

ТЕМА В ФОКУСЕ

А.И. Яковлев*

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В МИРОВОЙ ПОЛИТИКЕ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: ОТ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ К ФУНДАМЕНТАЛИЗМУ

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»
119991, Москва, Ленинские горы, 1*

В статье рассмотрены основные параметры существования религии как духовного, социального и политического феномена в контексте противоречивого по своим проявлениям процесса глобализации. Отмечая возрастающую востребованность религии в условиях системного кризиса западного общества, автор констатирует принципиальное изменение самого понятия «религиозность». На первый план выходят такие тенденции, как коммерциализация и инструментализация религии. Религия превращается в действенный инструмент «мягкой силы», в новую форму политической идеологии. В этой связи автор обращается к анализу феномена религиозного фундаментализма на Западе и на Востоке и приходит к выводу, что религиозный фундаментализм и процессы десекуляризации являются не простым отрицанием модерна, а своеобразным ответом на него. Кроме того, в статье рассматривается ответ традиционных церквей (Русской православной и Римско-католической) на вызовы глобализации.

Ключевые слова: религия, религиозный фактор, секуляризация, десекуляризация, фундаментализм, христианство, ислам, исламизм, Римско-католическая церковь, Русская православная церковь, глобализация.

В сфере международных отношений роль религии не столь очевидна, как роль экономики или политики. Однако такие события, как, например, всплеск исламского экстремизма в начале сентября 2012 г. в ходе гражданской войны в Сирии или восшествие на папский престол папы Римского Франциска в 2013 г., напоминают мировой общественности о значимости религиозного фактора, тем более что его влияние не ограничивается рамками одного региона.

* *Яковлев Александр Иванович* – доктор исторических наук, профессор кафедры региональных проблем мировой политики факультета мировой политики МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: aliv_yak@mail.ru).

Парадоксальным следствием завершения эпохи модерна оказалось усиление роли религии. Во втором десятилетии XXI в. стало ясно, что утверждение нового порядка, основанного на новейших технологиях, принципах рационализма и индивидуальной свободы, вовсе не неизбежно. Вопреки опыту секулярного XX в. религия вновь оказалась востребованной. Это, впрочем, не означает возвращения ей того главенствующего значения в общественной жизни, каким она обладала до Нового времени. Религия оказалась нужна в качестве начала, способствующего как организации отношений между обществами и индивидами, между различными формами власти и авторитета в мире, так и достижению приемлемого консенсуса в системе политических ценностей.

При этом, в отличие от секулярных стран Запада, на Востоке государство по-прежнему сохраняет роль гаранта существующих религий, а подчас и использует их в политических целях. Различные религиозные институты и структуры на национальном и межнациональном уровнях ощутимо влияют на поведение своих последователей, формируя их устойчивые представления и определяя мотивацию их действий, что и позволяет рассматривать религиозный фактор в политике как самостоятельный.

1

Внимание к религии возрастает в обществе в условиях нарушения стабильного хода развития, возникновения серьезных противоречий и конфликтов. Кризис современной модели индустриального общества проявился не только в форме финансового коллапса 2008 г. Ранее, в 2001 г., он показал себя в физической уязвимости США перед внешней угрозой, позднее, в 2012 г., обнаружился в ослаблении социальной защиты граждан стран ЕС со стороны государства. В качестве примеров проявления кризиса современной цивилизации можно привести также постоянные вызовы со стороны инициализационных (исламских) общностей в составе западного общества¹.

Несмотря на тот факт, что сами европейцы в 2005 г. исключили из проекта европейской конституции положение о признании

¹ Например, в начале ноября 2013 г. в Норвегии женщине-диктору телевидения руководство компании предложило снять нагрудный крест или уволиться, чтобы не оскорблять чувства нехристиан. Она сняла крест. Двумя годами ранее в той же Норвегии учительница предпочла уйти с работы, но не снимать крест. Можно вспомнить и протест либерально мыслящей матери из Италии, потребовавшей убрать распятия из школьных классов; Европейский суд поддержал ее требование. В одном из германских городов мусульманская община пыталась воспрепятствовать проведению праздника Рождества. В Швейцарии коренные жители выступили против строительства минаретов. В 2004 г. во время президентства Н. Саркози во Франции разгорелся скандал вокруг ношения хиджабов.

христианства исходным пунктом своей культуры, и вопреки преобладанию в сознании европейцев со времен эпохи Просвещения рационального элемента религиозный фактор все-таки присутствует в жизни западноевропейских стран и США.

Интенсификация всех процессов общественного развития в западном обществе порождается не только неутолимой жадной потребностью, но и страхом человека перед одиночеством в глобальном «человекине», по выражению А.А. Зиновьева [Иоанн (Шаховской), 1992: 137–138], а также перед угрозой потери материального благополучия. И такого рода страх, и иные духовные переживания религия помогает преодолеть, и в этом по-прежнему заключается ее житейская роль на уровне отдельной личности, в то время как мистическая роль религии состоит в соединении человека с Богом.

Вместе с тем религия и ее различные институты действуют в более широком пространстве, в большей или меньшей мере участвуя в общественной жизни. Так, в христианстве принято понимание двойной природы церкви: есть Церковь Небесная, существующая вне времени и пространства, и церковь земная — социальный институт, помогающий верующим жить в этом мире ради мира иного. Это есть аксиологический (ценностный) подход к общественной жизни: высшая, абсолютная ценность — Бог — определяет всю иерархию идеалов, идей и интересов.

Перемены в отношении людей к вере начались в эпоху Реформации и завершились в Новейшее время. Для западного общества видимым рубежом в отношении к религии стала религиозная политика Наполеона. Отбросив верность традиционным *идеалам*, он прагматично руководствовался своими и национальными *интересами* то в привлечении на свою сторону мусульман в Египте, то в предоставлении гражданских прав еврейским общинам в подконтрольных ему странах, то при заключении конкордата с папой Римским. Такая политика императора была понята и поддержана немалой частью европейского общества, а «католические романтики» вроде Ф. Шатобриана были в меньшинстве, хотя и смогли поколебать господство лаицизма. Так были заложены основы модернистского мировоззрения современной западной цивилизации, ставшего наряду с государством определять отношение к религии. В XIX в. религия была лишена своего сакрального значения, ей была оставлена узкая сфера частной жизни, из политической жизни европейцев она была вытеснена идеологиями.

Однако уже в начале XX в. под влиянием ужасов Первой мировой войны вера в прогресс, в возможность разумного человека жить в гармонии с миром и себе подобными была поставлена под сомнение, а к концу XX в., в условиях «универсальной сытости»

европейцев [Кнабе, 2011: 109], исчезла былая уверенность в будущем, оборвалось оптимистичное по своей сути мышление, сосредоточенное на земной жизни («здесь и сейчас»). На смену им зачастую приходили отчаяние или уныние. Тогда же признаки кризиса и усиление роли религии проявились и в западном мире, не знавшем эпохи Просвещения, но также развивавшемся по модели современного индустриального общества (догоняющая модернизация) [Яковлев, 2010].

О значении религии ведутся споры, и это само по себе свидетельствует о реальности данного явления. Что толку спорить о несуществующем? Религия жива вопреки сомнениям скептиков, отрицаниям противников и ненавистников; более того, она усиливает свой авторитет и влияние в обществе. *Религия* (лат. — *religio*, очевидно, от *religare* — связывать) связывает человека с инобытием, с Богом, противопоставляет обыденной (мирской) жизни². «Человек есть существо религиозное», — писал протоиерей Сергей Булгаков [Булгаков, 2008: 56].

В то же время социология религии уточняет, что понятие «религиозность» применительно к разным людям может означать разное: *религия как вера*, т.е. знание основных доктринальных положений своей религии и соблюдение в повседневной жизни ее установлений; *религия как идентичность*, т.е. простое ощущение своей принадлежности к некой общности, придерживающейся определенных исторических, национальных и культурных ценностей; *религия как образ жизни*, т.е. соблюдение определенных норм бытовой культуры. Существует и такое явление, как *иррелигиозность*: «духовное мешанство, вялое безразличие или животное служение своим низшим инстинктам, вообще отказ от своей свободы и от своей духовности» [Булгаков, 2008: 57]. Новым явлением стало разделение между *религией* и *духовностью*, которое может находить свое проявление не только в привычных церковных формах³.

Современная жизнь еще больше усложняет определение понятий «религия» и «религиозность», происходит причудливое смешение конфессиональных групп. Например, стремительная христианизация Африканского континента породила течение, далекое и

² Литература по религиозной проблематике, как и литература по истории, социологии и психологии религии, весьма обширна [см., например: Народы и религии мира, 1998; Элиаде, 2002; Козлов, Огицкий, 2009; Хабермас, 2011; Хабермас, Ратцингер, 2006; Zabala (ed.), 2005; Gorski, 2012].

³ Произошло размежевание между *религией как институтом* и *религией как личным религиозным опытом*, пусть и крайне субъективным, приводящим к приятным душевным переживаниям. По мнению митрополита Антония (Блума), в «душевности» как сфере человеческой психики содержится опасность, потому что, в отличие от духовности, это «область воображения, фантазии, ложных толкований» [Антоний (Блум), 2002: 112–113].

от протестантизма, и от православия, — «третью церковь», по определению В. Булмана. В Японии, вступившей в постиндустриальную эпоху, многие люди по своему мировоззрению остаются агностиками, но при этом следуют бытовым нормам синтоизма. В модернизированной Индии немало представителей европейски образованного среднего класса принимают христианство, но не порывают с культурными традициями индуизма и буддизма.

Примерные данные по религиозной структуре населения мира в 2006 г. таковы: доля христиан — 33%, мусульман — 20, индуистов — 13, буддистов — 6, иудеев — 0,2, конфуцианцев — 0,1, синтоистов — 0,05% [Казьмина, Пучков, 2010: 7]. В то же время реальная картина сложнее. Согласно социологическим опросам начала 2000-х годов, только 20,5% западноевропейцев посещают церковь раз в неделю; лишь 4% англичан, французов и немцев в возрасте от 18 до 29 лет считают, что «истина принадлежит одной религии» [Четверикова, Крыжановский, 2009: 501]. По словам У. Эко, современная культура отличается не тем, что человек ни во что больше не верит, а тем, что *он верит во все* [Эко, 2007: 503]. Новую «духовность» миллионы западноевропейцев обретают в эзотерических и оккультных учениях (теософия, учение «Нью Эйдж», философия Айн Рэнд и др.)⁴. Политики принимают во внимание такого рода специфику мировосприятия и духовных устремлений миллионов людей. Тем не менее субъектами политической жизни по-прежнему остаются традиционные религиозные структуры.

Объективные параметры — численность последователей определенной религии и наличие развитой сети религиозных институтов почти во всех странах мира — позволяют говорить о реально большом потенциале религиозного фактора. Вместе с тем он лишь эпизодически всплывает в общественно-политической жизни, а подчас ярлык «религия» наклеивают на явления, не имеющие религиозной природы.

В европейском обществе до Нового времени феномен религии составляли вера, знание религиозного учения и соблюдение религиозного обряда. Сегодня бытовая религия, снисходительное и бездумное следование давним обычаям, обрядам и нормам поведения, унаследованным от дедушек и бабушек, стала привычной для современного человека, живущего в наименее религиозных странах западного мира. С одной стороны, например, в западноевропейских странах принято праздновать Рождество — с посещением церкви и выслушиванием песнопений, но, как правило, без

⁴ На всех континентах растет число приверженцев «новых религий», сочетающих элементы христианского вероучения с элементами буддизма, язычества и эзотерическими учениями.

понимания их смысла и без знания догматического учения. В Японии часто можно встретить следование нормам синтоизма как исполнение традиционного обряда. С другой стороны, недовольство западноевропейцев религиозной активностью иммигрантов-мусульман вызвано не столько их неприятием ислама как религии, сколько тем, что мусульмане отвергают привычные для европейцев нормы бытовой, поведенческой культуры [Наумкин, 2013: 296–321].

Институализированная религия занимает еще меньшее место в жизни современного западного общества. Регулярное посещение религиозных служб давно осталось в прошлом. Крещение, конфирмация, свадьба, отпевание – вот те причины, по которым европейцы, по словам папы Бенедикта XVI, испытывающие «реакцию усталости по отношению к Церкви» [Ратцингер, 2002: 38], посещают храмы католические, православные и протестантские. При этом немалая их часть не верит в божественную природу Иисуса Христа и не считает Причастие таинством.

Новым и опасным, по мнению папы Бенедикта XVI, явлением стала *коммерциализация религии* – использование остающейся в душах людей потребности в абсолютной ценности для получения прибыли. «Иисус сегодня наводняет Собою все вокруг, в самых разных вариантах: Иисус как ключевое слово политического выбора в критический момент. Все эти явления – не что иное, как выражение разных форм религиозного энтузиазма или страсти, стремящихся ухватиться за таинственную фигуру Иисуса и Его внутреннюю силу, но не желающих и слушать, что говорят об Иисусе Церковь и вера евангелистов, заложившая основу веры Церкви» [Ратцингер, 2002: 38–39]. Изображение лика Иисуса на футболках, постерах и кружках очевидно десакрализует христианство, ставит его в один ряд с откровенно пошлыми проявлениями массовой культуры.

Этот процесс «коммерциализации» в конце 1960-х годов впервые описал американский религиовед Питер Бергер, по мнению которого существующее в мире религиозное разнообразие привело к формированию свободного «рынка религий», предлагающего разнообразный «товар». «Религия всегда была подвержена самым что ни на есть мирским воздействиям, – отмечал П. Бергер, – однако ситуация плюрализма порождает новую форму мирского воздействия, возможно, по своему влиянию на содержание религии более мощную, чем такие более древние формы, как желание короля или классовые интересы: *динамику предпочтений потребителя*» [Четверикова, Крыжановский, 2009: 474]. Прагматический подход к религии в западном обществе привел к тому, что возникли «безрелигиозное христианство» и «секулярная теология».

В начале XXI в. некоторое оживление религиозной жизни людей и возросшая активность таких институтов, как Римско-католическая церковь и Русская православная церковь, стремящихся ответить на вызовы новейшего времени, несоразмерны с влиянием религиозного фактора, обретшего определенную самостоятельность по отношению к религиозной жизни.

Религиозный фактор можно рассматривать в данном случае как основание реальных и потенциальных противоречий и конфликтов в социально-политической жизни, а также всплеска политического радикализма (терроризм). В чем причины его возросшего значения и относительной независимости от собственно религиозной жизни в странах Запада и Востока, течение которой следует логике исторического развития?

Наступление нового времени, новой постсовременной эпохи берет отсчет с 1991 г., когда был закрыт «революционный проект», и сторонники либеральных и капиталистических ценностей торжествовали победу над приверженцами марксистских идей⁵.

Начало 1990-х годов стало концом долгой «эпохи идеологий»: два столетия идеология в определенной мере стремилась заменить религию в сознании людей, но все-таки не смогла вытеснить жажду веры, врожденное религиозное начало. Любая политическая идеология возникает и существует в противостоянии некоей иной системе идей, но без противостоящего «врага» оказывается ненужной. Однако человек не может существовать без поиска смыслов. По мнению французского философа Ж. Корма, 1991 г. стал не концом идеологий, а, напротив, пришествием «новой идеологии, идеологии глобализации, призванной конкретизировать эти фундаментальные изменения» — это «специфическое западное *Weltanschauung* [нем. — мировоззрение. — А.Я.], возвращенное в основном на религиозных убеждениях, которые, казалось, давно ушли с международной политической сцены» [Корм, 2012: 40, 43].

Иначе говоря, слом идеологических параметров мира в 1989—1991 гг. привел к восстановлению религиозных проявлений в мировой политике, но не роли собственно веры и религии в западно-европейских странах. Религиозный фактор — не новое явление в мировой политике, но если ранее он был производным от течения религиозной жизни, то ныне востребован в качестве возможной замены идеологии.

⁵ В 1989 г. Ф. Фукуяма в статье «Конец истории?» сформулировал это положение следующим образом: «Либеральная демократия может представлять собой “итоговый пункт идеологической эволюции человечества” и “окончательную форму правления в человеческом обществе”» [Fukuyama, 1992: 7].

Фактор – это причина, движущая сила какого-либо процесса, явления, определяющая его характер или отдельные черты. Религиозный фактор сегодня стал движущей силой некоторых политических процессов в странах Востока и Запада. Сложность и противоречивость этого явления породили разные его интерпретации.

Само по себе возрождение интереса к религии стало показателем ущербности существующей нормативной модели развития современного общества, одной из черт которой является секуляризм, основывающийся на принципах рационализма и антропоцентризма. О кризисных явлениях в развитии западного индустриального общества давно писали философы и социологи В. Зомбарт, Х. Ортега-и-Гассет, Ж. Бодрийяр и др. [Зомбарт, 2004; Ортега-и-Гассет, 2002; Бодрийяр, 2006]. В 1953 г. Б.П. Вышеславцев выпустил в Нью-Йорке книгу «Кризис индустриальной культуры» [Вышеславцев, 2006]. Косвенным признанием неблагополучия стало появление в последнее десятилетие немало число исторических работ о падении Римской империи, в которых авторы проводят параллели с современными США, переживающими системный кризис [см., например: Голдсуорти, 2014: 709–733].

Особого внимания заслуживает позиция Г. Кюнга. В работе «Теология на пути к новой парадигме» (1985) он призывал к созданию *теологии кризиса*, принимая во внимание крах просветительской парадигмы модерна⁶. «Если нас не обманывают глаза, – писал Г. Кюнг, – мы сейчас в самом разгаре процесса нового открытия религии в первом, втором и третьем мирах. Религия оказывается более устойчивой, чем того хотелось бы диагностам от культуры, придерживающимся критических по отношению к религии позиций всех оттенков» [Кюнг, 2000: 390–391].

Напомним, что религиозный фактор стал очевидностью для мирового сообщества в 1979 г., когда в Иране произошла не просто антимонархическая, а исламская революция. Массовое недовольство шахским режимом было канализировано не светской, а исламской оппозицией, которая не просто добилась свержения прозападного, проамериканского режима Мохаммеда Реза Пехлеви, но начала создавать новую государственность на исламских основах. Этапы и детали существования Исламской Республики Иран подробно освещены в работах отечественных, иранских и запад-

⁶ В частности, Г. Кюнг указывал на то, что «идолы Нового времени (наука, технология и промышленность) в значительной степени дискредитировали себя, и потому во имя человечности человека и ради жизни на земле их необходимо подчинить моральной ответственности и поставить под нравственный контроль», и что «великий бог модерна, носящий имя “прогресс”, подвергся разоблачению как ложное божество, и теперь все слышнее становится призыв к истинному Богу, причем не только в рамках христианства...» [Кюнг, 2000: 390].

ных специалистов [Алиев, 2004; Лукоянов, 2012; 30 лет Исламской Республике Иран: основные итоги и перспективы развития, 2012].

Особый интерес представляет точка зрения британского историка религии Карен Армстронг, которая сравнивает истоки двух революций – Американской и Иранской. Она указывает, что подавляющее большинство жителей британских колоний в XVIII в. деятельно исповедовали кальвинизм, а не государственное англиканство (или государственный католицизм), и в борьбе против англичан ими двигали разные начала. «По сути, стало сложно отделить религиозную подоплеку от политической. Секуляристская и религиозная идеология творчески смыкались, позволяя колонистам с их далеко не одинаковыми представлениями о будущем Америки выступать сообща против имперской мощи Англии. Похожий альянс религиозного и секуляристского идеализма возникнет во время Исламской революции в Иране» [Армстронг, 2013: 109]. В обоих случаях ответ на обострившийся общественно-политический кризис искали не в будущем, а в прошлом, используя идеалы и символы своей цивилизационной традиции (христианства и ислама), а не современной секулярной эпохи модерна. Это можно назвать религиозным явлением, но по сути это скорее противопоставление идеализированного прошлого кажущемуся безысходным настоящему, конфликт традиционной и современной культур.

«Возрождение религии» в постсекулярном мире и породило противоречия и конфликты во многих обществах, и вызвало к жизни стремление использовать религию в качестве инструмента в мировой политике. Религиозный фактор в международной и внутриполитической жизни всегда был реальностью. В истории были Крестовые походы, Реконкиста и Реформация, в ходе которых погибли тысячи людей из-за верности своим религиозным ценностям; был Священный союз европейских монархий – попытка привнести в межгосударственные отношения идеалы Евангелия, – созданный императором Александром I и не принесший славы России; были гонения на католиков и католическую церковь в Германии в ходе Культуркампафа О. Бисмарка. Однако в целом Новое время сместило идеальное начало в сферу частной жизни человека, в итоге к концу «железного века» религиозный идеализм вызывал у политиков лишь улыбку.

Казалось, что в XX в. влияние религии в политике сошло на нет. В двух мировых войнах религиозный фактор практически не проявлялся. Более того, варварство германского фашизма для многих стало показателем слабости и упадка христианства. Тем не менее в 1948 г. был создан Всемирный совет церквей (ВСЦ, World Council of Churches) со штаб-квартирой в Женеве, как заявили его

организаторы, для защиты религиозной свободы от любых форм тирании, а также для усиления экуменического сознания среди христиан. Фактически, объединив несколько десятков христианских религиозных организаций, ВСЦ стал прообразом наднациональной экуменической церкви и встал в один ряд с такими субъектами мировой политики, как ООН в политической сфере, МВФ и МБРР – в экономической. Впрочем, сдержанная позиция Русской православной церкви и других православных церквей в отношении ВСЦ, а также невхождение в эту организацию Римско-католической церкви замедлили процесс интернационализации христианства [Православие и экуменизм, 1999; Elderen, Conway, 2001].

В 1949 г. папа Пий XII объявил «освободительную войну» против социалистических стран справедливым деянием и запретил «верным католикам» какое бы то ни было сотрудничество с коммунистами. Он был ревностным антикоммунистом и приверженцем консервативной доктрины «интегризма», суть которой состоит в сопротивлении любым изменениям в вероучении и практической жизни католической церкви наряду с усилением ее всеобъемлющего влияния на мир человека и на все социально-политические процессы мирового развития. Папа Пий XII принимал активное участие в мировой политике в 1930–1950-е годы, получив прозвище «атлантический папа» за поддержку курса «холодной войны».

Но все же идеология продолжала господствовать. Лишь к концу XX в. религиозный фактор вновь оказался востребованным в политической жизни. Что такое религиозный фактор в мировой политике сегодня?

Прежде всего, это активное включение в мирополитические процессы негосударственных акторов, среди которых заметны религиозные институты, структуры, организации, как правило, транснационального характера. Проявлениями религиозного фактора являются миротворческая деятельность религиозных объединений в разных частях мира, влияние религии, прежде всего христианства, на нормы международного права. Иного рода проявлением стал вызов религиозного фундаментализма (в первую очередь исламского) Западу и всему мировому сообществу. «Конфессиональная окраска» присуща многим процессам в современной международной жизни.

Возможно ли реально привнесение религиозных начал в политику вообще, учитывая, в частности, слова Священного Писания: *«...нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены»* (Рим. 13:1)?

Православный ответ на этот вопрос был дан в начале 1980-х годов протопресвитером Александром Шмеманом: «Политически мир не

продвинулся ни на шаг со времени Тамерлана и Чингисхана. И разница только в том, что современные чингисханы все время говорят в категориях “свободы”, “справедливости”, “мира”, тогда как их предшественники честно говорили о власти и славе. И потому были гораздо “моральнее”. <...> Борьба за власть – квинтэссенция падшего мира» [Шмеман, 2005: 50, 53]. Главный ответ давно был дан в Евангелии: «*отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу*» (Мф. 22:21). Иначе говоря, христианин может заниматься политикой в этом *падшем мире*, руководствуясь своей системой ценностей, но *христианской политики* быть не может. У них разные цели.

Однак если так, то зачем политикам религия? Почему в средствах массовых коммуникаций уделяют место личностям далай-ламы, архиепископа Кентерберийского, главы исмаилитов Агахана IV, религиозных лидеров Ирана, патриархов Константинополя и Москвы? Почему в конце 2013 г. «Forbes» назвал папу Римского Франциска четвертым по влиятельности деятелем современного мира, а «Time» определил его «человеком года»? Религиозных деятелей всерьез рассматривают как игроков на политической арене, причем обладающих скрытым потенциалом, что стало современным проявлением *папоцезаризма*⁷. При этом в тени остается то, что стоит за самим существованием религиозных лидеров.

Произошел «захват религиозности политикой», по выражению Ж. Корма. По его мнению, «религиозные декорации» создают впечатление «вездесущей религиозности», но на самом деле создана «новая форма идеологии», более сильная, чем прежние, потому что она «работает прежде всего за счет психологического устрашения, производимого упоминанием о сакральном» [Корм, 2012: 16–17]. В условиях глобализации, с появлением таких новых вызовов, как нехватка ресурсов, кризис массового производства, терроризм, господство массовой культуры, интеллектуальный конформизм и взрывное распространение индивидуальных свобод, происходит возвращение религиозности в политику и общественную жизнь. Правительства, власти стремятся использовать этот ресурс в своих интересах, для упрочения своего потенциала «мягкой силы». За последнее десятилетие вышло несколько десятков научных монографий на русском и европейских языках, в которых на теоретическом уровне рассматривается роль религии, особенно ислама, в международных отношениях [Папкова, 2010; Berger, 1999; Fuku-

⁷ В христианстве папоцезаризм – распространение власти духовного лидера на сферу светской жизни, в то время как цезарепапизм – стремление светского лидера управлять сферой духовной жизни. Попыткой соединения светской и духовной власти в исламе стало явление халифата как государства на принципах ислама, на смену которому пришло разделение власти султана и имама.

yama, 1992; Huntington, 1996; Hurd, 2008; Sandal, Fox, 2013; Snyder, 2011].

Религиозный фактор стал реальностью мировой политики в 1980-е годы. Спустя несколько лет после Исламской революции Р. Рейган в своем противостоянии с СССР обратился к библейским образам, рассуждая о «борьбе добра и зла». Новоизбранный папа Иоанн Павел II активно включился в борьбу с социалистической системой⁸, прежде всего в своей родной Польше. Не меньше усилий он приложил для консолидации европейских элит в рамках евро-атлантической солидарности.

Религиозный фактор во всех его проявлениях (религиозные институты, религиозная риторика, религиозные идеалы) использовали в те годы потому, что он позволял не только «красивее упаковать» определенные политиками цели, но также тоньше и глубже воздействовать на сознание людей. На Ближнем Востоке арабский национализм, главная идеологическая опора Палестинского движения, сначала был дополнен, а впоследствии вытеснен политизированным исламом, составившим новую идейную и духовную платформу арабского сопротивления. Светский панарабизм оказался забыт⁹. В 1969 г. саудовский король Фейсал создал Организацию Исламская конференция (ныне — Организация исламского сотрудничества) — межнациональную всемирную организацию на религиозной основе. В середине 1970-х годов благодаря все возрастающему потоку нефтедолларов в страны Аравийского полуострова сформировалась система исламских банков — финансовых учреждений, работавших с соблюдением норм шариата во многих исламских странах, но также в Великобритании. В светском Израиле большую роль в политической жизни стали играть религиозные партии¹⁰. Религиозный радикализм по отношению

⁸ В 1983 г. папа принял в Риме членов Трехсторонней комиссии в полном составе. В 1984 г. между Ватиканом и Вашингтоном были установлены дипломатические отношения, в США были открыты более 50 центров «Opus Dei». По признанию М.С. Горбачева в 1992 г., «теперь уже можно открыто сказать о том, что ни одно политическое событие в Восточной Европе не могло бы осуществиться без политической активности папы» [Четверикова, Крыжановский, 2009: 492].

⁹ По мнению И.Д. Звягельской, в 1990-е годы мобилизация палестинцев под радикальными исламскими лозунгами «придала интифаде особый бескомпромиссный характер. <...> Появление ХАМАС отражало общие тенденции роста исламизма...» [Звягельская, 2007: 160].

¹⁰ В Израиле после войны 1967 г. возникли радикальные религиозные движения «Гуш эмуним», «Движение за Великий Израиль» и др., выступающие против любого компромисса по «библейским землям». Они не были исключительно религиозными, но использовали «библейскую» аргументацию для обоснования территориальных притязаний, что в конечном счете привело к росту религиозного радикализма (противостояние поселенцев и израильской власти в секторе Газа в 2006 г.) [Звягельская, 2007: 156–168].

к ближневосточному конфликту проявлялся и в жизни США. Преподобный Джерри Фалвелл недвусмысленно утверждал в проповеди: «Быть против Израиля значит быть против Бога» [Корм, 2012: 104]. В светской Индии постепенно стали осознавать, что 80% населения страны являются индуистами, и религиозные партии вышли на авансцену политической жизни. В мае 2014 г. на парламентских выборах победила Индийская народная партия (BJP). В светской Турции, где Кемаль Ататюрк в начале XX в. железной рукой подавлял религиозные движения, религиозный фактор в конце века превратился в один из важнейших элементов внутривнутриполитической жизни. Важную и роковую роль сыграл религиозный фактор в распаде федеративной Югославии и последующих событиях в Сербии и Косово, став инструментом мобилизации «этноконфессиональных различий как самого легкого способа политической мобилизации» [Польвянный, 2010: 4]. Даже в Великобритании архиепископ Кентерберийский выступал с различными заявлениями по актуальным вопросам внутривнутриполитической жизни¹¹.

Ярким примером использования религиозного фактора во внутривнутриполитических целях стала политика короля Саудовской Аравии Фахда в 1982–2000 гг. Его предшественник король Фейсал во второй половине 1960-х годов начал проведение в королевстве модернизации, подлинной «революции сверху». В результате *реформы системы* Саудовская Аравия превратилась в страну с современной экономикой и развитой социальной сферой, сохранив при этом верность исламу как основе общественной жизни. Однако Фахд изменил иерархию целей, поставив во внутренней политике на первое место ислам. Знаком этого стало акцентирование его сана хранителя святых мест ислама, а уже после — сана короля, главы государства. Король пошел на это в попытке ответить на волну Исламской революции в Иране и усилить позиции королевства в борьбе за лидерство в арабском мире. Этим тут же воспользовались противники модернизации страны, попытавшиеся поначалу замедлить процесс коренных перемен в жизни саудовского общества. Началось формирование *исламизма* — политизированного ислама, естественным следствием чего стало выдвижение собственных политических целей развития: создание чисто исламского государства и даже исламского халифата. В продолжающемся с 2011 г. сирийском конфликте участие Саудовской Аравии вызвано не только политическими причинами (ликвидация светского и проиранского режима), но и религиозными: устранение алави-

¹¹ В феврале 2008 г. в рамках дискуссии «Ислам и английское законодательство» архиепископ Кентерберийский Р. Уильям заявил о неизбежности введения норм шариата в британскую юридическую практику наряду с сохранением гражданских законов [William, 2008].

тов, которых саудовские правители не считают мусульманами, и распространение суннитов в регионе Ближнего Востока. За недавней идеей о возрождении Арабского халифата, государства всех арабов на религиозной основе, стоит стремление Саудовской Аравии к гегемонии в арабском мире.

Иной пример использования религиозного фактора в политической жизни можно найти в истории Латинской Америки. В заявлении, принятом в 1968 г. в Колумбии на Второй латиноамериканской епископальной конференции, было сказано, что «во многих регионах Латинской Америки существует несправедливость, которую следует считать институционализированной жестокостью, так как существующие структуры нарушают основные права человека. Эта ситуация призывает к далеко идущим, отважным и глубоким преобразованиям» [Лейн, 1997: 326]. Так было положено начало *теологии освобождения*. Ее главную идею выразил колумбийский священник К. Торрес: «Тот католик, который не является революционером, живет в смертном грехе» [Лейн, 1997: 327]. В 1970–1980-е годы появилось немало богословских работ католических и протестантских авторов, обосновывавших теологию освобождения «близостью» идей Маркса и учения Иисуса Христа, а потому оправдывавших насильственный путь достижения социальной справедливости. Заметим, что католическая церковь устами папы Павла VI отказалась от «теологии революции и насилия» (речь от 24 июня 1968 г.). Папа Бенедикт XVI во время визита в Бразилию в 2007 г. охарактеризовал радикальную теологию освобождения как разновидность миллениаризма, которая «не имеет никакого оправдания в сегодняшней Латинской Америке», поскольку «утверждения о том, что полноценная жизнь может быть достигнута посредством революции, оказались ложными» [Тригулевич, 1988; Революция в Церкви? 1991].

Протестантизм за последние десятилетия сделал большие успехи по расширению своей опоры в незападных странах за счет своего обмирщения. Многих людей привлекают «стиль и форма богослужения — энергичные и доступные, вбирающие в себя элементы массовой культуры. Во время протестантских богослужений и отдельных молодежных служений смягченные поп-мелодии поются уже с другими словами — о Христе, спасении и благодарении <...>, ведь популярная музыка, которая звучит на российских, сингапурских, китайских, корейских или казахских дискотеках, везде примерно одна и та же» [Религия и глобализация на просторах Евразии, 2009: 97].

Реальность процесса секуляризации состоит в том, что церковь подчас опускается до уровня обыденного мира, стремясь стать понятной и доступной, но реакция бывает обратной: люди ожидают

от религии возвышенного и потому отворачиваются от обмирщенной церкви¹².

Важными современными проявлениями религиозного фактора считаются *религиозный фундаментализм* и процесс *десекуляризации*. На первый взгляд, фундаментализм родствен Традиции, но он не исчерпывается ею, а всегда является ответом мифологизированной Традиции на вызов со стороны Современности. Так было в Германии в XVI в. в эпоху Реформации, на Руси в XVII в., когда часть верующих отвергла реформы патриарха Никона, или в XVIII в. в Аравии, когда скромный проповедник Ибн Абд аль-Ваххаб возглавил движение за отвержение «отуреченного ислама»¹³. Ж. Корм, например, считает, что фундаментализм — не естественное явление, а «важный политический феномен, религиозный лишь по названию». Он полагает, что в XXI в. западная элита в большей или меньшей степени разделяет «новые представления о мире, которые лежат в основании политического успеха консервативных религиозных течений, составляющих ядро новой мировой сверхдержавы, США». В основе западного обращения к религии, «идет ли речь о так называемых иудео-христианских ценностях или об использовании фундаментализма американских церквей», лежит не столько «возвращение религиозности», утверждает Ж. Корм, сколько «применение религии» [Корм, 2012: 44]¹⁴. Следуя той же логике, он полагает, что и «подъем исламского фундаментализма в арабском мире с его матрицей идентичности зачастую обслуживает запуск коллективной политической реакции антизападного толка» [Корм, 2012: 44–45].

И все же в современных проявлениях религиозного фундаментализма тесно переплетены собственно религиозное и культурное начала. В западной печати нетрудно найти примеры проявления религиозного радикализма представителей мусульманских общин в Европе и в странах Востока. Так, 2 ноября 2004 г. в Амстердаме

¹² В Англии на собрании представителей англикан, методистов и католиков обсуждали вопрос, какой вид современного искусства следует использовать для привлечения людей в церковь. Пришли к выводу, что это цирк. Один протестантский пастор изучил ряд акробатических трюков и продемонстрировал их в людных местах. Когда он видел, что собралась уже значительная толпа, он взбирался на шест и произносил религиозную проповедь [Рафаил (Карелин), 1999: 282].

¹³ Американская исследовательница Н. Делонг-Ба считает, что взгляды этого проповедника-реформатора даже не были лишены элементов модернизма: «Основатель ваххабизма считал, что именно суть слов и дел, а не форма определяет их правильность, так как отражает намерения человека» [Делонг-Ба, 2010: 103].

¹⁴ По мнению этого автора, «агрессивное кредо новых евангелистов — одно из оснований власти американских неоконсерваторов, которые настаивают на том, что возвращение евреев в Израиль и их собиранье на этой земле следует считать событием, в эсхатологическом горизонте предвещающим их обращение в христианство и возвращение Христа на землю» [Корм, 2012: 46–47].

молодой мусульманин Мохаммед Буйери убил голландского режиссера Тео ван Гога, а позднее сказал матери своей жертвы: «Знайте, что я действовал по убеждениям, не питая никакой ненависти к вашему сыну ни за его национальность, ни за оскорбления в адрес меня, марокканца <...>. Я действовал, исходя из своих убеждений и поступил бы так же, будь это мой собственный отец или брат». В Пакистане в 2001 г. к смертной казни по обвинению в богохульстве был приговорен Юнус Шейх, позднее приговор был пересмотрен, и в конце 2003 г. Шейх тайно покинул страну. Осенью 2006 г. афганский студент Сайед Камбакш размножил статью, признанную богохульной, и в январе 2008 г. судом был приговорен к смертной казни, а через полтора года тайно освобожден, после чего поспешил покинуть Афганистан [Росе, 2012: 66, 438, 441, 443]. Тайно — потому что власти, с одной стороны, желали действовать в соответствии с современными принципами гуманности, а с другой — опасались вновь возбуждать религиозное негодование широких слоев населения.

«Толерантным» европейцам, которым любая религия безразлична, трудно понять почитание своих святынь (идеалов) представителями традиционной культуры, потому что на Западе давным-давно отказались от иерархии ценностей, уравнивая *идеалы* и *интересы*. Между тем в странах Востока, даже переживших коренную социально-экономическую модернизацию, Традиция остается системообразующим элементом общественного организма, а верность Традиции — частью мировоззрения большинства населения.

Однако упрощенный взгляд на инструментализацию религии, утверждение о жесткой связке власти и религии наряду с отрицанием религии как «первичной матрицы идентичности» едва ли продуктивны. По мнению К. Армстронг, фундаментализм — «вовсе не сознательный архаизм, не откат в прошлое», а «абсолютно современное течение, которое не могло появиться ни в какую иную эпоху», являя собой ответ на вызовы эпохи модерна [Армстронг, 2013: 8, 419—425]. Например, в США, по мнению американского религиоведа К. Марша, на «линии фронта» войны за десекуляризацию находятся государственные средние школы. «Вот уже несколько десятилетий суды бьются над вопросом о допустимости в школах молитв, минут молчания, специальных церемоний, включающих произнесение молитв», потому что «многие консервативные христиане видят в запрете религиозных молитв во время многих школьных мероприятий нарушение их религиозной свободы». В судах рассматриваются такие вопросы, как запреты на изображение сцены Рождества Христова в публичных местах, размещение текста десяти заповедей Моисея и т.п. «Очевидно, что Америка не утратила своей религиозности, — де-

лает вывод К. Марш, – она всегда была и остается одной из наиболее религиозно активных стран в мире» [Религия и светское государство, 2008: 77, 86–87, 91].

Анализируя формирование фундаменталистских течений в христианстве (американский протестантский фундаментализм), иудаизме (иудейский в Израиле) и исламе (мусульманский в суннитском Египте и шиитском Иране)¹⁵, К. Армстронг приходит к выводу о «врожденном нигилизме» фундаменталистов, которые «не приемлют демократию, плюрализм, религиозную толерантность, миротворчество, свободу слова и отделение церкви от государства» [Армстронг, 2013: 12]. В то же время представляется справедливым мнение К. Армстронг о смешении в фундаменталистских течениях собственно религиозных *идеалов* и политических, национальных и иных *интересов*, причем вторые подставляются на место первых.

В научной литературе можно найти и точку зрения, согласно которой отрицается объективность процесса поиска в религиях решений для смягчения противоречий или путей выхода из кризиса, переживаемого современным миром. «Принципы американской демократии, американского понимания прав человека и свободы личности адекватнее новому порядку вещей, отрицающему традиционные авторитеты и привилегии, чем более патерналистские и партикулярные европейские представления», – пишет С. Филатов, уточняя, что «духовную основу глобализации» составляют «религиозная система ценностей и свойственная американскому обществу роль религии в жизни народа» [Религия и глобализация на просторах Евразии, 2009: 10, 12]. Но далее исследователь признает, что «ряд факторов глобализации очевидным образом способствует росту религиозности и сохранению традиционных, укорененных в религии институтов общественной жизни» [Религия и глобализация на просторах Евразии, 2009: 11]. На самом деле автор имеет в виду «превращение принципов демократии и прав человека в религиозные принципы», когда религия «становится духовным хранителем и судьей демократии и гражданских свобод в обществе и государстве» [Религия и глобализация на просторах Евразии, 2009: 13]. Совершенно очевидно, что сакрализация принципов демократии вовсе не есть религия, системообразующий принцип которой – обращенность к *горнему*, а не *дольнему*. Яркий образ «американизированного христианства» показал С. Льюис

¹⁵ Среди буддистов, индуистов и даже конфуцианцев тоже находятся свои фундаменталисты, которые точно так же отбрасывают завоеванные с боем достижения либеральной культуры, сражаются и убивают во имя религии, а кроме того, пытаются перенести религию в сферу политики и национальной борьбы [Религия и глобализация на просторах Евразии, 2009: 126–174, 222–294].

в романе «Бэббит» на примере типичного американского бизнесмена 1920-х годов Джорджа Ф. Бэббита¹⁶.

Напротив, востребованность ислама в условиях глобализации и мирового кризиса не ограничивается идеей простой верности этой религии. «Исламские ученые, — пишет В.В. Наумкин, — обнаружили, что обращение к первоисточникам исламского вероучения позволяет найти аргументы <...> в пользу исламской концепции устойчивого развития», потому что «среди ключевых идей исламского вероучения — идеи справедливости и равенства, создания общественной системы перераспределения доходов через *закят, садака* и другие механизмы, что хорошо известно каждому мусульманину» [Наумкин, 2013: 291].

О процессе *десекуляризации* в западных странах заговорили в начале XX в. Что стоит за этим явлением? [Карпов, 2012].

Секуляризация, т.е. отделение церкви от государства, вытеснение ее из общественной жизни и снижение влияния религии в обществе, пережила свой «пик» в середине XX в. Еще не забыта борьба Советского государства против религии в 1920–1960-е годы, принимавшая часто самые жестокие формы. В Соединенных Штатах Америки секуляризация также была реальностью. Как отмечал П. Бергер, сама по себе эпоха модерна «не обязательно секуляризует; но она обязательно порождает *плюрализм*», «растущую множественность, в рамках одного общества, разных убеждений, ценностей и мировоззрений» [Бергер, 2012: 9]. Так, секуляризация в США проявилась в наличии множества различных религиозных институтов, автономии которых признает государство; французский тип секуляризации — исключение религиозного из общественно-политической жизни при сохранении «приватизированной религиозности»; советский тип — полное изъятие государством религии из публичной жизни [Бергер, 2012: 11–12].

По мнению Ж.-П. Виллема, «в Европе доминирует “признающая светскость” (*laïcité de reconnaissance*), т.е. такой тип светскости, который, признавая принцип независимости государства и религии друг от друга и, следовательно, уважая фундаментальные принципы свободы и недискриминации, в то же время признает важность общественных, воспитательных и гражданских функций религии и поэтому интегрирует религию в публичную сферу» [Религия и светское государство, 2008: 34]. Тем самым при-

¹⁶ «Главной, практической стороной его религии было то, что посещение церкви придает человеку респектабельность и приносит пользу в делах и что церковь удерживает грешников от еще большего погрязания в грехах, а в проповедях пастора, какими бы скучными они ни казались на слух, таится какая-то колдовская власть, которая тоже благодетельна для человека — связывает его с Высшей Силой» [Льюис, 1973: 190].

знается, что в реальной жизни принцип светскости подразумевает уважение к свободе совести и религии, равенство религий и в последнюю очередь — отделение религии от политической сферы.

В 2002 г. П. Бергер в ходе анализа процессов глобализации современного мира отмечал, с одной стороны, формирование глобальной, фактически — массовой американизированной культуры, а с другой — «возникновение альтернативных моделей современности», в основе которых могут быть не только светские, но и религиозные идеи и идеалы [Многоликая глобализация, 2004: 9, 20]. Вот эта *востребованность религиозных идей и идеалов*, а не форм и институтов религиозной жизни, на наш взгляд, может быть названа десекуляризацией. В рамках этого процесса параметры собственно «политической секуляризации» (церковно-государственные отношения) практически не меняются, изменения происходят с наследием «социальной секуляризации» (системы ценностей, нормы морали и бытовой культуры). Б. Тернер в качестве основных причин десекуляризации на Западе называет проблему самоидентификации личности (с ослаблением значения гражданства как принадлежности к политической нации), а также проблему обеспечения поддержки общественной жизни, гражданского общества на основе всеми разделяемых ценностей даже без прежнего авторитета церкви [Тернер, 2012: 39]. Десекуляризация может принимать форму фундаментализма (вызов ценностям потребительского общества), «новой духовности» («консьюмеристская религия») или религиозных субкультур сектантского толка [Тернер, 2012: 21–51, 301–313].

3

Что предлагает сама церковь в ответ на вызовы глобализации? Римско-католическая церковь и Русская православная церковь стремятся, с одной стороны, укрепить свое положение в качестве традиционных центров христианской религии, а с другой — сохранить связь с актуальными процессами, считая себя естественной частью современного общества, и последнее обстоятельство позволяет рассматривать их деятельность в качестве проявления религиозного фактора.

Кризис традиционной религиозной жизни в условиях технического прогресса и материального благополучия стал очевидным на Западе к середине XX в., и Ватикан поспешил найти ответ на этот вызов времени. Папа Иоанн XXIII в 1961 г. провозгласил программу «аджорнаменто»: осовременивание церкви, присоединение ее к современному миру. До настоящего времени многие католики оценивают как революционные по духу решения II Ватиканского собора 1962–1965 гг., который, по характеристике отечественных

авторов, «стал разделительным рубежом в истории католичества, в корне изменившим само существо католической веры, придав учению направленность христианского экуменизма» [Четверикова, Крыжановский, 2009: 482]. На соборе возникла острая дискуссия между консерваторами и либералами, однако либералам, составлявшим большинство, удалось занять ведущие позиции и дать свое толкование проблем в принятых собором 16 важных документах. Собор декларировал приверженность догматам Римско-католической церкви. В то же время были восприняты, во-первых, идея «открытой церкви», объединяющей не только «верных католиков», но и «всех людей в их совокупности, призванных Божьей благодатью ко спасению», даже «тех, кто еще не принял Евангелие», что размывает границы церкви до неопределенности¹⁷, во-вторых, идея возникновения «более универсальной формы человеческой культуры» [Документы II Ватиканского собора, 1998: 76, 78, 427]. Такого рода сближение католических воззрений с либеральной системой ценностей (на основе идеалов «христианского гуманизма») породило учение собора о религиозной свободе и повышенный интерес к экуменическому движению.

В целом решения II Ватиканского собора позволили католической церкви приблизиться к миру модерна, однако ослабили ее внутреннее единство. Часть духовенства во главе с лидером «интегрлистов» архиепископом Марселем Лефевром отвергла решения собора¹⁸. Кардинал Йозеф Ратцингер (будущий папа Бенедикт XVI) в связи с этим писал: «Принесенные собором результаты, как сегодня можно об этом судить, жестоко обманули ожидания всех. <...> Вместо ожидавшегося прорыва мы, напротив, имеем дело с процессом постепенного упадка» [Четверикова, Крыжановский, 2009: 487].

Попытки папы Бенедикта XVI в 2005–2013 гг. придать в условиях глобализации новое дыхание Римско-католической церкви оказались не слишком удачными, что побудило его добровольно покинуть папский престол.

¹⁷ О том же сказано в декларации «Об отношении Церкви к нехристианским религиям» – иудаизму, индуизму, буддизму и исламу, что означало признание религиозного синкретизма и умирало православное учение о спасении человечества. В декрете «Об экуменизме» признавалась частичная «благодатность» иных христианских сообществ [Документы II Ватиканского собора, 1998: 233–237, 143–160].

¹⁸ Архиепископ Марсель Лефевр на 4-й сессии собора выступил против предложенного варианта декларации «О религиозной свободе», заявив, что документ проиизан «ложным гуманизмом», а предложенная концепция религиозной свободы исходит не из Священного Писания, а из сочинений философов эпохи Просвещения. В 1974 г. Лефевр выступил с декларацией об отказе следовать за Римом «в его неомодернистских и неопротестантских устремлениях». В 1988 г. архиепископ был отлучен от церкви папой Иоанном Павлом II и до своей кончины в 1991 г. не примирился с Римом [Лефевр, 2007].

Папа Франциск вскоре после своего избрания, в мае 2013 г., осудил «поклонение золотому тельцу», «культ денег, которые правят нами» и «тиранию капитализма в отношении обычных трудящихся людей». В июне 2013 г. в интервью британской газете «The Guardian» он указал на ослабление роли государства в контроле за экономической жизнью и на «продолжающийся уход от культуры», а в сентябре 2013 г. во время посещения одного из бедных районов Италии осудил крупный бизнес за «идолопоклонничество деньгам» [Squires, 2013; Davies, 2013; Stara, Winfield, 2013]. Папа заявил о намерении реформировать католическую церковь. 24 ноября 2013 г. он опубликовал свое послание «*Evangelii Gaudium*», в котором выразил взгляд католической церкви на современное положение мира и возможные пути ее действия в этом мире. «Не дело папы предлагать детальный и комплексный анализ современной жизни», говорится в документе, но прежде обсуждения проблем евангелизации следует указать на процесс «дегуманизации» мира. Одной из причин этого стало превращение финансовой системы «из слуги в правителя». В многостраничном послании папа высказался за диалог церкви с государством и обществом, за диалог веры и науки, диалог со всеми христианами и мусульманами, которые «ныне составляют значительную часть населения традиционно христианских стран» [Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* of the Holy Father Francis, 2013: 43–44, 48].

В России в конце XX в. важнейшим событием в церковной жизни стало прекращение гонений со стороны государства на церковь и религию. Это позволило Русской православной церкви начать восстановление нормального уклада внутрицерковной жизни, невозможной до 1991 г. В 2000 г. на Архиерейском соборе РПЦ был принят документ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», содержащий в концентрированном виде взгляды церкви на положение христианства в мире и в России, на отношения церкви с обществом и государством, на задачи, стоящие перед церковью. Примечательно, что в «Основах» говорится, с одной стороны, о «национальной самобытности» Вселенской Церкви, с другой — о непростой истории церковно-государственных отношений в России. В пункте III.5. заявлено: «Имея различные природы, Церковь и государство используют различные средства для достижения своих целей», причем «Церковь сохраняет лояльность государству, но выше требования лояльности стоит Божественная заповедь: совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах. Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государ-

ству в повиновении» [Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, 2000: 16].

Патриарх Московский и всея Руси Алексий II не раз высказывался по актуальным проблемам современности. В 1995 г. он так охарактеризовал «последствия самодовлеющей секулярной направленности современного мира»: «При всем наружном многоцветии взглядов — от “единственно истинного научного мировоззрения” до сектантства и оккультизма всевозможных оттенков — налицо общее в них: подмена, стремление обособившейся частью общества заслонить и затмить народное целое, отгородить человека от Бога и от глубин собственной души, лишить духовной силы и живого движения совести». Однако «религиозную потребность в человеке нельзя убить и подавить полностью. Отказ от Откровения Божьего ведет к восстановлению сохранявшихся в тайниках подсознания архаических языческих культов, к обожествлению природных стихий, к фетишизму и магии. Неоязычество — проявление духовной деградации современного человека. <...> На смену недавнего неприкрыто богоборческого атеизма идет неоязычество, новое и гораздо более страшное рабство, подчинение духу саморазрушения» [Алексий (Ридигер), 2008: 29—30].

Патриарх Кирилл в 2009—2010 гг. выразил свой взгляд на возможности разрешения социально-экономических проблем и конфликтов: «Для того чтобы справиться с кризисом, надо быть внутренне сильным человеком, хорошо организованным. <...> Откуда взять эту силу? Из рекламы и все повышающегося уровня потребления? Из наслаждений, которые нам предлагает этот безбожный образ жизни? <...> А все это возможно, когда в сердце — вера, когда человек воспитывается в совершенно конкретной системе нравственных ценностей. <...> Если мы меняем ценностные ориентиры, если мы Божественный закон подменяем человеческим прагматизмом, то мы начинаем жить неправильно, греховно. <...> А если границы между добром и злом стираются, то скрепа, формирующая целостный системный подход человека к миру, разрушается. И мы становимся легкой добычей тех сил, которые будут с удовольствием манипулировать нашим сознанием во имя экономических или идеологических целей». «Взвинчивание планки потребления» приводит к животной жизни, подавляющей «творческое и духовное начала. В результате из жизни уходят очень важные ценности, такие как подвиг, жертва, любовь к Отечеству, к ближним своим». Задача церкви, по словам патриарха Кирилла, «заключается в том, чтобы постараться затормозить те опасные процессы, которые сегодня идут в мире. Есть некая тенденция в мировой цивилизации — самораспад. <...> То, что происходит внутри многих благополучных обществ, является признаком невероятной слабости и угрозой

существованию самого общества. Я глубоко убежден в том, что необходима коррекция этого цивилизационного развития» [Кирилл (Гундяев), 2009: 202–203; 2010: 423, 451].

Приведенные высказывания католических и православных религиозных лидеров дают представление и об общности их подходов к важным проблемам современной жизни, и о близости предлагаемых решений, основанных на христианской системе ценностей. Сближает их и осознание себя самостоятельными субъектами мировой политики.

Традиционные для ислама темы *справедливости* и *равенства* были востребованы в социально-политической жизни многих стран Ближнего Востока в ходе «арабской весны» 2011 г., когда религиозный фактор сыграл не последнюю роль.

«Вопреки устоявшемуся мнению о том, что чуть ли не весь исламский мир (во всяком случае, Арабский Восток) чуть ли не отрицает модернность, отстаивая косные, архаичные общественные устои, мусульмане на самом деле способствуют появлению “новой модерности”, активно используя достижения современной цивилизации в интересах сохранения собственной идентификационно-культурной парадигмы», — пишет В.В. Наумкин [Наумкин, 2013: 285]. Анализируя исламскую концепцию устойчивого развития, ученый указывает на то, что она, с одной стороны, аутентична, поскольку представляет собой «возвращение к исконным ценностям вероучения» и допускает «фундаменталистскую интерпретацию», с другой — «является модернизаторской по сути, приспособлявая нормы классического ислама к потребностям нашего времени». Тем самым «в любом случае эта концепция устойчивого развития как исконно исламская способна привлечь довольно большое число сторонников из разных лагерей в мусульманском интеллектуальном сообществе. Остается удивляться тому, что пока этого еще не произошло» [Наумкин, 2013: 295].

Аналогичный подход демонстрируют и некоторые мусульманские мыслители. Так, Т. Ибрагим в книге под говорящим названием «На пути к коранической толерантности» пишет: «Все возрастающее в современном мире стремление к преодолению этнической и конфессиональной замкнутости, осознанию единства человечества и сотрудничеству всех народов для решения глобальных проблем делает еще более актуальным возвращение к подлинным, универсалистско-плюралистическим ценностям коранического послания. <...> Плюрализм не есть проклятие или отклонение, он обусловлен самой Божьей волей и мудростью. Многообразие призвано стать источником не распри, а соревновательности в служении общему благу. <...> Настало время распространить такой толерантно-плюралистический подход и на собственно богослов-

скую сферу, причем не только в рамках уммы Пророка, мусульманской общины, но и в отношении к умме Бога, ко всему человечеству» [Ибрагим, 2007: 9, 23, 24].

Модернизаторский подход разделяет и египетский автор Ясир Абу Ауф. В статье, опубликованной в феврале 2012 г., он утверждает, что само понятие «исламское общество» бессмысленно, в отличие от политической мотивации, основанной на мусульманской вере. «Ислам — религия без Церкви, без наместника над верующими и официального толкователя Писания и вероучения, без официальной догмы и официального Божественного Законодательства». Это дает свободу мусульманину, «который верит во вселенский характер своей религии и свободы его Священного Писания от оков времени и места» [цит. по: Наумкин, 2013: 448].

Более либеральный автор Сухейль Фарах полагает, что утверждению светского сознания в исламском мире препятствует «корысть или невежество», светскому сознанию «объявлена идеологическая война». По его мнению, «религиозные принципы искажаются корыстной политикой», а настоящая опасность «для нашего арабского дома — не в светском сознании, обновленном и открытом для усвоения достижений других народов, опыта других религий и культур, а в порочной попытке создать теократическое государство, обратив вспять наше развитие» [Фарах, 2008: 157, 169, 176].

Очевидно, что как нет «вообще христианства», так нет и «вообще ислама». В конце XX в. «внутри ислама как системы религиозных представлений, отношений и институтов происходят некие существенные изменения», — отмечал А.А. Игнатенко. Суть их — появление во всех зонах распространения ислама «исламских религиозно-политических организаций и группировок», действующих в сфере политики [Религия и глобализация на просторах Евразии, 2009: 180]. Иными словами, происходит «сужение поля светскости» в мусульманском мире. В то же время самые твердые фундаменталисты внутри «поля светскости» допускают внедрение бид'а (новшество) и толкование вероучительных норм через иджтихад (толкование Корана и Сунны), т.е. выражают готовность к принятию изменившихся условий современного мира [Наумкин, 2013: 295].

Религиозный фактор стремятся использовать и неправительственные организации в попытках разрешить конфликты современного мира. Так, в Родосской декларации Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций» (8–12 октября 2009 г.) провозглашено: «4.1. Во время мирового кризиса мировые религии способны играть особо важную роль в выделении духовных и гуманистических ценностей, напоминая людям об их ответственности за общее благо человечества и противопоставляя их обществу,

пронизанному лишь стремлением к обогащению и потреблению. 4.2. Религии способны наилучшим образом выполнять эту важную роль, будучи вовлеченными в плодотворный диалог друг с другом, тем самым демонстрируя, что эти духовные ценности являются общим наследием, а следовательно, и общими ориентирами для всего человечества. <...> 4.5. Мы обращаемся к верующим и неверующим, призывая их к изучению религий, в частности верований, обычаев и традиций верующих других конфессий, живущих бок о бок с ними, для достижения лучшего взаимопонимания и уважения» [Родосская декларация 2009 года: 5].

Еще одним примером использования религиозного фактора в международных отношениях стало предложение папы Франциска, сделанное им в ходе визита в Иорданию в мае 2014 г., провести в Ватикане переговоры о мире между Израилем и палестинцами.

4

Рассмотрение некоторых современных явлений и процессов позволяет выделить основные параметры существования и тенденции развития религии как духовного, социального и политического феномена в контексте глобализации.

В пределах определенной цивилизации формируются *иррациональные идеалы, которые реализуются и воплощаются в жизнь в рамках определенной религии.*

На определенном историческом этапе развития в рамках общественно-экономической формации на основе определенной идеологии формируются системы *рациональных идей, образующие разного рода идеологические конструкции.* Идеологии сыграли важную роль в развитии общества, а поскольку конкурировали с религиями в борьбе за владычество над сознанием людей, безуспешно стремились подавить религиозность.

В рамках формации, на основе определенного уклада хозяйствования и существования и свойственных ему представлений и убеждений у людей формируются *материальные интересы, направленные на достижение личного благополучия и комфорта.* Из системы *религиозная вера – религиозное знание – религиозный обряд* остается *обряд.* Комплекс интересов всегда отражает состояние общества и уровень сознания его различных групп и слоев.

В традиционном обществе сформировалась четкая иерархия «идеалы – идеи – интересы», согласно которой человек мог и должен был поступаться своими интересами во имя более значимых идеалов или идей. Эта система просуществовала до Нового времени.

Современное западное общество возникло в отрицании Традиции, элементами которой были религия и государство. Постепенно

происходили размывание христианских идеалов и замена их на идеалы «общечеловеческого гуманизма»: человек стал определять ценности, исходя из своих собственных интересов. Государство и церковь утрачивали влияние на этот процесс, хотя пытались предложить разного рода идеологии.

Это привело к тому, что в современной общественной и политической жизни иерархия «идеалы — идеи — интересы» часто нарушается. Политики, общественные деятели и обыватели сознательно или невольно подменяют общечеловеческие идеалы сиюминутными интересами. Так, относительность религиозной идентичности во внешней политике можно было увидеть в действиях Болгарии, позволившей в 1999 г. бомбить православную Сербию со своей территории.

В то же время новым явлением эпохи постмодерна стало разделение общества — как западного, так и полумодернизированного незападного — не только по сословному, имущественному, этнонациональному, религиозно-культурному принципам, но и по отношению к собственной цивилизационной традиции. Ярким проявлением глобализации стала интенсивная мировая миграция, повлекшая за собой размывание привычных границ национально-конфессионального пространства. Этот объективный процесс ведет не только к положительным, но и к отрицательным последствиям: стоит вспомнить упорное нежелание стран ЕС принять в свои ряды Турцию, не в последнюю очередь — из страха перед усилением экспансии ислама в Европе.

Объективным следствием воздействия религиозного фактора стало то, что верность традиционной системе ценностей (или равнодушие к ней) определяет мировоззрение людей внутри каждого общества поверх иных барьеров и разделяет их по отношению к Традиции. Религиозные институты по-прежнему действуют в значительной мере по своей логике, в то время как религиозные потребности людей возрастают или уменьшаются.

Ценностная поляризация проходит по всему миру. Широко известны представители космополитической «давосской культуры» из стран Ближнего Востока (саудовский миллиардер эмир Валид ибн Талал), американские ревнителы протестантского фундаментализма (организации «Моральное большинство» и «Христианская идентичность») или такой апологет американской протестантской традиции, как П. Бьюкенен.

Религиозный фактор проявляется и через отношения религиозных организаций с государством. Церковно-государственные отношения, как и отношение общества к вере, религии и религиозным институтам, изменяются. Государство, исходя из своих интересов, имеет возможность влиять на церковные институты, в частности,

для урегулирования межрелигиозных и внутриконфессиональных конфликтов, а общество, переживая тяжелые испытания, может обратиться к известным духовным опорам, и вариант своеобразного «нового Средневековья» не является для европейцев вовсе невозможным (впрочем, как и исчезновение Европы – не в географическом и экономическом, а в цивилизационно-культурном отношении).

Существует немало оснований считать, что лаицизм как вытеснение религии из публичной жизни и заключение ее в приватное пространство, похоже, уступает место иной тенденции. Б. Тернер справедливо отмечал, что ныне «религия играет важную роль в публичном пространстве и что во многих обществах либеральная модель секуляризации, предполагающая разделение церкви и государства, больше не работает». В то же время «религия часто действует в публичной сфере как глубинное обоснование национализма либо она может служить главным носителем этнической идентичности для меньшинств в диаспоральном мультикультурном обществе» [Тернер, 2012: 45]¹⁹.

Изучая проблему религии в современном мире, нельзя забыть об идее «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, выдвинутой им в 1993 г. [Huntington, 1996: 13] и послужившей толчком к рассмотрению религии как фактора международных отношений. Современный мир унаследовал конкуренцию религий, Священных Писаний и систем ценностей; многие столетия мирового лидерства Запада не смогли установить монополию христианства. Религиозное начало так или иначе ощущается в сфере внешнеполитической жизни, все более важной становится проблема его рационального использования. «Конфессиональная дифференциация мирового пространства позволяет как усилить, так и снизить конфликтность международных отношений», – отмечает профессор МГИМО К. Боришполец, констатируя, что до настоящего времени «принадлежность к той или иной религии остается разъединяющим фактором» [Боришполец, 2011: 1].

Диалог религий и цивилизаций сегодня облекается в форму светских («Диалог цивилизаций», «Партнерство цивилизаций») или межрелигиозных проектов. Тем не менее его скорее можно назвать «постоянным перемирием». В то же время очевидное значение религиозного фактора, проявления которого в современной

¹⁹ В настоящее время мир является свидетелем усиления религиозной составляющей в этнополитических конфликтах в целом и в палестино-израильском противостоянии в частности [Звягельская, 2007: 173]. В ходе боснийского конфликта «религиозно маркировались столкновения политических и этнических интересов», т.е. «религиозные ярлыки» приклеивались к вполне материальным устремлениям [Бергер, 2012: 14].

общественно-политической жизни могут принимать неожиданные формы, побуждает с вниманием к нему относиться. Вероятно, не стоит переоценивать потенциал десекуляризации и религиозного фундаментализма — уж слишком очевидно эти процессы совпадают с системным кризисом западной модели развития и могут пойти на спад по мере выхода из него. Вместе с тем укрепление многополярности в международных отношениях, интенсивный межкультурный и межрелигиозный диалог, наконец, процессы демократизации в рамках мировой системы и в границах национальных государств в условиях глобализации — все это может поставить под сомнение притязания Запада на лидерство, и в качестве одного из аргументов в мировой политике может быть использован религиозный фактор.

Таким образом, религия по-прежнему остается важным параметром общественного развития, а религиозный фактор — реальностью современной политической жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. 30 лет Исламской Республике Иран: основные итоги и перспективы развития / Под ред. Н.М. Мамедовой. М., 2012.
2. Алексей (Ридигер), патр. Служение делу христианского просвещения. М., 2008.
3. Алиев С.М. История Ирана. XX век. М., 2004.
4. Антоний (Блум), митр. Труды. М., 2002.
5. Армстронг К. Битва за Бога. История фундаментализма. М., 2013.
6. Армстронг К. Иерусалим: один город, три религии. М., 2012.
7. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 8–20.
8. Бодрийяр Ж. Общество потребления. М., 2006.
9. Боришполец К. Религиозный фактор в международных отношениях. Доступ: <http://www.mgimo.ru/news/experts/document214943.phtml> (дата обращения: 16.05.2014).
10. Булгаков С. Два града. М., 2008.
11. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. М., 2006.
12. Голдсуорти А. Падение Запада. Медленная смерть Римской империи. М., 2014.
13. Григулевич И.Р. Латинская Америка: Церковь и революционное движение. М., 1988.
14. Делонг-Ба Н. Реформы Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. М., 2010.
15. Документы II Ватиканского собора. М., 1998.
16. Звягельская И. Религиозный фактор в палестино-израильском конфликте // Религия и конфликт / Под ред. А. Малашенко. М., 2007.
17. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М., 2004.

18. Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности. Нижний Новгород, 2007.
19. Иоанн (Шаховской), архиеп. Избранное. Петрозаводск, 1992.
20. Казьмина О.Е., Пучков П.И. Религиозные организации современного мира. М., 2010.
21. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 114–164.
22. Католическая энциклопедия. Т. 1–4. М., 2000–2010 [издание продолжается].
23. Кирилл (Гундяев), патр. Сила нации – в силе духа. Минск, 2009.
24. Кирилл (Гундяев), патр. Церковь призывает к единству. Минск, 2010.
25. Кнабе Г.С. Европа с римским наследием и без него. СПб., 2011.
26. Козлов М. прот., Огицкий Д.П. Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009.
27. Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна. М., 2012.
28. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000.
29. Лейн Т. Христианские мыслители. М., 1997.
30. Лефевр М., архиеп. Они предали Его: от либерализма к отступничеству. СПб., 2007.
31. Лукоянов А.К. Исламская революция. Теория и практика. М., 2012.
32. Льюис С. Бэббит. Эроусмит. М., 1973.
33. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. М., 2004.
34. Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М., 1998.
35. Наумкин В.В. Арабский мир, ислам и Россия: прошлое и настоящее. М., 2013.
36. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2002.
37. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000.
38. Панюкова Е.Н. Западное христианство в зеркале немецкой церковной прессы. Екатеринбург, 2000.
39. Папкина И.А. Религия и международные отношения: состояние дисциплины в США // Политика. 2010. № 1. С. 111–117.
40. Польшванный Д.И. Конфессиональные аспекты международных отношений и мировой политики. Доступ: <http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/relotn.htm>. (дата обращения: 14.05.2014).
41. Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902–1998. М., 1999.
42. Православная энциклопедия. Т. 1–31. М., 2000–2013 [издание продолжается].
43. Ратцингер Й., кардинал. Введение в христианство. М., 2006.
44. Ратцингер Й., кардинал. Камни живые. СПб., 2002.
45. Рафаил (Карелин), архим. Христианство и модернизм. М., 1999.
46. Революция в Церкви? (Теология освобождения.) Документы и материалы. М., 1991.

47. Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М., 2009.
48. Религия и конфликт / Под ред. А. Малашенко. М., 2007.
49. Религия и светское государство. Принцип *laïcité* в мире и Евразии / Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2008.
50. Родосская декларация 2009 года. Доступ: <http://www.ageev.net/2009/10/mirovoj-obshhestvennyj-forum-dialog-civilizacij/> (дата обращения: 14.05.2014).
51. Россе Ф. Дело о «кариатурах на пророка Мухаммеда». СПб., 2012.
52. Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 21–51.
53. Фарах Сухейль. Духовная секуляризация и религия. Опыт христианства и ислама. М., 2008.
54. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М., 2011.
55. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006.
56. Четверикова О.Н., Крыжановский А.В. Культура и религия Запада. М., 2009.
57. Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005.
58. Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.
59. Эко У. Полный назад! М., 2007.
60. Элиаде М. История веры и религиозных идей. М., 2002.
61. Яковлев А.И. Лекции по истории христианской Церкви. М., 2011.
62. Яковлев А.И. Очерки модернизации стран Востока и Запада в XIX–XX веках. М., 2010.
63. Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* of the Holy Father Francis. Vatican, 2013.
64. Berger P. The desecularization of the world: resurgent religion and world politics. Washington, 1999.
65. Davies L. Pope Francis attacks ‘cult of money’ in reform call // *The Guardian.com*. 17 May 2013. Available at: <http://www.theguardian.com/world/2013/may/17/pope-francis-attacks-cult-money> (accessed: 14.05.2014).
66. Dawson S. The religious resurgence and international relations theory // *Religious Studies Review*. 2013. № 39. P. 201–221.
67. Elderen M., van. Conway M. *Introducing the World Council of Churches*. Gen., 2001.
68. Fox J. Religion as an overlooked element of international relations // *International Studies Review*. 2001. № 3. P. 53–73.
69. Fukuyama F. *The end of history and the last man*. N.Y., 1992.
70. Gorski P.S. *The post-secular in question: religion in contemporary society*. N.Y.: Social Science Research Council, 2012.
71. Haynes J. Religion, politics, and international relations: change and continuity // *Global Policy*. 2012. № 3. P. 251–252.
72. Huntington S.P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. N.Y., 1996.
73. Hurd E. *The politics of secularism in international relations*. Princeton, 2008.
74. Sandal N.A., Fox J. *Religion in international relations theory: interactions and possibilities*. N.Y., 2013.

75. Snyder J.L. Religion and international relations theory. N.Y.: Columbia University Press, 2011.

76. Squires N. Pope blames tyranny of capitalism for making people miserable. 18 May 2013. Available at: <http://www.theage.com.au/world/pope-blames-tyranny-of-capitalism-for-making-miserable-20130517-2jru9.html> (accessed: 14.05.2014).

77. Stara G., Winfield N. Pope Francis denounces big business. 22 September 2013. Available at: http://www.huffingtonpost.com/2013/09/22/pope-francis-big-business-_n_3971167.html (accessed: 14.05.2014).

78. William R. Civil and religious law in England: a religious perspective. 7 February 2008. Available at: <http://www.theguardian.com/uk/2008/feb/07/religion.world2> (accessed: 14.05.2014).

79. Zabala S. (ed.) The future of religion. N.Y., 2005.

A.I. Yakovlev

**RELIGIOUS FACTOR IN WORLD POLITICS
AT THE AGE OF GLOBALIZATION:
FROM SECULARIZATION TO FUNDAMENTALISM**

*Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991*

The paper examines the key parameters of religion as a spiritual, social, and political phenomenon in the context of a controversial process of globalization. The author emphasizes both a growing importance of religion amid systemic crisis of the Western society and fundamental changes in the very notion of religiosity. Such tendencies as commercialization and instrumentalization of religion come to the fore. Religion becomes an efficient instrument of ‘soft power’, turns into a new form of political ideology. The author analyzes the phenomenon of religious fundamentalism in the West and in the East and comes to the conclusion that religious fundamentalism and desecularization are not a mere denial of Modernity, but a peculiar reaction to it. The paper also dwells on the response of traditional Churches (such as Roman-Catholic and Russian Orthodox Churches) to the challenges of globalization.

Keywords: religion, religious factor, secularization, desecularization, fundamentalism, Christianity, Islam, Islamism, Roman-Catholic Church, Russian Orthodox Church, globalization.

About the author: *Aleksandr I. Yakovlev* – Doctor of Sciences (History), Professor at the Chair of Regional Issues of World Politics, School of World Politics, Lomonosov Moscow State University (e-mail: aliv_yak@mail.ru).

REFERENCES

1. Mamedova N.M. (ed.). 2012. *30 let Islamskoi respubliky Iran: osnovnye itogi i perspektivy razvitiya* [30 years of the Islamic Republic of Iran: main results and prospects]. Moscow. (In Russ.).

2. Aleksii (Ridiger), patriarch. 2008. *Sluzhenie delu khristianskogo prosveshcheniya* [Serving the Christian enlightenment]. Moscow. (In Russ.).
3. Aliev S.M. 2004. *Istoriya Irana. XX vek* [History of Iran. XX century]. Moscow. (In Russ.).
4. Antonii (Blum), metropolite. 2002. *Trudy* [The writings]. Moscow. (In Russ.).
5. Armstrong K. 1996. *Jerusalem: one city, three faiths*. New York [Russ. ed.: Armstrong K. 2012. *Ierusalim: odin gorod, tri religii*. Moscow].
6. Armstrong K. 2000. *The battle for God*. New York, Alfred A. Knopf [Russ. ed.: Armstrong K. 2013. *Bitva za Boga. Istoriya fundamentalizma*. Moscow].
7. Berger P. 2012. Fal'sifitsirovannaya sekulyarizatsiya [Falsified secularization]. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 2, pp. 8–20. (In Russ.).
8. Baudrillard J. 1998. *The consumer society: Myths and structures*. Thousand Oaks, Calif, Sage Publications [Russ. ed.: Bodriyar Zh. 2006. *Obshchestvo potrebleniya*. Moscow].
9. Borishpolets K. 2011. *Religiozniy faktor v mezhdunarodnykh otnosheniyakh* [Religious factor in international relations]. Available at: <http://www.mgimo.ru/news/experts/document214943.phtml> (accessed: 16.05.2014). (In Russ.).
10. Bulgakov S. 2008. *Dva grada* [Two Cities]. Moscow. (In Russ.).
11. Vysheslavtsev B.P. 2006. *Krizis industrial'noi kul'tury* [Crisis of post-industrial culture]. Moscow. (In Russ.).
12. Goldsworthy A.K. 2009. *The fall of the West: the slow death of the Roman superpower*. London, Weidenfeld & Nicolson [Russ. ed.: Goldsuorti A. 2014. *Padenie Zapada. Medlennaya smert' Rimskoi imperii*. Moscow].
13. Grigulevich I.R. 1988. *Latinskaya Amerika: Tserkov' i revolyutsionnoe dvizhenie* [Latin America: Church and the revolutionary movement]. Moscow. (In Russ.).
14. Delong-Ba N. 2010. *Reformy Mukhammada ibn Abd al'-Vakhkhaba i vseмирnyi dzhikhad* [Mukhammad ibn Abd al'-Vakhkhab's reforms and global jihad]. Moscow. (In Russ.).
15. *Dokumenty II Vatikanskogo sobora* [Documents of the second Vatican Council]. 1998. Moscow. (In Russ.).
16. Zvyagel'skaya I. 2007. Religiozniy faktor v palestino-izrail'skom konflikte [Religious factor in the Israeli-Palestinian conflict]. In Malashenko A. (ed.). *Religiya i konflikt* [Religion and conflict]. Moscow. (In Russ.).
17. Sombart W. 1951. *The Jews and modern capitalism*. Glencoe, Ill, Free Press [Russ. ed.: Zombart V. 2004. *Evrei i khozyaistvennaya zhizn'*. Moscow].
18. Taufik I. 2007. *Na puti k koranicheskoi tolerantnosti* [Towards Qur'anic tolerance]. Nizhnii Novgorod. (In Russ.).
19. Ioann (Shakhovskoi), archbishop. 1992. *Izbrannoe* [Selecta]. Petrozavodsk. (In Russ.).
20. Kaz'mina O.E., Puchkov P.I. 2010. *Religioznye organizatsii sovremennogo mira* [Religious organizations of the contemporary world]. Moscow. (In Russ.).
21. Karpov V. 2012. Kontseptual'nye osnovy teorii desekulyarizatsii [Conceptual foundations of the desecularization theory]. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 2, pp. 114–164. (In Russ.).
22. *Katolicheskaya entsiklopediya* [Catholic encyclopedia]. 2000–2010. Vol. 1–4. Moscow. (In Russ.).

23. Kirill (Gundyaev), patriarch. 2009. *Sila natsii – v sile dukha* [Strength of nation in strength of mind]. Minsk. (In Russ.).
24. Kirill (Gundyaev), patriarch. 2010. *Tserkov' prizyvaet k edinstvu* [The Church calls for unity]. Minsk. (In Russ.).
25. Knabe G.S. 2011. *Evropa s rimskim naslediem i bez nego* [Europe with Roman legacy and without it]. St. Petersburg. (In Russ.).
26. Kozlov M. protopope, Ogitskii D.P. 2009. *Zapadnoe khristianstvo: vzglyad s Vostoka* [Western Christianity: a view from the East]. Moscow. (In Russ.).
27. Korm Zh. 2012. *Religioznyi vopros v XXI veke. Geopolitika i krizis post-moderna* [Religious question in XXI century. Geopolitics and crisis of post-modernity]. Moscow. (In Russ.).
28. Kyung G. 2000. *Velikie khristianskie mysliteli* [Great Christian thinkers]. St. Petersburg. (In Russ.).
29. Lein T. 1997. *Khristianskie mysliteli* [Christian thinkers]. Moscow. (In Russ.).
30. Lefevr M., archbishop. 2007. *Oni predali Ego: ot liberalizma k otstupnichestvu* [They betrayed Him: From liberalism to apostasy]. St. Petersburg. (In Russ.).
31. Lukoyanov A.K. 2012. *Islamskaya revolyutsiya. Teoriya i praktika* [Islamic revolution: theory and practice]. Moscow. (In Russ.).
32. Lewis S. 1922. *Babbitt*. New York, Harcourt, Brace and Co. [Russ. ed.: L'yuis S. 1973. *Bebbit*. Moscow].
33. Berger P.L., Huntington S.P. 2002. *Many globalizations: cultural diversity in the contemporary world*. Oxford, Oxford University Press [Russ. ed.: Berger P.L., Khantington S.P. *Mnogolikaya globalizatsiya. Kul'turnoe raznoobrazie v sovremennom mire*. 2004. Moscow].
34. Tishkov V.A. (ed.). 1998. *Narody i religii mira. Entsiklopediya* [Peoples and religions of the world. Encyclopedia]. Moscow. (In Russ.).
35. Naumkin V.V. 2013. *Arabskii mir, islam i Rossiya: proshloe i nastoyashchee* [The Arab world, Islam, and Russia: past and present]. Moscow. (In Russ.).
36. Ortega Y Gasset J. 1998. *La rebelion de las masas*. Madrid, Editorial Castalia [Russ. ed.: Ortega-i-Gasset Kh. 2002. *Vostanie mass*. Moscow].
37. *Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* [Fundamentals of the Russian Orthodox Church's social concept basics]. 2000. Moscow. (In Russ.).
38. Panyukova E.N. 2000. *Zapadnoe khristianstvo v zerkale nemetskoj tserkovnoi pressy* [Western Christianity in the German religious press]. Ekaterinburg. (In Russ.).
39. Papkova I.A. 2010. *Religiya i mezhdunarodnye otnosheniya: sostoyanie distsipliny v SShA* [Religion and international relations: state of the research field in the USA]. *Politiya*, no. 1, pp. 111–117. (In Russ.).
40. Polyvyannyi D.I. 2010. *Konfessional'nye aspekty mezhdunarodnykh otnoshenii i mirovoi politiki* [Religious aspects of international relations and world politics]. Available at: <http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/relotn.htm> (accessed: 14.05.2014). (In Russ.).
41. *Pravoslavie i ekumenizm. Dokumenty i materialy. 1902–1998* [Orthodoxy and the ecumenism: documents and materials. 1902–1998]. 1999. Moscow. (In Russ.).
42. *Pravoslavnyaya entsiklopediya* [Orthodox encyclopedia]. 2000–2013. Vol. 1–31. Moscow. (In Russ.).
43. Ratzinger J., cardinal. 2002. *Kamni zhivye* [Living stones]. St. Petersburg. (In Russ.).

44. Ratzinger J., cardinal. 2004. *Introduction to Christianity*. San Francisco, CA, Communio Books [Russ. ed.: Rattsinger I. 2006. *Vvedenie v khristianstvo*. Moscow].
45. Rafail (Karelin), archimandrite. 1999. *Khristianstvo i modernism* [Christianity and modernism]. Moscow. (In Russ.).
46. *Revolutsiya v Tserkvi? (Teologiya osvobozhdeniya.) Dokumenty i materialy* [Revolution in the Church? (Liberation theology.) Documents and materials]. 1991. Moscow. (In Russ.).
47. Malashenko A. (ed.). 2007. *Religiya i konflikt* [Religion and conflict]. Moscow. (In Russ.).
48. Malashenko A., Filatova S. (eds.). 2009. *Religiya i globalizatsiya na prostrorakh Evrazii* [Religion and globalization in Eurasia]. Moscow. (In Russ.).
49. Agadzhanian A., Rousselet K. (eds.). 2008. *Religiya i svetskoe gosudarstvo. Printsip laicité v mire i Evrazii* [Religion and the secular state: principle of laicism in the world and Eurasia]. Moscow. (In Russ.).
50. *Rodosskaya deklaratsiya 2009 goda* [The 2009 Rhodes declaration]. Available at: <http://www.ageev.net/2009/10/mirovoj-obshhestvennyj-forum-dialog-civilizacij/> (accessed: 14.05.2014). (In Russ.).
51. Rose F. 2012. *Delo o «karikaturakh na proroka Mukhammeda»* [“Cartoons of Muhammad the Prophet” case]. St. Petersburg. (In Russ.).
52. Terner B. 2012. *Religiya v postsekulyarnom obshchestve* [Religion in a post-secular society]. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no. 2, pp. 21–51.
53. Farakh Sukheil'. 2008. *Dukhovnaya sekulyarizatsiya i religiya. Opyt khristianstva i islama* [Spiritual secularization and religion. The experience of Christianity and Islam]. Moscow. (In Russ.).
54. Habermas J. 2008. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge, UK, Polity Press [Russ. ed.: Khabermas Yu. 2011. *Mezhdru naturalizmom i religiei*. Moscow].
55. Habermas J., Rattsinger I. 2006. *Dialectics of secularization: on reason and religion*. San Francisco, Ignatius Press [Russ. ed.: Khabermas Yu., Rattsinger I. 2006. *Dialektika sekulyarizatsii. O razume i religii*. Moscow].
56. Chetverikova O.N., Kryzhanovskii A.V. 2009. *Kul'tura i religiya Zapada* [Culture and religion of the West]. Moscow. (In Russ.).
57. Shmeman A., protopope. 2005. *Dnevnik. 1973–1983* [Diaries. 1973–1983]. Moscow. (In Russ.).
58. Shmeman A., protopope. 2009. *Sobranie statei. 1947–1983* [Collection of articles. 1947–1983]. Moscow. (In Russ.).
59. Eco U. 2007. *Turning back the clock: Hot wars and media populism*. Orlando, Harcourt [Russ. ed.: Eko U. 2007. *Polnyi nazad!* Moscow].
60. Eliade M. 1978. *A history of religious ideas*. Chicago, University of Chicago Press [Russ. ed.: Eliade M. 2002. *Istoriya very i religioznykh idei*. Moscow].
61. Yakovlev A.I. 2011. *Lektsii po istorii khristianskoi Tserkvi* [Lectures on history of the Christian church]. Moscow. (In Russ.).
62. Yakovlev A.I. 2010. *Ocherki modernizatsii stran Vostoka i Zapada v XIX–XX vekakh* [Essays on the Eastern and Western countries' modernization, XIX–XX centuries]. Moscow. (In Russ.).

63. *Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium of the Holy Father Francis*. 2013. Vatican.
64. Berger P. 1999. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington.
65. Davies L. 2013. Pope Francis attacks 'cult of money' in reform call. *The-Guardian.com*, 17 May 2013. Available at: <http://www.theguardian.com/world/2013/may/17/pope-francis-attacks-cult-money> (accessed: 14.05.2014).
66. Dawson S. 2013. The religious resurgence and international relations theory. *Religious Studies Review*, no. 39, pp. 201–221.
67. Elderen M., van. Conway M. 2001. *Introducing the World Council of Churches*. Geneva.
68. Fox J. 2001. Religion as an overlooked element of international relations. *International Studies Review*, no. 3, pp. 53–73.
69. Fukuyama F. 1992. *The end of history and the last man*. New York.
70. Gorski P.S. 2012. *The post-secular in question: religion in contemporary society*. New York, Social Science Research Council.
71. Haynes J. 2012. Religion, politics and international relations: change and continuity. *Global Policy*, no. 3, pp. 251–252.
72. Huntington S.P. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York.
73. Hurd E. 2008. *The politics of secularism in international relations*. Princeton.
74. Sandal N.A., Fox J. 2013. *Religion in international relations theory: interactions and possibilities*. New York.
75. Snyder J.L. 2011. *Religion and international relations theory*. New York, Columbia University Press.
76. Squires N. 2013. *Pope blames tyranny of capitalism for making people miserable*. 18 May 2013. Available at: <http://www.theage.com.au/world/pope-blames-tyranny-of-capitalism-for-making-miserable-20130517-2jru9.html> (accessed: 14.05.2014).
77. Stara G., Winfield N. 2013. *Pope Francis denounces big business*. 22 September 2013. Available at: http://www.huffingtonpost.com/2013/09/22/pope-francis-big-business-_n_3971167.html (accessed: 14.05.2014).
78. William R. 2008. *Civil and religious law in England: a religious perspective*. Available at: <http://www.theguardian.com/uk/2008/feb/07/religion.world2> (accessed: 14.05.2014).
79. Zabala S. (ed.). 2005. *The future of religion*. New York.