti-terrorist legislation and fighting against radical Islamism in Turkey // Muslim countries at the borders of the Commonwealth of Independent States (Afghanistan, Pakistan, Iran and Turkey – current state, history and perspectives)*. – Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Kraft+, 2001. – P. 326).

¹⁶ См.: Кудрявцев, А. Вторая религия Франции // Россия и мусульманский мир. – 2003. – № 2; Батудинов, Г. Станет ли Италия мусульманской страной? // Россия и мусульманский мир. – 2003. – № 2. (See: Kudryavtsev, A. *Second religion of France // Russia and Muslim world*. – 2003. – No. 2; Baudinov, H., *Will Italy become the Muslim country? // Russia and Muslim world*. – 2003. – No. 2).

¹⁷ Rudolph, S. H. Указ. соч. – P. 13, 255.

ко, по нашему мнению, «исламский мир» не следует понимать как аналог Коминтерна; напротив, это структура, обратная Коминтерну. Коминтерн при всем его негосударственном, даже антигосударственном характере представлял из себя жесткую иерархическую структуру. У него был единый центр, рассылавший обязательные к исполнению директивы. Ничего подобного нельзя найти в современных транснациональных религиозных движениях, в частности, в транснациональном исламе. Формальные структуры здесь отсутствуют или не обладают достаточным влиянием. Тем не менее, у наблюдателя возникает впечатление вполне скоординированной деятельности. Каким образом транснациональные религиозные движения добиваются такой координации (если, конечно, не принимать во внимание версию с законспирированным руководящим центром)?

Ответ на этот вопрос политологи видят в принципе эмуляции, который заключается в том, что, несмотря на отсутствие формальных руководящих структур, религиозно-политические группы воспроизводят организационные формы и доктрины друг друга¹⁸. Когда речь заходит о транснациональных религиозных сообществах, многие полагают, что это означает формальные структуры, более или менее управляемые из единого центра. Но на практике речь не всегда идет о формальных организациях и запланированных кампаниях. Впечатление координации создается из-за того, что группы со сходными задачами возникают по принципу эмуляции в различных уголках мира. Именно так создавались в конце 1960-х – начале 1970-х гг. католические организации, основанные на принципах теологии освобождения (ватиканская иерархическая структура была здесь ни при чем, так как Ватикан не поддерживал этих организаций). «Транснациональные влияния осуществляются более сложными и разнообразными способами. Сети могут принимать разные формы, варьируясь от вертикальных и иерархических структур – классическая католическая модель – до более безлидерных моделей, в которых преобладает эмуляция, а не проекция», – пишут американские специалисты по теологии освобождения Д. Левин и Д. Столл¹⁹. В частности, по их мнению, у теологии освобождения не было четкого «момента появления». «Вместо этого изменения возникают на основе одновременного создания и неформальной эмуляции, когда группы священников и обычных людей начинают экспериментировать с новыми идеями и моделями перемен примерно в одно и то же время по всему региону»²⁰. Примерно так же (на основе эмуляции) возникают и действуют по всему миру исламские политические группировки, а также группы «белого арийского сопротивления». Разумеется, после того, как количество таких организаций возрастает, они могут устанавливать контакты между собой и создавать координационные центры.

Подчеркнем, что когда мы говорим о цивилизациях или «мирах», речь идет о транснациональных религиозных сообществах, основанных не на «просто религиях», а на религиозных идеологиях (политических религиях). Сам факт, что люди исповедуют какую-либо религию, не является политической проблемой. «Просто религии» в наше время не образуют транснациональных сообществ: их приверженцы, включая религиозное руководство, ощущают себя прежде всего лояльными гражданами своих государств. Например, та часть мусульман, живущих в Западной Европе, которая не идентифицирует себя с политическим исламом, не является источником угроз для целостности европейских государств. Угрозу пред-

¹⁸ Eickelman, D. F. *Trans-State Islam and Security // Transnational religion and fading states...* – P. 32.

¹⁹ Levine, D. H., Stoll, D. *Bridging the Gap Between Empowerment and Power in Latin America // Transnational religion and fading states...* – P. 73.

²⁰ *Ibid.* – P. 74.

ставляют приверженцы политического ислама, которые в традиционном смысле могут даже не быть мусульманами: не знать основ ислама, не практиковать его, не соблюдать пищевых запретов и т. д.

Хотя религиозные идеологии лишь отдаленно напоминают исходные религии, именно они служат основой массовых политических действий. Сторонникам политических религий присуще дуалистическое восприятие мира как арены противостояния «своих» и «чужих». Однако водораздел, в их понимании, проходит не между, например, православными и неправославными (то есть мусульманами, католиками, атеистами, безрелигиозными людьми и др.), а между «нашими» и «всеми остальными». В число «всех остальных» могут попасть и стойкие приверженцы православия, и даже иерархи православных церквей. Напротив, «нашими» часто становятся люди, далекие от православия: атеисты, неоязычники, католики-славяне, мусульмане и т. д. То же самое характерно для всех политических религий: первой мишенью их критики становятся не столько представители иных религий, сколько официальные лидеры «их» религии или ее аполитичные приверженцы. Процессы политизации религии не поддаются контролю со стороны официальных религиозных лидеров, авторитет которых мало что значит для приверженцев политической религии. Сторонники политической православия могут вообще не быть «верующими» в традиционном смысле: они исповедуют не религию, а религиозную идеологию.

По нашему мнению, *политическая или политизированная религия представляет собой идеологию, позволяющую приложить религию к политике*. Политические религии появились потому, что религия не может стать непосредственной основой политического действия. Большинство политических режимов, установленных на основе религии, являются не теократическими в буквальном смысле, а идеократическими, то есть строятся не непосредственно на принципах религии, а на принципах соответствующей идеологии.

Термин «политическая религия» восходит к книге немецкого ученого Эрика Фёгелина «Политические религии» (1938), где он называет политическими религиями тотальные идеологии, подобные коммунизму, фашизму и национал-социализму. Эти идеологии служат в качестве обоснования национального единства, придавая политическому порядку квазирелигиозное измерение, хотя и в превращенной форме²¹. Превращенность формы – исключительно важное понятие в данном случае. Оно указывает, что для Фёгелина и его последователей «политическая религия» не представляет собой религии в собственном смысле слова: это идеология, обладающая всеми признаками религии, но не предполагающая веры в Бога. Не зря термин «политическая религия» может быть заменен термином «светская религия» (как это и сделал в свое время известный французский социолог Раймон Арон). Естественно, что европейцы-христиане могли называть «религией» идеологию, не включающую веры в Бога, только в метафорическом смысле. Однако сейчас, когда в поле зрения ученых попадают религии, изначально не предполагающие веры в Бога, различие между «религиями» и «идеологиями» становится еще более смутным, чем во времена Фёгелина.

Представляется, что религия отличается от идеологии тем, что включает веру в существование сверхъестественных сил, которые влияют на события нашего мира. Идеология не предполагает веры в сверхъестественное, хотя эту точку зрения, разумеется, можно оспорить – так, можно считать «сверхъестественными» сущностями «нацию» или «государство» в том виде, в каком их представляет данная

²¹ Maier, H. Politische religionen. Die totalitaeren regime und das Christentum. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1995. – P. 29.

идеология. Ведь такого объекта, как «дух нации», в реальности не существует. Именно из этого исходил Фёгелин, обозначая тотальные идеологии как «политические религии», – он полагал, что эти идеологии наделяют квазиреальностью и «обожествляют» такие общие понятия, как класс, раса или государство²². Тем не менее, «обожествление» следует в данном случае понимать как метафору. В принципе, идеология принадлежит этому миру. В самом первом приближении, она представляет собой набор идей, обосновывающих политические действия. Если же идеология включает элементы сверхъестественного, если политическое действие обосновывается через апелляцию к явлениям потустороннего мира – мы имеем дело не с идеологией в чистом виде, а с политической религией. Таким образом, «политические религии» Фёгелина в нашем понимании ближе к «чистым» идеологиям и могут быть названы «политическими религиями» лишь в переносном смысле.

Наше использование термина соотносится с «классическим», так как в данной работе, как и, например, в трудах последователя Фёгелина Хуана Линца, политическая религия понимается как мировоззрение, претендующее на абсолютную истинность и несовместимое с существующими религиозными традициями²³. Однако наше понимание политической религии находится ближе к тому, что Линц определяет как «теократию», подчеркивая, что в данном случае политика используется в религиозных целях, а не наоборот²⁴. Для Линца «теократия» является не политической религией (которую он, следуя Фёгелину, рассматривает как светскую идеологию), а «политизированной религией», которая, тем не менее, каким-то образом соотносится и с политическими религиями.

Можно отметить, что термин «политическая религия» часто используется учеными для обозначения религиозных идеологий: как напрямую (например в статье Петера ван дер Веера «Политическая религия в двадцать первом веке»)²⁵, так и косвенным образом (такие общеупотребительные конструкции, как «политический ислам», «политический индуизм» и т. д., можно легко переформулировать в конструкции типа «политическая религия ислама» и «политическая религия индуизма»). По нашему мнению, введенный Х. Линцем термин «теократия» является не совсем удачным, так как политическое сообщество не может быть основано на религиозных принципах напрямую. Нами для описания политических сообществ, управляемых на основе политических религий, используется термин «идеократия».

В рамках политической религии события нашего мира рассматриваются как часть (или отражение) событий религиозного, сакрального, вселенского (космического) характера. Цель, которую ставят перед собой религиозно-политические движения, – это Цель с большой буквы, главная задача всего человечества, осуществление которой санкционировано потусторонними силами. Они делают что-то не потому, что хотят этого сами, но главным образом потому, что этого хочет Бог или другая сверхъестественная сила. Известный американский исследователь политических религий Марк Юргенсмейер (Калифорнийский университет в Санта-Барбаре) пишет о религиозных войнах следующее: «Такого рода религиозные действия являются не просто политическими феноменами, которые оправдывают с помощью религии; истинно верующие воспринимают их как грани более фунда-

²² Maier, H. Op. cit. – P. 30.

²³ Linz, J. J. Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion // «Totalitarismus» und «Politische Religionen». Konzepte des Diktaturvergleichs. – Paderborn, etc.: Ferdinand Schöningh, 1996. – P. 130.

²⁴ Ibid. – P. 138.

²⁵ Van der Veer, P. Political Religion in the Twenty-first Century // International Order and the Future of World Politics / Ed by T. V. Paul, J. A. Hall. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – P. 311–327.

ментального противостояния. Конфликты реального мира связываются с невидимой, космической войной: духовной битвой между порядком и хаосом, светом и тьмой, верой и сомнением»²⁶. Это означает, что реальная война воспринимается как «священная», как земное отражение столкновений между добром и злом в погустороннем мире.

Сакрализация политического конфликта ведет к сакральному восприятию врага. Враг, которому противостоят сторонники политических религий, – не личный враг и даже не политический. Это воплощение вселенского зла. Никакие жертвы во имя его уничтожения не кажутся слишком большими. Какие-либо сделки с врагом становятся совершенно невозможными. «Мы боремся не для того, чтобы враг признал нас и предложил нам что-то. Мы боремся, чтобы стереть врага с лица земли», – сказал как-то бывший лидер ливанской секции «Хезболла» Хуссейн Муссави²⁷. Отсюда – кажущаяся иррациональность религиозного насилия, когда жертвами становятся люди, на первый взгляд, случайные, но только на первый, так как в реальности их объединяет принадлежность к группе, наделенной свойствами космического врага. В большинстве случаев жертвы религиозно мотивированного насилия *лично* не делали ничего плохого своим убийцам. Но в рамках религиозно мотивированного насилия, пишет М. Юргенсмейер, «любой индивид, входящий в группу, которая считается вражеской, может с полным основанием стать объектом насильственного нападения, даже если он или она – ни в чем не повинный прохожий. В космической войне такого понятия нет; здесь все – потенциальные солдаты»²⁸. Отсюда вытекает, например, оправдание исламистами террористического насилия по отношению к западным туристам. Например, 23 февраля 1998 г. в газете «Аль-Кудс аль-араби» была опубликована фетва Осамы бен Ладена, где он призывает мусульман «убивать американцев и их союзников – гражданских и военных... в любой стране, где это возможно»²⁹. Более того: чтобы покончить с представителями вселенского зла, религиозный террорист-фанатик, не задумываясь, совершает самоубийство. Свидетели вспоминают, что некоторые террористы перед тем, как совершить самоубийственный взрыв, улыбались, подчеркивая, что мученичество доставляет радость³⁰.

Второе различие, которое необходимо провести (после различия между религией и идеологией), – грань между «просто религией» и «политической религией». Наш подход к различению «политических» и «обычных» религий восходит к формуле классика немецкой политологии Карла Шмитта, полагавшего, что политика есть крайнее выражение любой противоположности (этнической, религиозной, классовой, этической и т. д.). Шмитт пришел к выводу, что политика не представляет собой отдельной сферы деятельности, но что любые отношения между группами людей становятся политическими тогда, когда другая группа начинает восприниматься в категориях «свои» и «чужие», друзья и враги. Шмитт подчеркивает, что речь идет не о символической борьбе, а о реальной возможности физиче-

²⁶ Juergensmeyer, M. *Sacrifice and Cosmic War // Violence and the Sacred in the Modern World / Ed. by Juergensmeyer.* – London: Frank Cass, 1992. – P. 112.

²⁷ Hoffman, B. *Inside Terrorism.* – N.Y.: Columbia Univ. Press, 1998. – P. 96.

²⁸ Juergensmeyer, M. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State.* – Berkeley, etc.: University of California Press, 1993. – P. 165.

²⁹ Цит. по: Донцов, В. Е., Чурилина, Т. А. *Международный терроризм и ислам // Терроризм в современном мире: истоки, сущность, направления и угрозы.* – М.: Ин-т социологии РАН, 2003. – С. 140. (Cit. on: Dontsov, V. E., Churilina, T. A. *International terrorism and Islam // Terrorism in the modern world: backgrounds, essence, directions and threats.* – Moscow: Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, 2003. – P. 140).

³⁰ Hoffman, B. *Op. cit.* – P. 100.

ского уничтожения³¹. Под «врагами» Шмитт имел в виду, разумеется, не личных врагов человека, а **политических**, то есть врагов той группы, с которой человек себя отождествляет. По мнению Шмитта, известную цитату из Евангелия «любите врагов ваших» (Матфей: 5:44; Лука: 6:27) часто неправильно понимают в качестве запрета на любое, пусть даже политически или религиозно мотивированное насилие. Согласно Шмитту, истинный смысл этой цитаты в том, что мы должны любить своих *личных* врагов и ненавидеть врагов *политических*, будь то враги веры или государства. Политический враг – нечто чуждое до такой степени, что вызывает подспудное стремление к уничтожению.

Формула Шмитта дает возможность определить, когда те или иные отношения становятся политическими и, соответственно, попадают в сферу внимания политолога. Например, «политизация этнических процессов» – это сочетание часто можно увидеть в научной литературе – позволяет предположить, что в какой-то момент этнические отношения претерпевают качественную метаморфозу. Именно об этом писал Шмитт: неожиданно (для многих, но не для всех) люди вдруг начинают воспринимать этнические различия в терминах «свои» и «чужие» – то есть обычные отношения между этносами (которые характеризуются удивлением, любопытством, может быть, насмешкой) становятся отношениями политическими. То же самое может произойти и в отношениях различных религиозных групп: религия становится политической, когда ее сторонники начинают рассматривать сторонников другой религии не как соседей или возможных новообращенных, а как врагов. Тогда, пишет Ю. П. Зуев (РАГС), «конфессиональные различия между людьми становятся факторами политического разделения»³². Начинается межконфессиональный конфликт в форме открытой войны или просто политического противостояния. Впрочем, если следовать Карлу Шмитту, то любое политическое противостояние потому и называется политическим, что может в любой момент вылиться в открытое вооруженное столкновение.

Политическая религия, таким образом, может быть определена либо как особая форма религии, которая обосновывает политическое действие, либо как особая форма идеологии, которая обосновывает политическое действие через апелляцию к потусторонним силам. Иначе говоря, политическая религия представляет собой соединение религии и идеологии, посредническую форму, позволяющую связать религию с политическим действием. Не случайно большинство исследователей политических религий стремятся прежде всего провести различие между тем, что они считают «чистой» формой религии и ее превращенной формой – идеологией – посредником или политической религией. Как правило, политические религии получают особые названия, указывающие как на связь с изначальной религией, так и на расхождение с ней. Так, большинство исследователей политического ислама настаивают на использовании термина «исламизм», чтобы показать, как пишет американский исследователь и публицист Дэниел Пайпс, что «этот феномен является «измом», сравнимым с другими идеологиями двадцатого века» – то есть с марксизмом-ленинизмом и фашизмом (здесь вновь возникает тема «политических религий» Фёгелина)³³. В современной отечественной литературе мелькает (со ссылкой на С. Н. Булгакова) и слово «православизм», обозначающее религиозную

³¹ Шмитт, К. Понятие политического // Вопросы социологии. – 1992. – Т. 1. – № 1. – С. 43. (Schmitt, C. The concept of the political // Questions of Sociology. – 1992. – Vol. 1. – No. 1. – P. 43).

³² Зуев, Ю. П. Религиозно-конфессиональные отношения и общественная стабильность // Политика. Зима 1997–1998. – С. 64. (Zuev, Yu. P. Religious and confessional relations and public stability // Polity. Winter of 1997–1998. – P. 64).

³³ Pipes, D. Islam and Islamism. Faith and Ideology // The National Interest. – Spring 2000. – P. 90.

идеологию, которая «не требует от своих адептов религиозной веры, но зато предполагает совершенно определенный вектор политических ценностей»³⁴. Для многих ученых такая превращенная форма религии является «не настоящей», ущербной по отношению к «просто религиям», которые понимаются исключительно как «путь личного спасения»³⁵. Однако не следует забывать, что понимание религии как частного дела каждого человека даже на Западе появилось совсем недавно. Для большинства населения мира религия как путь личного спасения пока неотделима от религии как образа жизни и основы социально-политического устройства. С объективной точки зрения, в политической религии нет ничего ущербного или неправильного – критиковать ее с этих позиций могут разве что люди, которые сами погружены исключительно в дело личного спасения: например, критика «православизма» уместна в устах монаха-затворника, но не в устах политика. Опасность политических религий не в том, что они искажают «правильную» догматику, а в том, что они переводят религиозные отношения в плоскость «друзья – враги», открывая тем самым путь для ксенофобии и религиозно мотивированного насилия.

³⁴ Зуев, Ю. П. Указ.соч. – С. 64. (Zuev, Yu. P. Op. cit. – P. 64).

³⁵ Там же. (Ibid)