

МЕЖДУНАРОДНАЯ АНАЛИТИКА

2021 / ТОМ 12 / НОМЕР 4



РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В СОВРЕМЕННОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКЕ

11–27

Р.Н. ЛУНКИН

Религия
и политический
процесс:
«четвертая волна»
демократизации

28–49

Д. САГРАМОЗО
А.А. ЯРЛЫКАПОВ

Влияние
иностраных
салафитов-
джихадистов на
развитие ислама
в Чечне и Дагестане

50–67

Р. КРУЗ

Вызов идеологии
Талибана для
международной
политики: религиозная
конкуренция, борьба
с терроризмом и поиск
легитимности

88–105

А.В. ЛОМАНОВ

Адаптация
и китаизация:
современная
религиозная
политика
руководства КПК



2021 / VOLUME 12 / No. 4

CHIEF EDITOR

Sergey M. Markedonov
MGIMO University (Russia, Moscow)

DEPUTY EDITOR

Akhmet A. Yarlykapov
MGIMO University (Russia, Moscow)

EDITORIAL BOARD

Andrew Kuchins – American University of Central Asia (Kyrgyzstan)
Benedikt Harzl – University of Graz (Austria)
Erkin Baydarov – R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies (Kazakhstan)
Irina M. Busygina – Higher School of Economics (Russia, St. Petersburg)
Kimitaka Matsuzato – University of Tokyo (Japan)
Marlene Laruelle – George Washington University (USA)
Mitat Celikpala – Kadir Has University (Turkey)
Richard Sakwa – University of Kent (UK)
Sanjay Deshpande – University of Mumbai (India)
Sayed Kazem Sajjadpour – Institute for Political and International Studies (Iran)
Viacheslav Morozov – University of Tartu (Estonia)
Zhao Huasheng – Fudan University (China)
Alexander L. Chechevishnikov – MGIMO University (Russia, Moscow)
Andrey A. Sushentsov – MGIMO University (Russia, Moscow)
Dmitriy I. Pobedash – Ural Federal University (Russia, Ekaterinburg)
Ilya N. Tarasov – Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia, Kaliningrad)
Larisa V. Deriglazova – Tomsk State University (Russia, Tomsk)
Lyubov A. Fadeeva – Perm State University (Russia, Perm)
Michael I. Rykhtik – Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod (Russia, Nizhni Novgorod)
Natalia V. Eremina – Saint-Petersburg State University (Russia, St. Petersburg)
Oleg Yu. Mikhalev – Voronezh State University (Russia, Voronezh)
Pavel B. Parshin – Moscow State Linguistic University (Russia, Moscow)
Valeriy N. Konyshv – Saint-Petersburg State University (Russia, St. Petersburg)
Viktor Yu. Apryshchenko – Southern Federal University (Russia, Rostov-on-Don)
Viktor L. Larin – Institute of History, Archaeology and Ethnology, the Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences (Russia, Vladivostok)
Yakov Ya. Grishin – Kazan Federal University (Russia, Kazan)

SCOPE

Journal of International Analytics focuses on current problems of international relations, theory and methodology of international politics based on a collection of regional materials. From 2010 to 2016, the journal was called the Institute for International Studies Yearbook.

Published since 2010 quarterly.

INDEXING

The Journal is included in the unified electronic catalog of the Russian State Library, included in the Russian Science Citation Index (RSCI), indexed in Ulrich's Periodicals Directory, Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Directory of Open Access scholarly Resources (ROAD), Crossref. The Editorial Board is continuing to advance the Journal in international databases.

Mass media registration certificate
PI No. FS77-65736 of May 20, 2016

DOI Prefix 10.46272
ISSN (print) 2587-8476
ISSN (online) 2541-9633

PUBLISHER

Institute for International Studies, MGIMO University, Russia

ASSOCIATE EDITORS

Dmitry N. Tkach
Grant A. Beglarian
Natalya A. Samoylovskaya
Nikita Ya. Neklyudov
Vladimir V. Pavlov

COMPUTER LAYOUT

Alexey V. Talalaevsky

DESIGN

Veronika E. Levitskaya

2021 / ТОМ 12 / № 4

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Сергей Мирославович Маркедонов
МГИМО (Россия, Москва)

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Ахмет Аминович Ярлыкапов
МГИМО (Россия, Москва)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Бенедикт Гарцль – Университет Граца (Австрия)

Вячеслав Евгеньевич Морозов – Тартуский университет (Эстония)

Еркин Уланович Байдаров – Институт востоковедения имени Р.Б. Сулейменова (Казахстан)

Ирина Марковна Бусыгина – НИУ ВШЭ (Россия, Санкт-Петербург)

Кимитака Мацузато – Токийский университет (Япония)

Марлен Ларюэль – Университет Джорджа Вашингтона (США)

Митат Челикпала – Университет Кадир Хас (Турция)

Ричард Саква – Кентский университет (Великобритания)

Сайед Казем Саджадпур – Институт политических и международных исследований (Иран)

Санджай Дешпанде – Университет Мумбаи (Индия)

Чжао Хуашэн – Фуданьский университет (КНР)

Эндрю Качинс – Американский университет в Центральной Азии (Киргизия)

Александр Леонидович Чечевишников – МГИМО (Россия, Москва)

Андрей Андреевич Сушенцов – МГИМО (Россия, Москва)

Валерий Николаевич Конышев – Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

Виктор Лаврентьевич Ларин – Институт истории археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Россия, Владивосток)

Виктор Юрьевич Апрыщенко – Южный федеральный университет (Россия, Ростов-на-Дону)

Дмитрий Иванович Победаш – Уральский федеральный университет имени Б.Н. Ельцина (Россия, Екатеринбург)

Илья Николаевич Тарасов – Балтийский федеральный университет имени И. Канта (Россия, Калининград)

Лариса Валерьевна Дериглазова – Томский государственный национальный исследовательский университет (Россия, Томск)

Любовь Александровна Фадеева – Пермский государственный национальный исследовательский университет (Россия, Пермь)

Михаил Иванович Рыхтик – Нижегородский государственный национальный исследовательский университет имени Н.И. Лобачевского (Россия, Нижний Новгород)

Наталья Валерьевна Еремина – Санкт-Петербургский государственный университет (Россия, Санкт-Петербург)

Олег Юрьевич Михалёв – Воронежский государственный университет (Россия, Воронеж)

Павел Борисович Паршин – Московский государственный лингвистический университет (Россия, Москва)

Яков Яковлевич Гришин – Казанский федеральный университет (Россия, Казань)

ЦЕЛИ

В журнале поднимаются актуальные вопросы современных международных отношений, а также теории и методологии изучения международно-политических процессов с опорой на страновой материал.

В 2010–2016 годах издание носило название «Ежегодник Института международных исследований».

Издается с 2010 г.

Выходит 4 раза в год.

ИНДЕКСИРОВАНИЕ

Журнал входит в единый электронный каталог Российской государственной библиотеки, включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), индексируется в Ulrich's Periodicals Directory, Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Directory of Open Access scholarly Resources (ROAD), Crossref.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77–65736 от 20 мая 2016 г.

DOI Prefix 10.46272

ISSN (print) 2587-8476

ISSN (online) 2541-9633

ИЗДАТЕЛЬ

Институт международных исследований
МГИМО МИД России.

РЕДАКТОРЫ ВЫПУСКА

Владимир Владимирович Павлов
Грант Артурович Бегларян
Дмитрий Николаевич Ткач
Наталья Александровна Самойловская
Никита Яковлевич Неклюдов

КОМПЬЮТЕРНАЯ ВЕРСТКА

Алексей Владимирович Талалаевский

ДИЗАЙН

Вероника Евгеньевна Левицкая



СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО РЕДАКТОРА

Религия в международных процессах: от «сумерек богов»
к сумеркам секуляризма?

С.М. МАРКЕДОНОВ, А.А. ЯРЛЫКАОВ

7

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

Религия и политический
процесс: «четвертая волна»
демократизации

Р.Н. ЛУНКИН

11

Влияние иностранных
салафитов-джихадистов на
развитие ислама в Чечне и
Дагестане

Д. САГРАМОЗО, А.А. ЯРЛЫКАПОВ

28

Вызов идеологии Талибана для
международной политики:
религиозная конкуренция,
борьба с терроризмом
и поиск легитимности

Р. КРУЗ

50

Ислам многоликий: религия
как фактор формирования
внешней политики Малайзии

Ю.В. РОКНИФАРД

68

Адаптация и китаизация:
современная религиозная
политика руководства КПК

А.В. ЛОМАНОВ

88

Индуизм в общественно-
политической жизни Индии

Т.Л. ШАУМЯН

106

Религиозный фактор
и глобальная биоэтика:
направления международных
дискуссий

Н.П. ШОК, Н.А. БЕЛЯКОВА

123

ОБЗОРНЫЕ СТАТЬИ

Религия помогает мигрантам:
Римско-католическая церковь
и миграционный кризис во
время понтификата Папы
Франциска

А. ШАБАЦЮК

142

Внешняя политика Святого
Престола в современных
международных
отношениях: истоки, методы,
инструментарий

Е.О. ШЕБАЛИНА

153

ИНТЕРВЬЮ

Рационализация
и «религизация»
в современной ТМО

Р.О. РАЙНХАРДТ

169

РЕЦЕНЗИИ

Важная книга по политической
географии

ДЖ. ТОАЛ

180

CONTENT

EDITORIAL NOTE

Religion in International Affairs: From the “Twilight of the Gods” to the Twilight of Secularism?

S. MARKEDONOV, A. YARLYKAPOV

7

RESEARCH ARTICLES

Religion and the Political Process: the Fourth Wave of Democratization

R. LUNKIN

11

The Impact of Foreign Salafi-Jihadists on Islamic Developments in Chechnya and Dagestan

D. SAGRAMOSO, A. YARLYKAPOV

28

The Challenge of Taliban Ideology for International Politics: Religious Competition, Counterterrorism, and the Search for Legitimacy

R. CREWS

50

Multifaceted Islam: Malaysia

J. ROKNIFARD

68

Adaptation and Sinicization: Contemporary Religious Policy of the CPC Leadership

A. LOMANOV

88

Hinduism in the Socio-Political Life of India

T. SHAUMYAN

106

International Discussions on Religious Factor in Global Bioethics

N. SHOK, N. BELYAKOVA

123

RESEARCH ESSAYS

Religion Helps Migrants: Roman Catholic Church and the Migrant Crisis During the Pontificate of Pope Francis

A. SZABACIUK

142

The Holy See’s Contemporary Foreign Policy: Origins, Methods, Instruments

E. SHEBALINA

153

INTERVIEW

Rationalization and “Religization” in the Modern Theory of International Relations

R. REINHARDT

169

REVIEWS

The Ultimate Handbook of Political Geography

G. TOAL

180

10.46272/2587-8476-2021-12-4-7-10

Религия в международных процессах: от «сумерек богов» к сумеркам секуляризма?

«От этих трех слов: “Флаг будет развеваться!” – у многих бедняков в домах стало на мгновение светлее, в пустом желудке приятнее, в легких одежонках теплее, от этих трех простых и неопределенных слов у многих из них сильнее билось сердце, от ярких красок и золотых крестов рябило в глазах, а в ушах, словно вихрь, победно шумели флаги всех христианских императоров и королей»¹. В своем знаменитом романе «Травницкая хроника», посвященном сюжетам боснийской истории начала XIX столетия, лауреат Нобелевской премии по литературе Иво Андрич блестяще изобразил ту силу, которую имели религиозные образы и символы для различных балканских народов. Даже консульские флаги наполеоновской Франции и императорской Австрии, двух ведущих европейских государств, пробуждали надежды христианского населения Османской империи на политическую самостоятельность. И напротив, боснийские мусульмане видели в османских флагах опору и защиту от набирающего силу сербского и хорватского национализма.

В эпоху модерна в социальных науках устоялось мнение о том, что вместе с общественным прогрессом, укреплением рационалистического мировоззрения роль религии будет неуклонно падать. И эта идея находила многократные подтверждения на практике. Секуляризм торжественно шествовал по миру, завоевывая не только «демократический Запад» и «коммунистический блок», но и такие форпосты исламского мира, как Турция, Персия (Иран). Светские тенденции укреплялись в Индии, Китае, Японии, Латинской Америке. Казалось, религия стала лишь объектом политики, но не ее субъектом. Некоторые политические игроки даже уверились в том, что они уже полностью контролируют религию и смогут держать ее в узде. Достаточно вспомнить, как Соединенные Штаты со своим ближневосточным союзником – Саудовской Аравией – провели операцию по экспорту ислам-

1 Андрич, И. Травницкая хроника. – М.: Изд-во Художественная литература, 1958. – С. 9.

ского радикализма в Афганистан с целью противостояния эксперименту по советизации этой страны¹.

Но прошло всего десятилетие, и афганские моджахеды, называемые официальным Вашингтоном «борцами за свободу», оказались едва ли не главными врагами США (а некоторые из них – и Саудовской Аравии). Еще через полтора-два десятилетия граждане европейских государств составили конкуренцию (правда, весьма своеобразную) выходцам из стран исламского мира по числу тех, кто решил присоединиться к террористической структуре «ИГИЛ/ДАЕШ»². По оценкам Аниты Перешин, к 2015 году (на пике наступательных возможностей игиловцев на Ближнем Востоке) численность граждан западных стран, присоединившихся к террористам, составляла как минимум 5500 человек, 10% из которых составляли женщины³. Зачастую такой своеобразный интерес объясняется сублимацией социального протеста в религиозную сферу. Французский востоковед Оливье Руа предлагает следующую формулу: «терроризм проистекает не только от радикализации ислама, но и от исламизации радикализма»⁴.

Некоторые интеллектуалы предполагали, что этнические и религиозные идентичности в мире после холодной войны растворятся, уйдут в прошлое⁵. Однако развитие пошло по иному пути. Как справедливо указывал Самюэль Хантингтон, и после 1991 года «флаги имеют значение, как и другие символы культурной идентификации, включая кресты, полумесяцы и даже головные уборы, потому что имеет значение культура, а для большинства людей культурная идентификация – самая важная вещь»⁶.

Религия, похоже, триумфально вернулась в политику. И речь идет не только о странах исламского мира, который традиционно оказывается в фокусе исследовательского и экспертного внимания. Европейский союз, один из оплотов секуляризма, в качестве ключевого аргумента против принятия Турции в свой состав выдвигает недопустимость появления более чем семи десятков миллионов мусульман, что подрвет христианские основы европейской цивилизации⁷. Китайские коммунисты стали вести более гибкую политику внутри и вне страны. Они не только проводят жесткий курс в Синьцзян-Уйгурском автономном районе, но и пытаются выстраивать прагматическую политику в отношениях с тибетскими буддистами, стремясь контролировать процесс «перерождения» Далай-Ламы. 4 декабря 2021 года, выступая на всекитайском совещании по религиозной работе, Председатель КНР Си Цзиньпин особо подчеркнул необходимость адаптации религиозных вероисповеданий к социалистическому обществу⁸.

В борьбе с шиитским Ираном Израиль идет на беспрецедентное сближение с суннитскими державами региона. Ближний Восток и Северная Африка сегодня

1 Hoodbhoy, Pervez. "Afghanistan and the Genesis of Global Jihad." *Peace Research* 37, no. 1 (2005): 15–30.

2 29 декабря 2014 года Верховный суд РФ признал организацию «Исламское государство Ирака и Леванта» террористической международной организацией и запретил ее деятельность в России.

3 Perešin, Anita. "Fatal Attraction: Western Muslimas and ISIS." *Perspectives on Terrorism* 9, no. 3 (2015): 21–38.

4 Roi, Oliver. *Jihad and Death: the Global Appeal of Islamic State*. New York: Oxford University Press, 2017. P. 6.

5 Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

6 Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. – М: АСТ, 2003. – С. 18.

7 Zürcher, Erik-Jan, and Heleen van der Linden. *The European Union, Turkey and Islam*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004.

8 Цит. по: Си Цзиньпин подчеркнул необходимость отстаивания развития религий по руслу их локализации на китайской земле // Синьхуа Новости. 12 апреля 2021. [Электронный ресурс]. URL: http://russian.news.cn/2021-12/04/c_1310351813.htm (дата обращения: 10.12.2021).

превратились в настоящие полигоны, на которых различные игроки ведут борьбу за свои интересы, используя различных прокси, многие из которых воюют за религиозные идеалы. И в складывающихся конфигурациях не просматривается четкого водораздела между «религиозными цивилизациями». В борьбе за веру возможно ситуативное сближение христиан, иудеев и мусульман.

В четвертом номере журнала «Международная аналитика» рассматриваются вопросы, связанные не только с ролью религиозного фактора в мировой и региональной политике, но и политизацией самой религии. Наши авторы пытаются дать ответ, насколько вопросы борьбы за веру, защиту и продвижение религиозной идентичности важны в сегодняшней мировой повестке.

В статье Романа Лункина религиозный фактор рассматривается в контексте т.н. «четвертой волны» демократизации. Автор исследует роль мировых религий (в основном христианских церквей) в демократических процессах на примере стран-членов Евросоюза и государств постсоветского пространства. Особое внимание он уделяет противостоянию идеологий современной либеральной демократии и традиционализма.

Три текста нового номера затрагивают процессы в исламском мире. Домитилла Саграмосо и Ахмет Ярлыкапов обращаются к исследованию влияния иностранных салафитских и джихадистских течений на российский Северный Кавказ (Чечню и Дагестан) в 1990–2010-х гг. Юлия Рокнифард анализирует ислам как фактор формирования внешней политики Малайзии. Профессор Стэнфордского университета, историк и политолог Роберт Круз затрагивает один из, пожалуй, наиболее актуальных сюжетов сегодняшней мировой повестки дня – положение в Афганистане. Автор рассматривает вызов со стороны движения «Талибан»¹, вернувшего себе власть в этой стране. Круз анализирует конкуренцию талибов с другими исламистскими течениями, а также их попытки обеспечить себе внутреннюю и внешнюю легитимность.

В статье Александра Ломанова рассматриваются государственно-конфессиональные отношения в Китае. КНР в современном мире является одной из лидирующих держав, и зачастую исследовательский интерес к ней ограничивается факторами геополитики. Между тем, автор пытается проанализировать эволюцию идейно-политических подходов китайской Компартии к религии. Он концентрируется на опыте «адаптации» религии к тому общественно-политическому строю, который существует в КНР.

Текст Татьяны Шаумян представляет собой попытку анализа индуизма в общественно-политической жизни Индии. Статья является удачным синтезом обращения к историческому прошлому и актуальным политическим сюжетам. Автор показывает рост популярности коммуналистских организаций в последнее десятилетие, что в свою очередь создает непростые дилеммы для единства, территориальной целостности и демократического развития Индии.

Статьи Екатерины Шебалиной и Анджея Шабациюка образуют своеобразный «католический» раздел номера. В первом случае автор рассматривает внешне-

1 Запрещенная в России террористическая организация.

политические приоритеты Святого престола, фокусируясь на посреднических инициативах Ватикана, а во втором исследуется отношение Римской католической церкви к такому неоднозначному и сложному для современной Европы вопросу, как иммиграция.

Работа Надежды Беляковой и Наталии Шок обращена к такому малоизученному вопросу, как формирование новой роли религиозных акторов в мировой биоэтической повестке, прежде всего в системе ООН. На фоне продолжающейся пандемии коронавирусной инфекции данная тема получает особую актуальность как на теоретическом, так и на прикладном уровне.

Могут ли положения современной теории международных отношений превращаться в некие символы веры? Насколько опасна «религизация» наших представлений о мировой политике? Или она дополняется и будет дополняться «рационализацией», и оба дискурса будут сосуществовать, обогащая развитие теоретической мысли? На эти вопросы в интервью отвечает Роман Райнхардт. Он делится предварительными результатами исследования возглавляемого им научного коллектива под эгидой Российского научного фонда.

Наш журнал продолжает публикацию рецензий на новые книги. В четвертом номере мы публикуем материал известного американского политгеографа Джерарда Тоала, выступившего с оценкой учебника своего российского коллеги Игоря Окунева. Данная рецензия интересна, прежде всего, тем, что ярко высвечивает различия в исследовательской оптике представителей науки из России и США. Это – не идеологические разночтения, но и не в чистом виде академические. Речь, скорее всего, о ценностных приоритетах. И в этом плане рецензия Тоала снова приглашает нас порассуждать и поспорить о «рационализации» и «религизации» в изучении международных отношений.

Таким образом, значение религиозного фактора в современной мировой политике за тридцать лет, прошедшие с момента завершения холодной войны, заметно выросло. Принятие любого решения или планирование внешнеполитических стратегий без учета сложной конфессиональной палитры в разных странах и регионах сегодня невозможно. И значит, наш журнал еще не раз обратится к этим вопросам.

С.М. Маркедонов, главный редактор
А.А. Ярлыкапов, заместитель главного редактора

Религия и политический процесс: «четвертая волна» демократизации

Роман Николаевич Лункин, Институт Европы РАН, Москва, Россия

Контактный адрес: romanlunkin@gmail.com

АННОТАЦИЯ

В статье проанализирована роль религии в социально-политических процессах, происходящих в Европе, на постсоветском пространстве и – шире – в западном мире. Применен структурно-функциональный подход, методы социологического и политологического анализа религиозного фактора как политического явления.

Цель исследования – анализ роли мировых религий (в основном христианства) в демократических процессах на примере стран-членов Евросоюза и постсоветского пространства. Особое внимание уделено участию различных христианских церквей в социально-политических трансформациях, в конфликтах и «оранжевых революциях», а также противостоянию религии идеологии современной либеральной демократии с позиций традиционализма. Сделан вывод, что религия стала важным маркером всемирного явления, которое можно назвать «четвертой волной» демократизации (следуя периодизации С. Хантингтона). Если в рамках «третьей волны» религия была одним из элементов и одновременно объектов демократизации, то с 2000-х гг. религия – это главный импульсный фактор всего процесса традиционалистской демократизации в социальном, политическом и культурном измерениях. Гражданская активность верующих корректирует либеральную демократию, делает ее более «моральной», а не архаичной. Заслуга религии – в достаточно четком обозначении границ, за которые демократии будущего не стоит переступать: это признание права на традиционные моральные устои за целыми обществами и государствами, признание ценности религии и религиозных символов, а также значения традиционных либеральных свобод, как то: признания равенства символов. Также заслуга религии – в защите личности каждого человека и свободы слова.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

либеральная демократия, религиозная идентичность, демократизация, традиционализм, гражданский активизм, постсекуляризм

В современном обществе религия и верующие по-прежнему играют важную роль. При этом количество последователей разных религий, по существу, радикально не изменилось: численность и мусульман, и христиан в мире растет, хотя в западных странах число христиан продолжает падать¹. Роль религиозного фактора в международных отношениях заметно возросла в ходе конфликтов на Ближнем Востоке, после терактов 11 сентября 2001 г., с началом миграционного кризиса в Европе и с появлением страхов перед исламизацией. Однако все эти явления напрямую не связаны с самими верующими в том смысле, что в рамках происходящих конфликтов они становятся инструментами политики и массмедиа. Самостоятельная, заметная и часто успешная активность верующих в агрессивном или по меньшей мере в равнодушном к вере секулярном обществе до сих пор является необъяснимым феноменом.

Между тем влияние религии резко возросло в последнее десятилетие не только в международных делах, но и во внутренней политике разных государств мира, особенно в контексте демократических процессов. И это проявляется как в стремлении защитить демократические ценности, институты и механизмы, так и в отстаивании права на свое мнение и представление об обществе, семье, человеке, его моральном образе и ценностях – то есть, налицо религиозно мотивированный мировоззренческий плюрализм. Парадокс состоит в том, что, как только религия снова стала символом солидарности значительной части общества, но уже в контексте его демократизации, она стала восприниматься в качестве преграды для развития даже в большей степени, чем раньше, в секулярном XX в., когда отношение к вере было скорее ироничное, как к чему-то отжившему. В XXI в. религия, действительно, потеряла достаточное влияние, чтобы управлять политическими процессами и повседневной жизнью людей, но осталась достаточно сильной, чтобы воспитать гражданских активистов, играющих большую роль в отдельных странах и в глобальных идейных противостояниях. Основной исследовательский вопрос статьи в следующем: какова же роль религии (рассмотрим в основном христианские церкви) в демократических процессах стран-членов Евросоюза и постсоветского пространства? География исследования обусловлена тем, что именно в этом регионе христианский фактор играет особую роль во многих кризисах и социально-политических изменениях. При этом заявленная проблема касается не только христианства, но и других религий, прежде всего ислама, который требует особого исследования. Авторская гипотеза состоит в том, что религия, несмотря на секуляризацию общества, стала основной движущей силой трансформации либеральной демократии в мире. В то же время существующие исследования пока не дают исчерпывающего ответа на вопрос, какого рода перелом произошел в политизации религии к 2020-м гг.

С начала 1990-х гг. с переменным успехом предпринимались попытки переосмыслить дискурс секуляризации. Наиболее популярной работой, в рамках которой религия рассматривалась именно как политический фактор изменений, стала концепция С. Хантингтона. Он выделил «первую волну» демократизации

1 "The Global Religious Landscape," Pew Research Center, accessed November 20, 2021, <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>.

1820–1926 гг., связав ее с появлением национальных государств; «вторую волну» 1943–1962 гг. С. Хантингтон связал с послевоенным устройством мира и началом деколонизации; и «третью волну» – с 1974 по 1991 г. – начиная с падения диктатуры в Португалии и вплоть до распада СССР. Для С. Хантингтона политическая роль религии в «третьей волне» демократизации в мире, в том числе в переходе к постсоветской демократизации, была решающей для укрепления прав человека и демократических механизмов¹. Особую роль в этом процессе сыграла Католическая церковь, выступавшая против тоталитарных режимов в целом, отказавшись от политического корпоративизма. При Иоанне Павле II Церковь стала сторонницей прав человека и главным критиком диктаторов в Европе или Латинской Америке. Уже в процессе и после распада СССР большую роль в демократизации стран Восточной Европы сыграли православие и протестантизм. Обычно «третью волну» подразделяют на умеренную, которая затронула Латинскую Америку, Африку, Восточную и Южную Азию, и взрывную начала 1990-х гг., которая затронула бывшие социалистические страны². Трансформацию стран Центральной и Восточной Европы, их вхождение в Евросоюз, также рассматривают как «четвертую волну» демократизации³. К «четвертой волне» иногда приписывают революции и перевороты в рамках «арабской весны» 2010-х гг.⁴

Еще в 1990-е гг. Х. Казанова одним из первых отметил неизбежность нового вмешательства религии в политику и ее роль в гражданском обществе уже внутри демократических государств. По его мнению, религиозные традиции отказались смириться с маргинальной ролью «частного дела», которую отвели им модернизм и секуляризм. Реполитизацию религиозной и моральной частной сферы Х. Казанова назвал деприватизацией религии⁵. Фактически Х. Казанова предвосхитил процесс, который можно назвать участием религии в «четвертой волне» демократизации в мире, или «религиозной демократизацией». Ее отличительной чертой стала ключевая роль религиозных ценностей во внутренней трансформации либеральной демократии.

В начале XXI в. принято говорить о постсекулярной эпохе, когда секуляризация не уходит, но религиозные интенции, мотивации, требования возвращаются в публичное пространство⁶. Наряду с этим религиозная сфера стала рассматриваться как источник опасности⁷. Эта тема стала наиболее острой, когда религию стали использовать националистически настроенные политики. Их критика иммиграции априори считается ксенофобией и человеконенавистничеством, и, хотя это далеко не всегда так, все церкви осудили популизм как явление. Несмотря на это, многие исследователи полагают, что религиозная идентичность провоцирует популистское восстание против порядка, основанного на ценностях демократии, то есть религия (религиозный фанатизм в связке с государственной

1 Huntington 1993.

2 Doorenspleet 2000.

3 Яжборовская 2013.

4 Шумилин, А.И. Мифология авторитаризма. Ей противостоит «четвертая волна» демократизации // Новая газета. 12 апреля 2012. [Электронный ресурс]. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2012/04/12/49232-mifologiya-avtoritarizma-ey-protivostoit-171-chetvertaya-volna-187-demokratizatsii> (дата обращения: 03.09.2021).

5 Casanova 2008, 5.

6 Шишков 2012, 165–177.

7 Haynes 2020.

властью) подрывает либеральную демократию¹. Ранее сомнения в способности адаптироваться к демократии возникали только в отношении ислама. Между тем мусульманские организации стали, наряду с христианскими, довольно заметными участниками общественно-политических и культурных процессов в Европе, а увеличение их социальной роли стало вызывать больше раздражения, чем раньше, когда о них вспоминали лишь в связи с проявлением исламского фундаментализма и экстремизма. Лишь недавно появились попытки переосмыслить ислам с позиций истинности религиозного знания, амбивалентности сакрального (возможности использовать во вред и во благо)², отвергнув марксистскую трактовку религии как маски и симулякра³. Чтобы не отвергать веру вообще, «статичной религии» популистов противопоставляется «динамичная религия», более толерантная и открытая⁴. К примеру, Т. Кремер подчеркивает, что позитивный потенциал религии отнюдь не исчерпан, поскольку религиозные общины исторически служили социальным буфером, островом солидарности и политическим «мостостроителем» в периоды потрясений. В качестве потрясений выступают неспособность либерального общества строить объединяющую всех политическую культуру, подрыв устоев традиционного общества, семейных ценностей, чувства принадлежности и идентичности в ходе глобализации. Быстрая секуляризация еще больше разделяет общество, о чем говорит пример США и Британии в период Брежневского кризиса, а также противостояние религиозных и светских правых в Европе⁵. С позитивистской точки зрения, роль религии уменьшается по мере увеличения уровня открытости и безопасности в обществе⁶. Однако в данном случае недооценены идеологические угрозы безопасности граждан. Подъем правых, по мнению Р. Инглхарта и П. Норрис, стал консервативной реакцией на либеральную «тихую революцию», когда часть избирателей, идентифицирующих себя с ценностями веры, семьи и нации, просто оказалась не готова к постматериалистическим ценностям гражданских свобод, прогресса и экологии⁷. С этой точки зрения, участие религии может рассматриваться и как откат от демократизации, что является искажением и упрощением как демократических процессов, так и религиозных мотиваций.

Религия в силу своей амбивалентности также встраивается в процессы модернизации или архаизации, под которыми понимаются и авторитарные тенденции, и отказ от либеральных ценностей в постсоветских странах и других государствах мира⁸. Если религиозный фанатизм и экстремизм лежат на поверхности, то приверженность верующих принципам свободы не считается само собой разумеющимся. Однако именно демократический потенциал разных церквей и религиозных направлений поставил их в центр борьбы за демократию против «либерального тоталитаризма».

1 Elcott et al. 2021.

2 Appleby 2000.

3 Rogozinski 2017.

4 Palaver 2020.

5 Tobias Cremer, "Democracy after God. Faith, Populism, and the Limits of Postreligious Politics," *Braking Ground*, May 19, 2021, accessed November 20, 2021, <https://breakingground.us/democracy-after-god/>.

6 Inglehart et al. 2005.

7 Norris et al. 2019.

8 Rabkin et al. 2018.

Роль религиозного фактора в «четвертой волне» демократизации

Исходной точкой анализа роли религии является следующий факт: религиозные институты в западных и в незападных обществах признают демократические принципы, институты, ценности прав и свобод человека. Это признание состоялось в XX в., когда в разной степени почти все мировые религии восприняли демократию в качестве наиболее гуманного способа правления, утверждающего ценность личности, которая в прошлые века далеко не всегда была столь очевидна. Об адаптации демократических идей в религиозной среде, прежде всего в христианской, свидетельствуют роль протестантских общин в построении демократии в Америке (которая была описана еще А. де Токвилем в XIX в.), Второй Ватиканский собор Католической церкви, переосмысливший роль церкви в обществе и в межрелигиозном диалоге, ее отношения с государством, а также постепенная демократизация мировоззрения Русской православной церкви (РПЦ)¹: от постсоветского отрицания демократии церковными лидерами до отстаивания свободы совести в мире в 2010-х гг. вместе с католиками (что было подтверждено в Гаванской декларации патриарха Кирилла и папы Франциска в 2016). В мусульманской теологии также появились концепции евроислама, приспособления ислама к рыночной экономике и европейской демократии². Религиозный демократизм был воплощен и на практике: в рамках глобальной миссии исламских, индуистских и буддистских течений, их успешного распространения, в том числе на Западе; в участии Ватикана в демократической трансформации Латинской Америки и стран бывшего СССР (особенно стоит отметить личное участие Ватикана в борьбе с коммунизмом, в поддержке «Солидарности» в Польше и т.д.); в миссии православия и протестантизма в России и Африке, протестантизма и католицизма в Юго-Восточной Азии и Китае. Таким образом, религия уже к концу XX в., учитывая и религиозное возрождение в постсоциалистических странах, стала значимой демократической силой в мире³.

Началом «четвертой волны» демократизации можно считать социально-политические конфликты, «оранжевые» и иные революции, перевороты на постсоветском пространстве в периоде окончания «четвертой волны» пока говорить рано, скорее всего, она достигла своего пика (или одного из своих пиков), когда вопрос об идентичности и традиционализме стал ключевым в международных отношениях с кризисом иммиграции в западных странах и периодом правления Д. Трампа в США. В качестве наиболее оппозиционной силы в этот период себя проявили протестантские церкви, политическая радикализация которых происходила из-за столкновений с властями по вопросам миссии, социального служения, образования, в целом их дискриминации как «нетрадиционных» конфессий. Баптисты, пятидесятники, евангелисты повсеместно устраивали манифестации в защиту своих прав. В качестве противников авторитаризма протестанты показали себя во время президентских выборов на Украине в 2004–2005 гг.⁴, в Киргизии в ходе «революции тюльпанов» в 2005 г., во время президентских выборов в Беларуси в 2004 г. (евангельские лидеры высказались против изменения

1 Митрофанова 2004.

2 Наумкин 2009; Сюкияйнен 2007.

3 Малашенко et al. 2009.

4 Van der et al. 2015.

Конституции и очередного срока А. Лукашенко). Протестанты и их представители вошли в состав ведущих партий и были избраны в парламенты Украины и Латвии¹. Соответственно, социальную базу «трампизма» составили консервативные протестанты и католики.

В 2010-е гг. на арену политических конфликтов вышли уже православные церкви. Протестанты к этому времени претерпели значительную эволюцию в сторону более государственнической позиции – как под воздействием меняющегося общественного мнения, так и в результате давления властей. Православию же пришлось отстаивать свои интересы и право на собственное мнение от притязаний властей. На Украине стремление президента П. Порошенко создать свою национальную церковь вылилось в учреждение Поместной церкви Украины на основе Киевского патриархата. Самая многочисленная церковь – Украинская православная церковь (УПЦ, в составе РПЦ) – сумела организовать выступления мирян и духовенства против политики властей, многотысячные крестные ходы как демонстрацию силы. В итоге законы, инициированные при П. Порошенко, которые облегчили бы перевод общин из УПЦ в ПЦУ, при В. Зеленском были фактически отменены. Таким образом, УПЦ утвердила себя в качестве национальной церкви, где господствует принцип политического плюрализма, где условно есть и противники России, и ее друзья.

В Белоруссии фактор христианского гражданского активизма был чрезвычайно заметен в ходе противостояний власти и части общества после президентских выборов августа 2020 г. Практически все конфессии в той или иной мере осуждали насилие, которое происходило на улицах, были и умеренные высказывания, и более оппозиционные о жестокости со стороны ОМОНа. Ведущая церковная структура – Белорусская православная церковь (БПЦ, в статусе экзархата РПЦ) – не перешла на сторону оппозиции, но и не стала безоговорочной опорой для существующей власти. Высшее церковное руководство, бесспорно, проявляет лояльность по отношению к президенту А. Лукашенко, но нет никакой гарантии, что в ситуации политической турбулентности не поднимется такая же волна «сопротивления» со стороны рядового духовенства. Наряду с этим очевидно, что прозападная оппозиция настроена против БПЦ. В оппозиционном лагере и до событий 2020 г., и после них звучали призывы создать свою национальную церковь, поддержать структуру, альтернативную БПЦ – автономную церковь, действующую в основном в США, а также включить представителей ЛГБТ-сообщества в Координационный совет оппозиции. В такой ситуации церковь большинства явно окажется под сильным политическим давлением при любой иной «прозападной» власти в Белоруссии. Однако 2020 г. показал, что БПЦ в момент кризиса проявляет себя как политически многообразная сила, где священники и миряне далеко не полностью подчиняются руководству и становятся умеренной оппозицией (в отличие от белорусских католиков, которые заняли более радикальную точку зрения против «режима А. Лукашенко»)².

1 Малащенко et al. 2007, 175–222.

2 Фаустова, М. Белорусская церковь в заложниках у Лукашенко // НГ-Религии. 18 августа 2020. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2020-08-18/9_492_belorussia.html (дата обращения: 03.09.2021); Лункин, Р.Н. Уроки белорусской «революции милосердия». Церкви показали, что могут представлять для госвласти серьезную угрозу // НГ-Религии. 16 марта 2021. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2021-03-16/9_504_lessons.html (дата обращения: 03.09.2021).

В России переломным моментом стал 2012 г., когда часть духовенства и мирян впервые с начала 1990-х гг. выступила с политическими заявлениями в защиту «честных выборов». В 2014 г. руководство РПЦ заняло нейтральную позицию в рамках российско-украинского конфликта, что резко отличалось от официальных заявлений светских политиков. Затем последовали письма духовенства и мирян в защиту задержанных по «московскому делу» в 2019 г., в поддержку христиан Белоруссии в 2020 г., призыв к милосердию по отношению к А. Навальному в 2021 г.¹

В странах Европейского союза лидеры католиков, православных, протестантов не поддерживали европейских популистов, многие из которых прямо апеллировали к традиции и религии и говорили о реальных проблемах с миграцией и о рисках размытия национальной идентичности, но оставляли место для «искушения» национализмом, антисемитизмом, изоляционизмом. Наиболее консолидировано церкви выступили в защиту иммигрантов, особенно тех, кто ищет убежище и терпит лишения в стране, куда приехал работать, от националистов². Накануне выборов в Европарламент 2019 г. объединения различных христианских конфессий и Конференция католических епископов ясно высказались об опасности популизма, национализма и изоляционизма ради христианской идентичности и европейского единства³. В 2021 г. накануне выборов в Бундестаг Католический центр социальных наук Германии (KSZ) вместе с епископской конференцией и Центральным комитетом немецких католиков (ZdK) опубликовали доклад с анализом программ различных партий. Оказалось, что социальной доктрине противоречат программы «Левой» в сфере семейной этики и «Альтернативы для Германии» в части неприятия иммигрантов⁴. Германия является примером того, как политика секуляризма предотвратила объединение христиан-избирателей с «правым популизмом»⁵, но и по всей Европе этого объединения не наблюдалось, кроме Польши и Венгрии. В Италии лидер «Лиги» М. Сальвини подвергался критике со стороны иерархов церкви, папа Франциск упорно отказывал ему в аудиенции, но часть католиков все равно голосовала за него⁶.

Демократическое поведение церквей на волне кризисов 2010-х гг., во-первых, объясняется историческим уроком, который верующим преподнесла Вторая мировая война, – это опыт губительного лоялизма церковных структур в нацистской Германии, во франкистской Испании, в Португалии периода прав-

1 «Правмир» прекращает взаимодействие со «Спасом» до принесения публичных извинений священнику Алексею Уминскому // Правмир. 12 апреля 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/pravmir-prekrashhaet-vzaimodejstvie-so-spasom-do-prineseniya-publicnyh-izvinenij-svyashhenniku-aleksiyu-uminskomu/> (дата обращения: 03.09.2021).

2 Лункин et al. 2020, 140.

3 “Europe: it’s our Future. A Tool for Church Action in the 2019 European Parliament Elections from the Conference of European Churches and Churches’ Commission for Migrants in Europe,” accessed September 3, 2021, http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2019/03/CEC_eu-election_EN_8.pdf; “Rebuilding Community in Europe. COMECE Bishops’ Statement in View of the 2019 European Elections,” accessed September 3, 2021, http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2019/02/2019-02-12_Election_Statement.pdf.

4 Фаустова, М. Католики обвинили «Альтернативу для Германии» в антихристианской политике // Независимая газета. 17 августа 2021. [Электронный ресурс]. https://www.ng.ru/ng_religii/2021-08-17/9_513_germany.html (дата обращения: 03.09.2021).

5 Tobias Cremer, “Why are Christians in Germany more Immune to far-Right Populism than in the US?” Opendemocracy, 12 July 2021, accessed September 3, 2021, https://www.opendemocracy.net/en/global-extremes/why-are-christians-germany-more-immune-far-right-populism-us/?utm_source=tw.

6 Gregorio Sorigi, “The Pope, the Populist and the Italian Bishops,” The Tablet, June 20, 2019, accessed September 3, 2021, <https://www.thetablet.co.uk/features/2/16251/the-pope-the-populist-and-the-italian-bishops>.

ления А. Салазара, а также при атеистическом режиме в СССР. Этот опыт до сих пор актуален, его постоянно обсуждают в церквях, он стал частью богословия страдания и осознания ценности личности в современном мире. Во-вторых, церкви в результате эволюции XX в. оказались встроены в демократические институты (по большей части это касается католиков и протестантов) и не мыслят себя вне их, даже если у них нет достаточного опыта пребывания в демократической системе, как у РПЦ или БПЦ. Сама по себе религиозная община стала институтом, который, по сути, сопряжен с правами и свободами, с гражданской, социальной активностью и солидарностью. Именно поэтому христианские церкви оказались в центре политических дискуссий.

Религия против недемократичного либерализма

В ходе «третьей волны» демократизации по С. Хантингтону церкви боролись с понятным идейным противником – тоталитарными режимами. Во время «четвертой волны» они столкнулись с более сложными и неоднозначными гибридными авторитарными системами на постсоветском пространстве, которые формально не враждебны религии (в этом случае религия скорее становилась частью этих авторитарных систем). При этом в качестве главного врага религии выступила либеральная демократия с агрессивной экспансией универсальных ценностей. На фоне последовательного участия религиозных деятелей в отстаивании прав и свобод человека не всегда справедливыми выглядят обвинения верующих в архаичном фанатизме и авторитаризме (к примеру, тех, кто выступает за сохранение традиций, будь то в США, Польше, Венгрии, Италии, России или Индии). Такие обвинения связаны с тем, что они воспринимаются как подрывающие легитимность сложившегося в мире либерального порядка.

Для того чтобы понять традиционалистскую реакцию разных религий, необходимо рассматривать ее в контексте социально-политических изменений в современном мире. Сторонники прав и свобод человека не видят для себя альтернативы и полагают, что их идея – воплощение ценностей демократии – наивысшая ступень развития человечества, а реализация прав и свобод разных категорий граждан – это механизм для достижения неоспоримого гуманистического идеала. У данной точки зрения, по сути, нет консолидированных противников в мире, нет единой идеологии, противостоящей современному пониманию демократии. Условные диктаторы и авторитарные режимы во многом являются воображаемыми врагами демократического мировоззрения, так как в чистом виде они представлены, возможно, только в Северной Корее. Даже полуавторитарные или гибридные режимы не могут считаться идейными противниками демократии, так как они частично воплощают демократические принципы на практике, а также признают принципы прав и свобод человека в качестве универсальных.

Религия сталкивается не с демократическими принципами, а с их определенным идеологическим толкованием. С такими толкованиями часто выступают сторонники либеральной демократии, которая в западном мире стала эталоном восприятия прав и свобод человека. Это идеологическая концепция трактовки демократического устройства общества, которая зародилась в послевоенный период в XX в. и достигла своего пика в конце 1990-х – в 2010-е гг. Решающее

влияние на нее оказали левые социалистические идеи, что отразилось в гипертрофированном внимании к правам эксплуатируемых (меньшинств) и в намеренном стремлении уменьшить влияние эксплуататоров (большинства) в виде традиционных институтов и ценностей¹. Противостоят ей разрозненные традиционалисты: достаточно вспомнить неудачные попытки создать общий фронт защиты иудео-христианских ценностей премьер-министром Венгрии В. Орбаном, а ранее – итальянским политиком М. Сальвини².

Первоначально в качестве инструмента либерального порядка, компрометирующего традицию большинства, выступал принцип религиозного плюрализма, подрыва монополии какого-либо одного института. Между тем этот способ оказался малоэффективным, поскольку в действительности свобода совести для всех людей является общепризнанной идеей, противостояние которой и правда негуманно. Кроме того, формальное признание прав конфессиональных меньшинств в разных странах и повышение их статуса (к примеру, борьба Свидетелей Иеговы – организация запрещена в РФ – за статус субъекта публичного права в Германии и новых движений в других странах получала поддержку Европейского суда по правам человека) практически нигде само по себе не подрывало влияние традиционных институтов.

Процесс секуляризации (потеря влияния религии в публичной сфере, в обществе, необязательность религиозности, в отличие от эпохи, предшествующей Новому времени³) сопутствовал повсеместному признанию принципа плюрализма как закономерного явления. Размывание или уничтожение прежней идентичности верующих стало происходить не как прямое следствие секуляризации (она лишь уменьшала их количество), а как результат навязывания религиозному сообществу, вслед за остальным обществом, антитрадиционалистских ценностей. Это и стало самой острой проблемой в публичном пространстве.

Религия, что получило свое воплощение в заявлениях популистских политиков в защиту «иудео-христианских ценностей», стала символом реакции традиционалистов. Представители других сфер жизни общества оказались неспособны на такого рода критику. Работники массмедиа, университетская интеллигенция сами являются проводниками либеральной демократии. А среди политиков такого рода критика считается неэтичной, так как либеральная демократия отождествляется с демократическим путем развития человечества в целом. Такого рода «неприличность» критики либеральной демократии достаточно ярко проявилась лишь в ходе президентства Д. Трампа в США, когда он и его избиратели были обвинены в фашизме. То же самое произошло и с правыми, и с левыми популистами в Европе, с традиционалистами в Польше и Венгрии. Американские политики-демократы и лидеры Евросоюза, либеральный истеблишмент с легкостью объясняют позицию критиков либеральной демократии их «национализмом» и личной корыстью. Дискредитация политиков, оппозиционных современному порядку, построенному на либеральных началах, стала обычным делом,

1 Лункин et al. 2020, 5–14.

2 Лебедев, И. Правый поворот. Партии трех стран ЕС хотят создать «консервативный интернационал» // ТАСС. 6 апреля 2021. [Электронный ресурс]. <https://tass.ru/opinions/11072087> (дата обращения: 03.09.2021).

3 Taylor 2018.

однако религиозный фактор и авторитет церковных лидеров во многом сохранили свое твердое положение – как в силу двойственной роли религии в обществе (она может быть и знаменем либерализма, и консерватизма, ее свобода считается одним из главных достижений демократии), так и по причине того, что религия стала самым непокорным бастионом мировоззренческой свободы, представлений об абсолютности истины и идентичности.

Конфликты с участием церквей стали происходить повсеместно после агрессивного продвижения новых моральных ценностей, которые включают в себя признание и пропаганду образа жизни сексуальных меньшинств, идеи сохранения права на аборт, гендерное равенство и т.д. Практически все религии выступают категорически против абортов, так как это касается вопросов жизни и смерти человека. Однако в отношении сексуальных меньшинств, по крайней мере, христиане далеко не так категоричны, как 100 лет назад – никто не требует ни подвергания представителей такого рода меньшинств остракизму, ни уголовного преследования за такие отношения. Столкновения происходят вокруг роли самого фактора сексуальных меньшинств в обществе, роста публичности признания такого рода отношений, их идеализации для большей части граждан. Христианские церкви, в которых в разной степени представлены традиционные и либеральные группы, являются наиболее консолидированной традиционалистской силой¹.

В реакции властей, СМИ, либеральной части общества ярко проявилось стремление исключить «непокорную» религию из гражданского общества. В процессе демократической трансформации посткоммунистических обществ особенно заметно, когда религиозным институтам прямо запрещают пользоваться своими демократическими правами. Гражданские акции верующих в поддержку семейных ценностей маркированы либеральными силами как «агрессивные», «асоциальные». Лучше всего это видно на примере России, Грузии, Армении, Польши, Венгрии.

Например, в Армении премьер-министра Н. Пашиняна в ходе массовых демонстраций поддерживала протестантская церковь «Слово жизни», она же потом критиковала его правительство за «ЛГБТ-пропаганду». На Армянскую апостольскую церковь, которая оказалась по другую сторону баррикад, обрушилась критика в СМИ, была предпринята неудачная попытка смены церковной власти в Эчмиадзине². В Грузии протесты духовенства Грузинской патриархии против проведения гей-парада были восприняты как противодействие церкви всему процессу евроинтеграции, а верующие активисты представлены в массмедиа как экстремисты, хотя жесткие столкновения происходили с обеих сторон³. Критике с идеологических позиций подверглась Польша за позицию по поводу нежелания пускать к себе иммигрантов, за запрет абортов; Венгрия – за запрет пропаганды гомосексуализма и также за позицию по иммиграции (католики и протестанты в этих странах в основном солидарны с позицией властей, католические

1 Лункин et al. 2021, 97–108.

2 Лункин 2018, 182–188.

3 Ахметели, Н. Против Запада и прайдов. Ставит ли грузинская церковь крест на евроинтеграции? // Би-би-си. 7 августа 2021. [Электронный ресурс]. <https://www.bbc.com/russian/features-58106775> (дата обращения: 03.09.2021).

епископы Польши в большей степени критикуют власти за нежелание пускать иммигрантов, чем венгерские епископы). Евросоюз попытался поставить в зависимость от соблюдения странами этих «ценностей» выделение им финансовой помощи в ходе пандемии, из-за чего депутаты Европарламента сравнили идеологический контроль со стороны ЕС с эпохой Советского Союза¹.

Раздражение непримиримостью религиозных сообществ проявляется в разных странах мира, где верующие вступают в какой-либо острый социальный конфликт. В Индии – это столкновения индуистов с мусульманами, протестантами, католиками, с деятелями искусств, посягающими на священные образы богов; в исламских государствах – это конфликты на почве прозелитизма со стороны христиан и, таким образом, проникновение размывающего традицию и идентичность универсализма по образцу западных стран. В странах Евросоюза и России споры вокруг оскорблений чувств верующих связаны в основном с конфликтами секуляристов и традиционалистов. С одной стороны, в религиозной среде в качестве реакции на либеральную демократию возникают группы фундаменталистов, которых легко спровоцировать проявлениями неуважения к их вере и к сакральным символам. Именно поэтому время от времени у верующих вызывают возмущение то оскорбительные выставки, то театральные представления, то «ловля покемонов» в храме, то шутки телеведущих о Христе. С другой стороны, либеральная часть общества намеренно усугубляет имеющиеся социальные противоречия для более основательного утверждения прав и свобод человека в духе антитрадиционализма. Показательны случаи, которые хотя и не являются практикой повседневной жизни, но имеют демонстративный характер. Это осуждения работников за ношение крестов в больницах и офисах, штрафы, накладываемые на пасторов и священников за цитаты из Библии по поводу греха гомосексуализма, лишение празднования Рождества религиозных символов. Все это не только не сочетается с классическими принципами либерализма о свободе мнений и идей, существенно расходится с демократическими нормами.

В западном мире появились и свои «секулярные террористы». Норвежец А. Брейвик в 2011 г. и новозеландский стрелок Б. Таррант в 2019 г. совершали свои преступления для борьбы с мультикультурализмом, с исламом и фактически с существующими христианскими церквями, которые, как следует из их заявлений, не встают на защиту «традиций Европы». В своих манифестах они отмежевались от христианства, А. Брейвик прямо писал о разочаровании в церкви, которая не соответствует «боевому духу» и не склонна защищать Европу от иммигрантов-мусульман. В 2020 г. в США и Европе уже сами христианские храмы на волне протестов против смерти Дж. Флойда и пандемии подверглись нападению со стороны левых из движения *Black Lives Matter* и ЛГБТ-активистов как символы ненавистной «воли и традиции большинства».

Религиозная сфера стала своего рода основой для испытания границ либеральной демократии. Этот процесс и выявил негативные черты этой идеологии,

1 "EU Values in Hungary and Poland: Debate on Recent Developments. Press Releases LIBE. 30-11-2020," accessed September 3, 2021, <https://www.europarl.europa.eu/news/en/press-room/20201126IPR92511/eu-values-in-hungary-and-poland-debate-on-recent-developments>.

заставил одних отрицать «современную демократию» вообще, а других говорить о необходимости скорректировать либерально-демократические принципы.

В рамках этой «четвертой волны» демократизации у каждой религии есть своя специфика. Для христианских церквей, прошедших через секуляризацию и вступивших в постсекулярную эпоху, оказались неприемлемыми как антихристианская и христианская формы авторитаризма, так и их гибридные вариации. В этом отношении все три крупные конфессии – католицизм, православие, протестантизм – выступают сообща (у них только разная степень вовлеченности в демократические структуры, и они в разной степени расколоты на традиционалистов и неолибералов). Иудаизм играет особую глобальную роль, в нем есть также представители разных идейных лагерей. Буддизм и индуизм, по существу уже ставшие глобальными религиями с новыми вестернизированными ответвлениями, в политическом смысле все же в большей степени проявляют себя в регионах своего изначального этнического происхождения.

С исламом сложилась иная ситуация: бурный рост мусульманских стран и народов, а вместе с ними и последователей этой религии, сделал эту религию столь же глобализированной, как и другие религии мира. Причем, как и христианство, ислам в значительной степени вышел не только за свои географические, но и за этнические границы, став миссионерской верой для всех. Обладая такой силой, ислам не мог не вступить в радикальное противоречие с западным миром. Во-первых, мусульмане, естественно, не воспринимали демократию как нечто свое родное, выстраданное, как у христиан. Во-вторых, проникновение ислама в западный мир сопряжено с более резким, чем у христианства, отторжением либеральной демократии. Ислам не имел иммунитета против секулярной идеологии (в виде значимых групп либералов внутри конфессий), и, главное, он столкнулся с тем, что не имеет никаких способов влияния на либеральную демократию, не может ее никак изменить. Это ощущение собственной силы и одновременно бессилия что-либо поменять и создало почву для исламского радикализма и экстремизма.

Ислам изначально не вызывал опасений в странах ЕС. Однако он не оправдал надежд сторонников либеральной демократии. Помимо того, что в ходе политики мультикультурализма оказалось, что исламские сообщества не ассимилируются, становятся анклавами или гетто, мусульмане проявили себя в целом как более консервативные верующие, более резко, чем христиане, реагирующие на удаление религии из публичной сферы и на публичное поправление традиционалистских моральных норм (роль женщины, сексуальная этика, однополые отношения). Ислам и гражданские активисты из числа иммигрантов стали вызывать не только страх, что проявилось и в общественных настроениях 2000-х и 2010-х гг., но и откровенную враждебность со стороны либеральных элит. Например, в Германии мусульманские общественные организации объявили опасными, во Франции пытаются запретить проявление своей веры в публичном пространстве (ношение хиджабов). Публикации сначала датских карикатур на пророка Мухаммеда, а затем в номерах французского журнала «*Шарли Эбдо*» стали восприниматься как попытки принудить исламских верующих жить в либеральном обществе по его принципам. Трагическим проявлением этой борьбы ислама с либеральной демократией стали теракты экстремистских групп. Свидетельством того, что пробле-

ма так и не была осмыслена в Западной Европе, стало громкое убийство учителя школы в пригороде Парижа С. Пати за показ карикатур на пророка Мухаммеда в классе. Общий тон дискуссий в европейской прессе и, в частности, в выступлениях президента Франции Э. Макрона вокруг этих событий состоял в том, что «мусульмане должны научиться жить в условиях свободы слова»¹, без возможности влиять на содержание этой свободы.

Ареной для противостояния властей и представителей разных церквей также стала пандемия². Скептические настроения по поводу опасности COVID-19 среди верующих крайне маргинальны. В основном религиозные лидеры требовали реализации своих элементарных прав (в их понимании) в рамках санитарных норм, а не вопреки им. Острые столкновения (штрафы и разгоны богослужений и крестных ходов) на этой почве происходили в разных частях света: в США, Евросоюзе, России, а также в странах Юго-Восточной Азии. К проявлениям конфликтов можно отнести аресты и задержания служителей в Черногории на фоне политической борьбы церкви с властями³, а также, наоборот, предоставление свободы действий для верующих во время пандемии в Бразилии в ходе намеренного игнорирования коронавируса, которую проводил член пятидесятнической церкви, президент Ж. Болсонару. Для верующих и их лидеров, которые в целом подчинялись требованиям властей и следовали строгому карантину, осталось непонятным, почему представителями торговых сетей, фармацевтических, строительных компаний властям договариваться было крайне важно, а с религиозными организациями – нет (либо это происходило в последнюю очередь)⁴. В требованиях властей разных стран проявилась характерная для либеральных демократий модель восприятия – отказ в признании субъектности религии, ее специфики, ее права на особый подход, хотя эти права прописаны во всех международно-правовых документах.

Концептуализация религии в рамках «четвертой волны» демократизации (или же «религиозной демократизации» системы либеральной демократии) позволяет обобщить опыт участия верующих в социально-политических конфликтах, понять различные роли, которые играют конфессии и их лидеры в трансформации глобального порядка.

Во-первых, в отличие от эпохи крушения авторитарных режимов и распада советской системы в 1980-е–1990-е гг. религиозный фактор стал играть ключевую роль в социально-политических конфликтах. С одной стороны, он в качестве традиционной силы поддерживал становление национальных государств и их демократический транзит на постсоветском пространстве. С другой стороны, в качестве традиционалистской силы вступал в противоречие с агрессивным продвижением идеи политкорректности и «диктатурой меньшинств» в антииндентистской версии либеральной демократии в Западной Европе и США. Если

1 John Lichfield, "What Macron Forgot about 'Islamist separatism,'" November 30, 2020, accessed November 20, 2021, <https://www.politico.eu/article/what-macron-forgot-about-islamist-separatism/>.

2 Mitrofanova 2021.

3 Кандель 2021, 41–51.

4 Мчедлова 2021.

в рамках «третьей волны» демократизации религия была лишь одним из элементов и одновременно объектов демократизации, то с 2010-х гг. религия – это главный импульсный фактор всего процесса подъема традиционалистских сил в социальном, политическом и культурном измерениях.

Во-вторых, религия оказалась востребована «четвертой волной», так как на повестке дня большинства стран мира встал вопрос либо о возвращении к традиционным ценностям, либо об их защите. Таким образом, понадобилось новое идеологическое наполнение демократии в разных обстоятельствах – от примата идентичности и суверенитета на Востоке Европы до споров традиционалистов и либералов на Западе Европы и раскола американского общества по поводу разных трактовок свободы и либерализма. Противоречивая и ведущая роль религии в этих идейных спорах уже стала общепринятым фактом.

В-третьих, уникальность нынешнего влияния религии на политику состоит в том, что оно демонстрирует отсутствие истинных и основ либеральной демократии, искажение прав и свобод в результате стремления к универсальности (чего в прежние века требовала сама религия). Именно поэтому борьба религиозного сообщества за сохранение традиций, или попытки установить «моральную демократию», вызывает наиболее эмоциональную реакцию у представителей либерального порядка. Публично это ярко выражается в антирелигиозном акционизме и арт-проектах.

Заслуга состоит в том, что она достаточно четко обозначила границы, за которые демократии будущего не стоит переступать: в частности, это признание права на традиционные моральные устои за целыми обществами и государствами, признание религии и религиозных символов, также культуры и идентичности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Европа в поиске новых решений / Под ред. Р.Н. Лункина, П.В. Осолкова. – М.: Ин-т Европы РАН, 2020. – 140 с. http://dx.doi.org/10.15211/report52020_372.
- Lunkin, R.N., Oskolkov, P.V., eds. *Evropa v poiske novykh reshenij*. Moscow: Institute of Europe, 2020 [In Russian].
- Кандель, П.Е. Черногорское чудо: демонтаж режима М. Джукановича // Современная Европа. – 2021. – № 1. – С. 41–51. <https://doi.org/10.15211/soveurope120214151>.
- Kandel, P.E. "Montenegrin Miracle: Dismantling of the M. Djukanovic's Regime." *Contemporary Europe*, no. 1 (2021): 41–51 [In Russian].
- Лункин, Р.Н. Позиция протестантских церквей во время политического кризиса в Армении // Научно-аналитический вестник ИЕ РАН. – 2018. – № 6. – С. 182–188. <https://doi.org/10.15211/vestnikieran62018182188>.
- Lunkin, R.N. "The Position of the Protestant Churches During the Political Crisis in Armenia." *Scientific and Analytical Herald of the Institute of Europe RAS*, no. 6 (2018): 182–188 [In Russian].
- Лункин, Р., Филатов, С. Международные отношения и война антитрадиционализма с идентитетом // Мировая экономика и международные отношения. – 2020. – № 4. – С. 5–14. <https://doi.org/10.20542/0131-2227-2020-64-4-5-14>.
- Lunkin, R., and S. Filatov. "International Relations and the War of Anti-Traditionalism with Identity." *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya*, no. 4 (2020): 5–14 [In Russian].
- Лункин, Р., Филатов, С. Христианские церкви и антиидентистская революция // Мировая экономика и международные отношения. – 2021. – № 8. – С. 97–108. <https://doi.org/10.20542/0131-2227-2021-65-8-97-108>.
- Lunkin, R., and S. Filatov. "Christian Churches and the Antiidentist Revolution." *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya*, no. 8 (2021): 97–108 [In Russian].
- Митрофанова, А.В. Политизация «православного мира». – М.: Наука, 2004.
- Mitrofanova A.V. *Politizatsiya "pravoslavnogo mira"*. Moscow: Nauka, 2004 [In Russian].
- Религия в современной России: события и курсы пандемии / Под ред. М.М. Мchedловой. – Москва: РУДН, 2021. – 352 с.
- Mchedlova, Marina M., ed. *Religiya v sovremennoj Rossii: sobytiya i diskursy pandemii*. Moscow: RUDN, 2021 [In Russian].
- Наумкин, В.В. Фехтование цивилизаций. Ислам и мусульмане: культура и политика (статьи, очерки и доклады разных лет). – М.: Институт Востоковедения РАН, 2009.

Naumkin, V.V. *Fekhtovanie civilizacij. Islam i musul'mane: kul'tura i politika (stat'i, ocherki i doklady raznyh let)*. Moscow: IV RAN, 2009 [In Russian].

Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009 – 341 с.

Malashenko, A., and S. Filatov, eds. *Religiya i globalizaciya na prostorah Evrazii*. Moscow: ROSSPEN; Moscow Carnegie Center, 2009 [In Russian].

Религия и конфликт / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. – М.: РОССПЭН; Моск. Центр Карнеги, 2007. – 289 с.

Malashenko, A., and S. Filatov, eds. *Religiya i konflikt*. Moscow: ROSSPEN; Moscow Carnegie Center, 2007 [In Russian].

Сюкияйнен, Л. Исламская политико-правовая культура и демократизация в мусульманском мире: конфликт или совместимость? // Религия и конфликты / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. – М.: РОССПЭН, 2007. – 289 с.

Syukiyajnen, L. "Islamskaya politiko-pravovaya kul'tura i demokratizaciya v musul'manskom mire: konflikt ili sovместимость?" In *Religiya i konflikt*, edited by A. Malashenko, S. Filatov, 125–142. Moscow: ROSSPEN; Moscow Carnegie Center, 2007 [In Russian].

Шишков, А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России. – Государство, религия, церковь. – 2012. – № 2. – С. 165–177.

Shishkov, A. "Nekotorye aspekty desekulyarizacii v postsovetsoj Rossii." *Gosudarstvo, religiya, cerkov'*, no. 2 (2012): 165–177 [In Russian].

Язбборовская, И.С. Четвертая волна всемирного процесса демократизации и развитие гражданского общества в Центрально-Восточной и Юго-Восточной Европе. – Полис. Политические исследования. – 2013. – № 5. – С. 145–154.

Yazhborovskaya, I.S. "Fourth Wave of the World Process of Democratization and the Development of Civil Society in Central-East and South-East Europe." *Polis. Political Studies*, no. 5 (2013): 145–154 [In Russian].

Appleby, Scott R. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2000.

Casanova, J. "Public Religions revisited." In *Religion: Beyond the Concept*, edited by W.H. de Vries, 101–119. Fordham U.P., 2008.

Doorenspleet, R. "Reassessing the Three Waves of Democratization." *World Politics*, no. 52 (2000): 384–406. <https://doi.org/10.1017/S0043887100016580>.

Elcott, David M., Anderson, Colt C., Cremer, Tobias, and Volker Haarmann. *Faith, Nationalism, and the Future of Liberal Democracy*. Notre Dame University Press, 2021.

Huntington, Samuel Ph. *The Third Wave. Democratization in the Late 20th Century*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1993.

Haynes, Jeffrey. "Introductory Thoughts about Peace, Politics and Religion." *Religions* 11, no. 5 (May 13, 2020): 242. <https://doi.org/10.3390/rel11050242>.

Inglehart, Ronald, and Christian Welzel. *Modernization, Cultural Change and Democracy: the Human Development Sequence*. Cambridge University Press, 2005.

Mitrofanova, A.V. "The Impact of Covid-19 on Orthodox Groups and Believers in Russia." In *Religious Fundamentalism in the Age of Pandemic*, edited by Nina Käsehäge, 47–80. Bielefeld: Transcript Verlag, 2021.

Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge University Press, 2019.

Rabkin, Yakov, and Mikhail Minakov. *Demodernization: A Future in the Past*. Ibidem Press, 2018.

Van der Laarse, Rob, Cherenkov, Mykhailo N., Proshak, Vitaliy V., and Tetiana Mykhalechuk, eds. *Religion, State, Society, and Identity in Transition Ukraine*. Publisher: Wolf Legal Publishers, 2015.

Rogozinski, Jacob. *Djihadisme: le retour du sacrifice*, éd. Desclée de Brouwer, 2017.

Palaver, Wolfgang. "Fraternity versus Parochialism: On Religion and Populism." *Religions* 11, no. 7 (June 29, 2020): 319. <https://doi.org/10.3390/rel11070319>.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, 2018.

Сведения об авторе

Роман Николаевич Лункин,

д.пол.н., заместитель директора, главный научный сотрудник Отдела социальных и политических исследований, руководитель Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН.

125009, Россия, Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 3.

e-mail: romanlunkin@gmail.com

Дополнительная информация

Поступила в редакцию: 21 сентября 2021.

Переработана: 6 октября 2021.

Принята к публикации: 1 декабря 2021.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Цитирование

Лункин, Р.Н. Религия и политический процесс: «четвертая волна» демократизации // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 11–27. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-11-27>

Religion and the Political Process: the Fourth Wave of Democratization

ABSTRACT

The article analyzes the role of religion in socio-political processes in Europe, in the post-Soviet space, and more broadly in the Western world. The structural and functional approach, methods of sociological and political analysis of the religious factor as a political phenomenon are applied. The purpose of the study is to analyze the role of religion (mainly Christian churches) in democratic processes on the example of the EU member states and the post-Soviet space. Special attention is paid to the participation of various Christian churches in socio-political transformations, conflicts and “orange” revolutions, as well as to the opposition of religion to the ideology of modern liberal democracy from the standpoint of traditionalism (identity). It is concluded that religion has become an important marker of a global phenomenon that can be called the “fourth wave” of democratization (following the periodization of S. Huntington). If within the framework of the third wave, religion was one of the elements and at the same time objects of democratization, then since the 2000s religion is the main impulse factor of the entire process of traditionalist democratization in social, political and cultural dimensions. The civic activity of believers corrects liberal democracy, makes it more “moral,” and not archaic. The merit of religion is that it has clearly defined the boundaries beyond which the democracy of the future should not be transgressed: the recognition of the right to traditional moral foundations for entire societies and states along with the usual liberal freedoms, i.e., equality of all races and peoples, the value of every person, the freedom of speech.

KEYWORDS

liberal democracy, religious identity, democratization, traditionalism, civic activism, post-secularism

Author

Roman N. Lunkin,

Doctor of Political Sciences, Senior Fellow, the Head of the Center for Religions and Society Studies, Department of Social and Political Studies, Institute of Europe, Russian Academy of Sciences, Editor-in-chief of the journal "Contemporary Europe".

11-3, Mokhovaya str., Moscow, Russia, 125009.

e-mail: romanlunkin@gmail.com.

Additional information

Received: September 21, 2021. Revised: October 6, 2021. Accepted: December 1, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

For citation

Lunkin, Roman N. "Religion and the Political Process: the Fourth Wave of Democratization."

Journal of International Analytics 12, no. 4 (2021): 11–27.

<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-11-27>

The Impact of Foreign Salafi-Jihadists on Islamic Developments in Chechnya and Dagestan¹

Domitilla Sagramoso, King's College London, the UK
Akhmet Yarlykapov, MGIMO University, Moscow, Russia

Correspondence: domitilla.sagramoso@kcl.ac.uk

ABSTRACT

This article intends to revisit the role of foreign fighters in the Chechen war and its aftermath, looking particularly at their impact on Islamic developments in Chechnya and Dagestan during the 1990s–2010s. The article challenges the argument, which is predominant in the literature, that foreign *jihadists* were primarily responsible for transforming the Chechen insurgency from a secular movement into a religious one. Instead, it argues that Islamist tendencies and Salafi circles were present in the North Caucasus before the outbreak of the First Chechen war. Secondly, this article contends that local Salafi *jamaats*, in conjunction with foreign jihadist fighters, provided the mobilization structures and the ideological framing for the radicalization of the Chechen/North Caucasus rebel movement. By examining the Salafi-*jihadist* discourse of both foreign and local Salafis operating in Chechnya and Dagestan in the 1990s and 2000s, the article shows how foreign Salafis influenced and helped shape the ideological framing of local Salafi politicians and rebel *jihadist* groups. Yet, this article also shows that many of these Salafi-*jihadist* projects failed to gain broader societal support. They did not resonate with the local populations in Chechnya and Dagestan in the 1990s–2000s. A final section of this article looks at events in the past decade, particularly at developments since the emergence of ISIS in Syria and Iraq. In this context, the article explains why many young Muslims in Dagestan became themselves foreign fighters and travelled to Syria/Iraq to fight for and live in the Islamic State. It concludes that Salafi projects, although not indigenous to the region, prospered as a result of the interaction between local Salafis and foreign jihadist fighters and recruiters.

KEYWORDS

foreign fighters, Salafi-jihadism, Chechnya, Dagestan, ISIS, Islam, North Caucasus

¹ In accordance with Russian law, the editors deliberately excluded from references all the sources recognized as extremist and propagandizing terrorism, as well as the electronic addresses of the materials in the footnotes. ISIS is a terrorist organization prohibited in Russian Federation. Extremist ideologies are considered in the article only from the research viewpoint. Propaganda thereof is punishable by law in the Russian Federation.

В соответствии с российским законодательством, редакция журнала намеренно убрала из списка литературы источники, признанные экстремистскими и пропагандирующие терроризм, а также электронные адреса материалов в сносках. ИГИЛ – террористическая организация, запрещенная в Российской Федерации. В статье экстремистские идеологии рассмотрены исключительно с исследовательской точки зрения. Их пропаганда карается по закону в Российской Федерации.

This article intends to revisit the role of the foreign *jihadist* fighters who arrived in Chechnya in the mid-1990s/early 2000s as a result of the outbreak of the war by examining their impact on Islamic developments in Chechnya and Dagestan during the period 1990s–2010s. The role of foreign *jihadi* fighters and their effect on local Islamic communities is a topic that has received a great deal of attention among scholars. The academic work in this field has generally focused on four broad areas of research: firstly, the motivations driving foreign fighters to travel abroad and join an external insurgency;¹ secondly, the recruitment and mobilization processes that facilitate or allow these transfers to happen;² thirdly, the impact that the involvement of foreign fighters has had on local insurgencies and conflicts;³ and finally, the danger that these fighters may pose once they return at home.⁴ This last aspect has drawn particular interest in the West and Russia due to the high number of nationals from Western and Russian-speaking countries who have travelled to Syria and Iraq in 2013–2016 to join the ISIS and other *jihadists'* fights.⁵ This article looks at the third aspect, namely the impact of foreign fighters on the internal developments of the countries or regions where they move to. More specifically, the article aims critically to analyse the transformative effect of foreign *jihadists* on the dynamics of the Chechen war and its aftermath, with particular reference to local Islamic practices in both Chechnya and Dagestan.

Regarding the paper's research questions, we ask what impact foreign *jihadist* fighters and preachers have on the Islamist ideology of the Chechen (and later the North Caucasus) rebel movement? How have these foreign fighters affected Islamic political and societal developments in Chechnya and Dagestan? In other words, to what extent have the Salafi-*jihadist* ideologies of foreign fighters resonated with Muslim populations in Chechnya and Dagestan? By examining Islamist communities in the North Caucasus in the 1990s, the article firstly challenges the argument, which is predominant in the literature, that the foreign *jihadists* who arrived in Chechnya in the mid-1990s were primarily responsible for the transformation of the Chechen insurgency from a secular movement into a religious one. Instead, it argues that Islamist tendencies and Salafi circles were present in the North Caucasus before the outbreak of the First Chechen war. These local Salafi communities, or *jamaats*, became the core around which Salafi-*jihadist* projects grew and expanded in the aftermath of the first Chechen war. Secondly, the article contends that these local Salafi *jamaats*, in conjunction with foreign *jihadist* fighters, provided the mobilisation structures and the ideological framing for the radicalisation of the Chechen – and later entire North Caucasus – rebel movement.

Utilising an interpretive approach, the paper examines the Salafi-*jihadist* discourse of both foreign and local Salafis operating in Chechnya and Dagestan in the 1990s and 2000s. It shows how foreign Salafis influenced and helped to shape the ideological framing of local Salafi politicians and rebel *jihadist* groups. More specifically, the article illustrates how local Chechen and Dagestani Salafi fighters, politicians and preachers

1 Moore, Tumelty 2008; Moore 2015; Byman 2019.

2 Hegghammer 2010/2011; Hegghammer 2013; Neumann, Rogers 2007; Carter et. al. 2014; Sagramoso, Yarlykapov 2020.

3 Bakke 2014; Byman 2019.

4 Byman 2019; Ratelle 2016; Youngman, Moore 2017.

5 See Sagramoso, Yarlykapov 2020.

embraced many of the critical tenets of foreign Salafi-*jihadists* – especially the notions of *jihad* and the supremacy of *Shari'a law* – and adopted them to the local realities.

Furthermore, relying on an empirical approach, the article also shows how local and foreign Salafi-*jihadists* interacted on the ground to advance their mutual Salafi-*jihadist* project through the development of joint mobilisation structures. We explain why many of these Salafi-*jihadist* projects failed to gain broader societal support as they did not resonate with the local populations in Chechnya and Dagestan in the 1990s–2000s. A final section of this article looks at events in the past decade, particularly at developments since the emergence of ISIS in Syria and Iraq. By examining the Salafi-*jihadist* discourse of ISIS recruiters in Dagestan and of ISIS' widely circulated online magazine *Istok*, the article shows how the ISIS narrative – especially with regards to the concept of *jihad* and the importance of living in an Islamic state – resonated with sectors of the Dagestani population. Yet, it also argues that moderate forms of Salafism remain predominant among Salafi communities in Dagestan and the North Caucasus more generally, showing the limits of the relevance of the Salafi-*jihadism* embraced by foreign *jihadists*.

Methodology

The article is based on a vast array of relevant primary and secondary sources. It relies on the findings obtained by the authors during their two-decade-long research and field-work in the eastern North Caucasus, which focused on the dynamics, the nature and the drivers of Islamist-inspired violence in the region. The researchers have conducted various trips to the North Caucasus (primarily to Dagestan, but also to Chechnya and Ingushetiya) from 2004 to 2019, during which several informal, non-structured interviews were carried out with a variety of individuals, all of whom were relevant to the topic of research. Interviewees belonged to four broad categories – firstly, Muslim “community leaders,” such as imams and youth workers, and human rights advocates and lawyers concerned with political violence-related cases. The second category involved law enforcement and intelligence officials in charge of dealing with youth radicalisation and government officials responsible for addressing ethnic and confessional issues in the North Caucasus. A third group was composed of North Caucasus academic scholars, journalists, students and teachers, as well as local businessmen, all of whom had good knowledge of Islamic developments in their republics. The last group involved relatives of the individuals who travelled to Syria and Iraq in 2013–2015 and “former radicals” who were close to the Caucasus Emirate and/or ISIS.

Altogether, the authors gathered information from a totality of over 90 individuals in Dagestan, Chechnya, and Ingushetiya (in the latter case, interviews were conducted among Chechen internally displaced persons). All this first-hand material was complemented by analysing additional oral and written primary sources, such as videos, online platforms, official declarations, and original newspaper articles. Secondary sources, such as magazines, academic publications, reports produced by government institutions and independent researchers were also consulted. This multi-tiered approach allowed the authors to gain first-hand knowledge and insight into the drivers and dynamics of Islam in the eastern North Caucasus throughout the past two decades from various sources and varied perspectives.

Definitions and Literature Review

In his historical analysis of *foreign fighters*, D. Malet provides a general definition of the term, describing these actors as “non-citizens of conflict states who join insurgencies during civil conflicts.”¹ C. Moore and P. Tumelty, in their study on foreign fighters in Chechnya, add quite a bit more detail, defining these volunteers as “non-indigenous, non-territorialized combatants who, motivated by religion, kinship, and/or ideology rather than pecuniary reward, enter a conflict zone to participate in hostilities.”² In other words, foreign fighters participate in violent conflicts that are external to them for reasons other than financial rewards. T. Hegghammer, in his seminal analysis of Arab volunteers joining the Afghan/Soviet war, defines these foreign fighters as “unpaid combatants with no apparent link to the conflict [itself] other than religious affinity with the Muslim side,” thus emphasising the religious affinity of Muslim fighters to the Afghan insurgency movement.³ B. Rich’s and D. Conduit’s analysis, relying on T. Hegghammer’s work, highlights five relevant criteria that define a foreign fighter and are relevant to our analysis. Foreign fighters are individuals who join an insurgency external to them; they lack “citizenship of the conflict state or kinship links to its warring factions” and have no “affiliation to an official military organisation.”⁴ Furthermore, they are not paid for their actions – they are not mercenaries – although they may receive subsistence support. Finally, in this specific case, they adhere to the Sunni branch of Islam.⁵

These criteria and T. Hegghammer’s definition match quite well with the profile of the roughly 700 Middle Eastern *jihadist* insurgents. The latter travelled to the North Caucasus to fight in support of the Chechen war effort. It will, therefore, be utilised in this article.⁶ C. Moore argues that foreign fighters in Chechnya would be better described as “transnational activists” given the varied nature of their roles, ranging from trainers, weapons experts, military planners to propagandists, ideologues, and financial supporters besides fighters.⁷ This is a very helpful clarification. However, this paper will stick to the more common definition of *foreign fighters*, as most of those Islamist insurgents who came to Chechnya, even those primarily dedicated to preaching and recruitment contributed to the war effort in some way or other. In this respect, the notion of foreign fighters will be understood quite broadly, involving not just those dedicated primarily to fighting but also those in supporting roles and those developing the ideological frameworks that underpinned the fight.

The impact of *jihadist* “foreign fighters” or “transnational activists” on the Chechen wars has been the subject of significant research over the past decades. Scholars have tried to explain how foreign *jihadists* were coming primarily from the Middle East. The Gulf and Turkey have transformed the North Caucasus insurgency from a secular movement into a religious one. For example, B. Rich and D. Conduit have highlighted the impact of *jihadist* foreign fighters on the radicalisation of the indigenous Chechen

1 Malet 2015, 456.

2 Moore, Tumelty 2008, 412.

3 Hegghammer 2010/2011, 56–57.

4 Rich, Conduit 2015, 114.

5 Ibid.

6 Bakke 2014, 166.

7 Moore 2015, 2.

resistance movement, emphasising the “foreign” nature of Salafist Islamist currents. In their own words, “Although militant Sufi Islamist framing has long been a feature of anti-Russian conflict in the Caucasus, the JFF [*jihadi* foreign fighters] entrance into Chechnya introduced a foreign, Salafist framing that was distinct to historical traditions in the region.”¹ In other words, the arrival of the JFF primarily from Arab countries, is seen as significantly altering the nature of the fight from a predominantly secular ethnocultural struggle for independence from Russia to an Islamist *jihadi*-Salafi project of global reach.

The foreign *jihadi* in Chechnya, in B. Rich’s and D. Conduit’s view, “helped to normalise the JFF vision of Ichkeria as a front in a broader civilizational clash between Islam and the West within segments of indigenous Chechen society, orienting the project image of the cause away from its original secular, ethnocultural roots.”² A similar view was taken by L. Vidino, who asserted that foreign *mujahedeen* “played an essential role in shaping the conflict far beyond their numbers,” by “sacralizing” the Chechen separatist conflict and turning it into primarily a “militant Islamist uprising.”³ According to him, during the First Chechen war, the Islamist dimension “was almost non-existent.” With only a few exceptions, the main objective of Chechen rebel fighters was, in his view, to build a *secular* state, which would nevertheless preserve Chechnya’s social structures and Islamic identities.⁴ Wahhabism, according to Vidino, was a foreign-imported ideology that took root in the North Caucasus during the inter-war period.

This same argument has been brought forward by K. Bakke, who has emphasised the secular nature of the Chechen resistance movement under D. Dudayev by highlighting his resistance to introducing Sharia law and Sharia Courts in Chechnya.⁵ “The Salafi version of Islam, locally known as Wahhabism, she notes, [was] brought to Chechnya with the transnational insurgents in the mid-1990s.”⁶ She further argues that the entry of Islamist framing into the Chechen struggle against Russia rather than reinforcing the movement “led to a clear split between a nationalist and Islamist branch of the insurgent movement,” weakening it further.⁷ R.W. Schaefer similarly argues that neither Salafism nor Wahhabism played any part in Chechnya’s decision to declare independence from Russia in 1991. In his view, radical Islam is a consequence and not a cause of the war.⁸ It is “the war itself that brought in a more radical form of Islam in Chechnya,” primarily spearheaded by foreign fighters such as Ibn al-Khattab, who arrived in the region in 1995.

This view is also shared by C. Moore and P. Tumelty, who, in their analysis of foreign fighters in Chechnya, have argued that “conservative interpretations of Islam had little credence among the nationalist-separatist Chechen leadership.”⁹ Previous authors have also highlighted the critical relevance of *jihadi* fighters in transforming the Chechen

1 Rich, Conduit 2015, 116.

2 Ibid.

3 Vidino 2006, 1.

4 Ibid., 2.

5 Bakke 2014, 168.

6 Ibid., 171.

7 Ibid., 177–178.

8 Schaefer 2011, 163.

9 Moore, Tumelty 2008, 418.

insurgency into an Islamist-inspired fight while also impacting political developments in Chechnya during and after the end of the first war.¹ A similar argumentation has been brought forward by J. Wilhelmsen, who, in turn, has highlighted the instrumental role played by Islam during the First Chechen war. In her own words, "Dudayev discovered that adopting Islamic slogans was a useful mobilising tool."² According to J. Wilhelmsen, the war itself produced the further radicalisation of the Chechen resistance movement.

The Relevance of Local Islamist Trends

While there is little doubt that the influx of foreign *jihadist* fighters from the Middle East and the Gulf contributed quite significantly to the ideological radicalisation of the Chechen rebel movement, it is important to highlight that Islamist – including Salafi – projects were not entirely new or alien to Chechnya and Dagestan when the First Chechen war broke out in 1994. In Dagestan, a group of young imams – A. Akhmad-qadi Akhtaev and the brothers Bagauddin and Abbas Kebedov – had set up the first underground Salafi communities with the purpose of learning the tenets of Islam in its purest forms already in the late 1970s.³ When the USSR collapsed and Islam once again began to flourish in the North Caucasus, A. Akhmad-qadi Akhtaev led the more moderate Salafi current in Dagestan while also heading the local branch of the Islamic Revival Party (IRP). A. Akhtaev and his followers were eager to ensure the return to the pure forms of Islam and rid local Islamic practices of *bid'a* or sinful innovations.⁴ They were particularly critical of Sufi practices, which had a strong tradition and were widespread in Dagestan, such as the veneration of saints and sheikhs. They saw these traditions as a deviation from monotheism or *tawhid*.⁵

However, A. Akhtaev and his supporters emphasised their adherence to peaceful means of Islamic proselytism and recognised the authority of secular organs of power in the republic.⁶ A. Akhtaev vocally called against the conduct of violent *jihad* in Dagestan and strongly opposed the application of *takfir* (non-believer) to non-practising Muslims and non-Muslims in Dagestan. Instead, he advocated the gradual re-Islamisation of Dagestani society as a precondition for the subsequent re-Islamisation of the state.⁷ A small group of Dagestani Salafis, however, became attracted to more radical views. Figures such as Bagauddin Kebedov considered the secular governments of the region to be *kafir* (godless) and therefore illegitimate, and thus called for the immediate introduction of *Shari'a* law in Dagestan. B. Kebedov and his followers also favoured the idea of spreading Salafism to the rest of the region and uniting the Caucasus under Islamic rule. This was seen as an intermediate stage on the path towards the future complete unity of all Muslims in the *ummah*.⁸ They took as their models of statehood the regimes of Sudan and Afghanistan. B. Kebedov and his Salafi *jamaat* were also

1 Ibid., 418; Moore 2015, 11.

2 Wilhelmsen 2005, 36.

3 Moore, Tumelty 2008, 418.

4 Макаров 2000, 25.

5 Бобровников, Ярлыкапов 1999, 20.

6 Ibid., 21.

7 Мантаев 2002, 74.

8 Макаров 2000, 26.

very critical of the Sufi practices which flourished in Dagestan.¹ They thus conducted an active struggle against Sufi sheikhs in Dagestan, which was generally characterised by a verbal propaganda war. However, at times the confrontation with Sufi *murids* also took a violent form.²

In Chechnya, the first underground Salafi communities emerged during the late 1980s – early 1990s. They involved small groups of individuals who met in secret to discuss ways to replace traditional Chechen Sufi practices with purified forms of Islam that imitated the life of the faithful during the time of Prophet Mohammed.³ These early Salafists, such as Islam Khalimov, A. Akhmad Matayev and A. Adam Deniyev, worked towards establishing an Islamic underground political organisation, which would eventually join other similar Islamic groups in the Soviet Union. In the early 1990s, as the Soviet Union collapsed, they set up a branch of the IRP based on a quasi-Salafite ideology. A. Matayev, in particular, was very critical of the many Sufi traditions which were being practised in Chechnya, such as the veneration of Sufi sheikhs and the visiting their places of worship.⁴ However, the influence of the IRP and these Salafi preachers remained rather limited at the time, and their impact was undoubtedly less significant than that of fellow Salafis in neighbouring Dagestan.⁵ Salafis in Chechnya lacked well-trained, charismatic leaders. In 1992–1993, they had to compete with the traditional Islamic structures, the *Qadiriya* and *Naqshbandiyya* Sufi *tariqats*, becoming increasingly influential in D. Dudayev's Chechnya.

The first Salafi scholars in Dagestan and Chechnya were ideologically and educationally linked to the Sufi *Naqshbandiyya* and *Qadiriya tariqats*, who had received their education. However, they increasingly adopted a more rigid Salafi stance under the influence of famous Islamic Salafi scholars, such as Mawlana Maududi and Hassan al-Turabi, whose writings – translated into Russian – were published in the region in the 1990s.⁶ When the Soviet Union collapsed, local Salafis also became enriched with the teachings of foreign missionaries who came to the North Caucasus from various Middle Eastern Muslim countries.⁷ Moreover, regular contacts with Islamic scholars and education in Arab countries strongly contributed to the improvement of their knowledge of Islam and, in some cases, to their radicalization.⁸ In other words, local Salafi communities in the North Caucasus were heavily influenced by foreign Salafi ideas, which penetrated the region in the early 1990s through foreign preachers and Salafist literature.

Although marginal, these early Salafi *jamaats* nevertheless provided the ideological framing and mobilizational structures for the radicalisation of the Chechen – and eventually the entire North Caucasus – rebel movement after the outbreak of the First Chechen war. Furthermore, while the Chechen independence movement of the early to mid-1990s was primarily secular in nature, the Islamic religion remained strongly

1 Трусливый ваххабит Багаутдин Кебедов // Youtube. 1 февраля 2019.

2 Ibid.; Makarov, Mukhametshin 2003, 156.

3 Mairbek Vatchagaev, "Strategy and Perspectives on Dokka Umarov's Rapprochement with the Radicals," North Caucasus Weekly, May 2007.

4 Акаев, В.Х. Религиозно-просветительская роль газеты «Зори Ислама» // Южнороссийское обозрение. 2001.

5 Conversations of the author with Chechen journalists, Moscow 2006.

6 Information obtained through interviews in Dagestan, 2005–2007.

7 Interview with Asiyatillov Surakat Khavalovich, former Chairman of the Dagestani Parliamentary Committee on Religious and Inter-ethnic Affairs, 1999.

8 Мантаев 2002.

intertwined with national, ethnic and cultural identities in Chechnya. This allowed Islam to take pre-eminence in Chechen political and societal life once war broke out. This occurred not only because, as J. Wilhelmsen correctly pointed out, “when in trouble, people turn to God,”¹ but also because the Islamic religion became a critical *us-versus-them* group identifier during the war. The violent conflict soon created a distinction between Russians and Chechens along religious lines, between “believers” and “non-believers”, or *kafir*. As rightly expressed by A. Malashenko, “In their confrontation with Russia, [Chechens] asserted themselves not as an ethnos, but as a distinct ethnic-confessional community.”² The war itself was described as *jihad* or “holy war,” a notion that resonated strongly among local Chechens. The concept of *jihad* had figured prominently in the Chechen historical memory – primarily in the form of *ghazawat* or “holy war” against the Tsarist forces during the eighteenth and nineteenth centuries.³ However, during the mid-1990s, the *jihad* against Russia was interpreted primarily within the context of Chechen national liberation from Moscow’s rule. It was only later, in the mid-2000s, that the Caucasus insurgency was constructed as global *jihad* carried out against Russians, “Jews and Crusaders” for the sake of creating an Islamic state in the Caucasus.

It must also be noted that even before the war broke out, Islam was already permeating a significant aspect of Chechen political and social life. Not only did Chechen society experience a revival of Islam, but local politics also started witnessing a process of Islamisation under the leadership of D. Dudayev as the latter relied increasingly on religious structures – the *Qadiriya* Sufi brotherhood or *tariqat*, the lower clergy and the revived Council of Elders (*Mekhhk-Kkhel*) – to strengthen his rule in the face of domestic opposition in 1993 and 1994.⁴ All of these institutions called, to varying degrees, for the introduction of Islamic rule and Islamic law in Chechnya. More significantly, in late 1992 and early 1993, several official constitutional projects were devised, envisioning the adoption of Islam as Chechnya’s state religion and the introduction of Islamic law. Some had clear Salafi undertones, such as the project introduced in October 1992 by U. Imayev, Chairman of the Chechen Parliamentary Committee on Constitutional Reform, which stipulated for the introduction of *Shari’a* punishment for criminal offences.⁵

There were also calls for the introduction of Islamic law from D. Dudayev’s critics within the Spiritual Board of Muslims of Chechnya (SBMC), headed by M. Garkayev, a member of the *Naqshbandiyya tariqat*. In May 1993, as disappointment with D. Dudayev’s rule grew, the *Council of Ulema of the SBMC* issued a declaration calling for the respect of Islamic law. The SBMC, however, was not promoting the establishment of a Salafist legal regime. Instead, it favoured a form of Islam based on the *Shafii* school of Islamic jurisprudence. Yet, the SBMC still made it clear that Islamic law (*Shari’a*) had to be implemented. It called on D. Dudayev to change all unconstitutional rulings, stating “the government must build its work taking strict account of Islamic principles, regarding what is allowed (*halal*) and what is forbidden (*haram*), and only on this basis

1 Wilhelmsen 2005, 38.

2 Малашенко 1998, 168.

3 Malashenko 2002, 297.

4 Малашенко 1998, 168; Добаев et al. 2002, 86; Rotar 2002, 104.

5 Добаев et al. 2002, 86.

can it demand obedience.”¹ This creeping Islamisation of Chechnya provided the basis for radical Islamist projects to thrive and take ground politically once the war broke out in 1994–1995.

Finally, it must be emphasised that the foreign fighters who went to Chechnya with the outbreak of the first war were not the first Salafis to arrive in the North Caucasus. As noted above, they were preceded by a series of Salafi preachers and charitable organisations which penetrated Chechnya and Dagestan in the early 1990s, as relaxations on the practice of the Islamic religion were introduced and contacts were established with the broader Islamic world. Many of these organisations, such as the Islamic Benevolence Foundation, the Islamic Salvation Organisations and the Al Haramain fund, had clear Wahhabi leanings and concentrated their support on the most radical Islamist communities in the North Caucasus – thus contributing to the spread of Salafi ideas in the region.² As was noted by

S. Asiyatilov, former Chairman of the Dagestani Parliamentary Committee on Religious and Inter-ethnic Affairs, “When the Soviet Union collapsed, [Wahhabis – authors] came running here [...] they published many books from Ibn Abd al-Wahhab, their main ideologue, as well as from [the Pakistani Salafi ideologue – authors] Maududi and several other Wahhabi authors [...] Thousands are now reading these books. And there are also many [Wahhabi – authors] audio and videotapes [distributed in the region – authors].”³

In other words, Salafism was not entirely new to the region when foreign fighters and preachers arrived from the Middle East with the outbreak of the war.

These Middle Eastern preachers found a fertile terrain. Salafism’s spiritual purism and its social egalitarianism proved particularly appealing to young Muslims frustrated with the local socio-economic conditions prevalent in the region. Salafists’ condemnation of traditional forms of social organization and local customs struck a chord with those individuals in search of a remedy for the socio-economic distress faced by the societies they lived in.⁴ Yet, the Middle Eastern preachers who arrived in Chechnya and Dagestan undoubtedly promoted a more austere and fundamentalist form of Islam (or Wahhabism) which did not have strong roots in the North Caucasus not resonate strongly with local Islamic traditions and customs. This strict form of Salafism, which had its origins in Saudi Arabia, was seen by many North Caucasus Muslims as alien to their Islamic faith. Salafism, therefore, failed to gain traction among the vast majority of Chechens and Dagestanis, who generally practised Sufi forms of Islam. Nevertheless, foreign fighters and preachers *did* help to generate a significant transformation of the local Chechen insurgency from a primarily ethnonational or ethno-confessional project into an Islamic-Salafist one. This, in turn, greatly impacted local Islamic dynamics in the North Caucasus in the following decades.

1 Малашенко 1998, 168.

2 Макаров 2000, 48.

3 Interview by one of the authors. Dagestan, August 1999.

4 Макаров 2000, 48.

The Chechen War and the Islamisation of Chechnya

With the outbreak of the First Chechen war in the winter of 1994–1995, Salafi religious figures from the Arab world arrived in Chechnya to support the war effort and spread the Islamic faith.¹ They set up their Salafi communities and established close ties with local Salafi leaders, contributing to the Salafisation of the Chechen resistance movement. Of particular relevance was the figure of Sheikh Ali Fathi al-Shishani, a Jordanian of Chechen descent, who established the first Salafi *jamaats* in the republic and became very popular among the Chechen youth.² He possessed excellent theological knowledge of Islam and proved inspirational to many young Chechens, to whom he spoke in their native Chechen language. He talked about the need to live according to *Shari'a* law and emphasised the moral aspects of Islamic life, especially as far as marriage, the role of women and dress codes were concerned.³ However, he did not confront Sufi sheikhs and Sufi rituals as practised in Chechnya. Instead, he called for the gradual introduction of Islamic principles through education and proselytizing activities. However, he orchestrated the arrival of other *Afghan Arab* fighters to Chechnya, including the Emir ibn al-Khattab and several of his followers.⁴

Emir Khattab (or Samer ben Saleh ben Abdallah al-Sweleim) came from northern Saudi Arabia, and like many of his fellow countrymen had followed the calls of the Jordanian preacher A. Azzam to fight *jihad* during the Afghan/Soviet war. Abdullah Azzam became the leading ideologue of *jihad* for the *Afghan Arabs* – those Middle Eastern and North African foreign fighters who had gone to Afghanistan during the 1980s.⁵ A. Azzam argued that it was Muslims' individual duty (*fard 'ayn*) to fight defensive *jihad* when the enemy had attacked the Islamic heartland. In his view, *jihad* was compulsory, "until the liberation of the last piece of land which was in the hands of Muslims but has been occupied by Disbelievers."⁶ *Jihad* in A. Azzam's view was a sacrament on the level of the five pillars of Islam. Any Muslim not participating in *jihad* was, in his view, in a state of sin.⁷ Khattab adhered to the same extreme interpretation of Islamic *jihad*. In an interview with A. Azzam publications in September 1999, he stated that "all Muslims must fight *Jihad* for the sake of Allah. Allah mentioned several times in the Qu'ran the need to fight with your wealth and yourself in His [name]," and added "Islam has been spread all over the world with *Dawa* and *Jihad*. *Dawa* and *jihad* [thus] go hand in hand."⁸ He thus embraced the concept of *offensive jihad* to promote the spread of Islam to the *Dar al-Harb* or domain of war. To fulfil these duties, Khattab set up various training camps in the mountainous areas of Chechnya, where a very fundamentalist form of Salafi Islam was taught, and military training was provided to Islamist fighters from all over the North Caucasus. During the late 1990s,

1 Williams 2003; Moore, Tumelty 2008.

2 Personal interview with Chechen refugees. London, 2007.

3 See for example his sermon on the hijab: Шайх Фатхьи проповедь о хыжабе // Youtube. 2 декабря 2013.

4 al-Shishani 2006, 7.

5 Williams 2003.

6 A. Azzam, "Join the Caravan: Part 3: Clarifications About the Issue of Jihad Today," Religioscope, December 9, 1988.

7 Ibid.

8 Ibn al-Khattab, "World Exclusive Interview with Ibn al-Khattab," Azzam Publications.

many Salafis and fighters from Dagestan, Ingushetiya, Kabardino-Balkariya, and Karachaevo-Cherkessiya trained in these camps before setting up their local Salafi *jamaats*.

Impact of Foreign Jihadists on Chechen and Dagestani Salafis

Khattab's ideas found strong support among influential Chechen Salafis in the insurgency movement, such as M. Udugov, and popular Chechen warlords, such as Sh. Basayev. M. Udugov was an ardent Salafist who considered Sudan under H. Hassan al-Turabi and Afghanistan under the Taliban¹ as the models to be emulated when establishing an Islamic state in Chechnya. M. Udugov insisted on the supremacy of the Islamic *Shari'a* as the only source of law and legitimacy, rejecting all other secular forms of government: "All modern forms of government, from elected democracies to totalitarian regimes are de facto tyrannies, whether communist, democratic, monarchical, totalitarian, authoritarian or other."² In August 1997, he founded the movement *Islamskaya Natsiya* intending to unite Chechnya and Dagestan under a single Islamic state.³ To materialise such an idea, the "Congress of Peoples of Ichkeriya and Dagestan" was set up in April 1998, under the leadership of S. Basayev, aiming to join both nations under Islamic rule. The Congress was soon transformed into a military-political organisation whose military wing – the Islamic Peace-making Battalion – was intended to unify Chechnya and Dagestan under Islamic rule.⁴ This battalion, headed by S. Basayev and Khattab, carried out the invasion of the Botlikh region of Dagestan in the summer of 1999. As noted by S. Basayev himself: "What is going on in Dagestan is a mighty *jihad*, a holy war to expel the infidels from an Islamic land, which has been in the Islamic fold for thirteen centuries [...] We are fighting for the proclamation of an Islamic republic and the establishment of a greater Chechen empire in Chechnya, Dagestan and Ingushetia."⁵ M. Udugov took an even more radical stance, by arguing in favour of turning the future Chechen Islamic state into a stronghold from where to spread global *jihad* worldwide.⁶ In his view, Dagestanis and Chechens were not struggling against Russia but were actually fighting against global Zionism and, therefore, the final aim was "the liberation of Jerusalem."⁷

Radical Dagestani Salafis, such as B. Kebedov, who fled with his entourage to Chechnya in 1997, also believed that the highest form of *jihad* entailed a campaign to spread Islam worldwide, including through violent means. B. Kebedov and his followers viewed *jihad* as a defensive armed struggle to overcome those obstacles that Islam's enemies had placed in the path of its peaceful proliferation.⁸ *Jihad*, according to B. Kebedov, was "the source of Muslim strength and glory." In his view, "As long as Muslims followed the path of *jihad*, they would never be defeated."⁹ In 1999, B. Kebedov

1 Taliban is a terrorist organization prohibited in the Russian Federation.

2 Удугов, М., Леонтьев, М. Большевикизм: Кремлевский или Исламский? // Caucasus Times. 21 апреля 2006.

3 Rotar 2002, 109.

4 Макаров 2000, 49.

5 al-Aman 1999.

6 Rotar 2002, 110.

7 Ibid., 110.

8 Ярлыкапов 2003, 589.

9 al-Dagestani 2006, 510–511.

appealed to the “Islamic patriots of the Caucasus” to “partake in *jihad*” and help “liberate Dagestan and the Caucasus from Russian colonial joke.”¹ B. Kebedov considered the secular governments of the region to be godless and therefore illegitimate and thus called for the immediate introduction of *Shari’a* law in Dagestan. B. Kebedov told his followers that “Any law, which is not based on the Quran and the hadiths is to be considered *taghut* (idolatry), [...] any government which does not rule according to Allah’s law is to be considered *taghut*, and must therefore be shunned. Instead, Allah and his laws must be embraced.”²

Salafi projects also enjoyed the support of a very active Dagestani Salafis group based in the central Dagestani district of Buinaksk. Under the spiritual and military leadership of D. Radjibaddinov, in the spring of 1998, they took control of four mountainous villages in the Kadar zone – Karamakhi, Chabanmakhi, Durangi and Kadar – after a series of confrontations with the local militia. In August 1998, they went as far as proclaiming these areas an “Independent Islamic territory,” and started introducing *Shari’a* law with the tacit consent of the Russian Federal authorities. These Dagestani regions established closed contacts with many Arab *jihadist* fighters who had arrived in Chechnya during the first war. Khattab, for example, spent quite some time in this “Wahhabi enclave” in 1996, where he wedded a local Karamakhi woman. More importantly, he helped to arm and train militarily many of the local Salafis in this area.³ Arab Salafi preacher Sheikh A.O. al-Sayf also spent time in the Kadar zone, married a girl from Karamakhi, and apparently, also became instrumental in setting up this military Salafi *jamaat*.⁴ Both Khattab and A.O. al-Sayf participated in the 1997 raid, together with Dagestani Salafis from the Kadar Islamist enclave, in the attack on a Russian military base in Buinaksk. In other words, foreign *jihadists* interacted closely with local Salafis, not only in Chechnya but also in Dagestan, to further the realisation of their Salafi projects. In these two republics, they found local Salafi communities or *jamaats* ready to embrace their more extreme Islamist views, and if necessary, fight next to each other when considered necessary – as occurred in 1997 and again in the summer of 1999.

Salafists also favoured the Chechen leadership that emerged after the Russian 1996 defeat, particularly with Z. Yandarbiyev, who was appointed acting President after D. Dudayev’s death in 1996. The war transformed Z. Yandarbiyev into an ardent Salafist who supported the introduction of *Shari’a* rule in Chechnya. “Only Sharia [*law* – authors] could help Chechens address the social, economic and political difficulties that they faced in 1996 and 1997,” he noted when interviewed in 2004.⁵ When he took office, he replaced the existing secular Constitution with an Islamic one, clearly stating that the *Quran* and the *Shari’a* were the principal sources of legislation in Chechnya.⁶ He also introduced an Islamic criminal code based on the Sudanese 1983 model, which

1 Emil Souleimanov, “Chechnya, Wahhabism and the Invasion of Dagestan,” *The Middle East Review of International Affairs*, December 2005, accessed December 1, 2021, <https://web.archive.org/web/20120420105113/http://meria.idc.ac.il/journal/2005/issue4/jv9no4a4.html>.

2 Мухаммад, Б. Признаки смерти // ImamTV.com. 22 августа 1997 г.

3 Igor Rotar, “Islamic Radicals in Dagestan,” *Prism*, March 20, 1998, accessed December 1, 2021, <https://jamestown.org/program/islamic-radicals-in-dagestan/>; Murphy 2004, 45.

4 Murphy 2004, 44–45.

5 “Jihad in Chechnya, Part 1,” BBC, accessed December 1, 2021, <http://www.youtube.com/watch?v=gdjKUN08tvE&feature=related>.

6 Bobrovnikov 2000.

followed the *Maliki* doctrine of Islam.¹ Secular courts were disbanded, and a *Shari'a* judicial system was slowly introduced. Islamic law and Arabic were made compulsory at schools, although a severe shortage of teachers meant that only a few schools could offer such teachings.² All sale of alcohol was forbidden, and criminals began to be tried according to *Shari'a* law, although there were few death sentences or corporal punishments.³

In his effort to Islamise Chechnya, Z. Yandarbiyev relied on the support of both foreign and local Salafis. When he took office, he invited Dagestani Salafi preacher B. Kebedov to Chechnya to help him establish Sharia law in the new republic. He also placed many Salafis in key government positions, especially in the courts, security units, and military.⁴ For example, the leading Chechen Salafi Islam Khalimov became Minister of Shariah state security. At the same time, the Saudi-born Salafi preacher Sheikh A.O. al-Sayf was appointed head of the religious *Shari'a* courts, under the title of Chairman of the Committee of Judges and Fatwas. In his new position, al-Sayf implemented *Shari'a* law according to the rigorous Saudi Arabian legal model and relied in his rulings on the legal advice of renowned Saudi Salafi religious scholars, such as Sheikh M.S. al-Uthaymeen.⁵

A.O. al-Sayf and his Saudi Salafi companion Abu Zaid al-Kuwaiti (also known as Abu Omar al-Kuwaiti, or Ahmed Nasser al-Azmi) considered democracy a form of heresy. Instead, they supported the Salafi-*jihadist* way, which was said to be perceived as “a thorn in the side of [our] enemies, hypocrites and apostates.”⁶ They, therefore, called for the immediate implementation of *Shari'a* law and the establishment of an Islamic Constitution in Chechnya along the lines of the Saudi Arabian model.⁷ In their attempts to spread their Salafi ideology in the Caucasus, these foreign Salafi preachers obtained the support of several foreign Islamic charities, whose activities significantly expanded with the arrival of Khattab and his followers in Chechnya. Organisations like Al-Haramain, the World Assembly of Muslim Youth, and the Islamic Benevolent Foundation became especially active during the second half of the 1990s. They intensified their efforts to spread the Islamic Salafi faith among Muslims in Chechnya. They proved to be particularly effective in their proselytizing activities among young, disenfranchised Chechens because of the funds they were able to offer.⁸

The Outbreak of the Second Chechen War and 9/11

With the Second Chechen war outbreak in the autumn of 1999, Salafi projects in the eastern North Caucasus were dealt a severe blow. Russia bombed the “Wahhabi” enclaves in Dagestan, crushed the advances of S. Basayev and Khattab into Dagestan’s Botlikh district, and used massive force to bring Chechnya back into Russia’s fore. Moreover, in all republics of the North Caucasus, a ban on the practice of “Wahhabism”

1 Bobrovnikov 2000.

2 Rotar 2002, 105.

3 Bobrovnikov 2000.

4 Murphy 2004, 41.

5 al-Shishani 2006, 9.

6 Murad B. al-Shishani, “Is the Salafi-Jihadist Way still an Obstacle to Russia in Chechnya,” *The Central Asia-Caucasus Analyst*, 18 May 2005.

7 al-Shishani 2006, 9.

8 Ibid., 9.

was introduced, followed by a campaign of severe repressions against suspected fighters and Salafi followers. As a result, most members of Salafi *jamaats* in the North Caucasus were pushed underground, and many moderate Salafis became increasingly radicalised.¹

Within this context, the contingent of foreign Middle Eastern *ihadists* in Chechnya adopted a more radical stance. It tried increasingly to align itself with the goals and tactics of global *ihadist* movements. Abu Walid al-Ghamidi, Emir Khattab's successor as military leader of the foreign *ihadists* in Chechnya, became increasingly concerned with events in the broader Islamic world, particularly with the United States' war in Iraq.² In June 2003, he sent a message through the Qoqaz website, in which he encouraged Iraqis to participate in suicide operations. "According to [his] experiences in Caucasus," he wrote, "such operations will affect American and British troops."³ In turn, Abu Walid's successor, Abu Hafs al-Urdani, fully aligned his rhetoric with that of al-Qaeda⁴ and al-Zarqawi when he became leader of the Arab *ihadist* in Chechnya in 2004 even vowed to attack the United States.⁵

Many of the Arab Salafi preachers who had arrived in Chechnya during the first war, such as al-Kuwaiti, also started calling for the spread of violent *ihad* as a means of implementing their Islamist Salafi project. In al-Kuwaiti's own words, "if monotheism is not achieved through *Jihad*, it [simply] becomes a tradition and not a religion [...]" the heart of the Salafi-*Jihadi* project is establishing an Islamic state using violent means."⁶ Following in the footsteps of Abu Walid, al-Kuwaiti and al-Sayf also started calling for *ihad* not just against Russia in the North Caucasus but against the West as well, and in particular, against Americans in Iraq.⁷ Al-Sayf and al-Kuwaiti described the US war in Iraq as a Western "Crusade" and saw Iraq as the "graveyard" of American troops.⁸

These developments undoubtedly impacted the Caucasus Emirate insurgency, as indicated by its embrace, in the late 2000s, of global *ihadist* discourse. "We are an inseparable part of the Islamic Ummah," the Caucasus Emirate leader D. Umarov noted in 2007, "Today our brothers are fighting in Afghanistan, Iraq, Somalia and Palestine... Those who attack Muslims are our common enemies; our enemy is not only Russia but all those who conduct war against Islam and against Muslims."⁹ Furthermore, several of the Caucasus Emirate *ihadists'* websites, such as *Kavkazcenter*, *VDagestan* or *Islamdin*, began making constant references to other *ihads* taking place in the Muslim world – in Afghanistan, Iraq and Palestine – and regularly reported the views of famous Islamic *ihadist* clerics, such as Sheikh Anwar Al-Awlaki and Abu Muhammad Asem al-Maqdisi.¹⁰ Moreover, renowned Middle Eastern Islamic preachers were consulted for advice and

1 Sagramoso 2007.

2 Moore, Tumelty 2008, 422.

3 Nokhcho, Howard 2005.

4 al-Qaeda is a terrorist organization prohibited in the Russian Federation.

5 Moore, Tumelty 2008, 422; Bill Roggio, "Chechen al Qaeda Emir Abu Hafs Killed," Long War Journal, accessed December 1, 2021, https://www.longwarjournal.org/archives/2006/11/chechen_alqaeda_emir.php.

6 al-Shishani 2006, 5.

7 Murad B. al-Shishani, "Is the Salafi-Jihadist Way still an Obstacle to Russia in Chechnya," The Central Asia-Caucasus Analyst, 18 May 2005.

8 Ibid.

9 Умаров, Д. Официальный релиз заявления Амира Докку Умарова о провозглашении Кавказского Эмирата // Кавказ Центр. 21 ноября 2007.

10 Sagramoso 2012, 564.

guidance on Islam and the Caucasian Emirate, further strengthening ties between North Caucasus *jihadists* and global Salafi-*jihadist* networks. More significantly, North Caucasian *jihadists* also started adopting more explicit anti-Western and anti-Jewish discourses, as shown in several of their speeches and publications.¹ Furthermore, *jihadist* fighters began once again in 2010 to conduct indiscriminate terrorist acts against civilians, causing a high number of casualties and replicating a practice usually conducted by *jihadists* closely associated with al-Qaeda – thus aligning themselves with the tactics and not just with the narrative of global *jihadist* movements.

With the Second Chechen war outbreak, foreign *jihadists* also began exerting intense pressure on the Chechen rebel leader A. Maskhadov, demanding him to “rule” according to strict Islamic principles. Under pressure from these foreign fighters and local warlords such as S. Basayev, Maskhadov was forced to approve the introduction of changes in the Chechen Constitution, which brought the latter closer to Islamic norms.² The new Constitution of the now “virtual” Chechen Republic of Ichkeriya stated that “the source of all decisions [taken by the authorities in Chechnya] is the Quran and the Sunnah.”³ Supreme authority of the state was bestowed onto the Majlis al-Shura, a Supreme Council composed of those Amirs and Ulema who had taken an active part in the *jihad*.

While Chechen President A. Maskhadov embraced political Islam only reluctantly, and under intense pressure from foreign *jihadist* fighters, his successors adopted a much more radical stance. With Sheikh Abdul-Khalim Sadulayev as “President” of Chechnya after A. Maskhadov’s death in 2005, the rebel movement acquired an increasingly religious dimension. A. Sadulayev, who had previously been the Chairman of the Supreme *Shari’a* Court, brought the “virtual” Chechen Constitution further in line with Islamic law. In a statement issued on 11 February 2006, he reiterated the principle that the Chechen Republic of Ichkeriya was a sovereign, independent, Islamic legal state (*Islamskoe pravovoe gosudarstvo*), created on the basis of the self-determination of the Chechen people. He also reaffirmed the principle that the *Qur’an* and the *Sunnah* had to be the source of all decisions taken by the authorities.⁴ He turned the Majlis Shura of the Republic of Chechnya into the Supreme organ of state power and specified that it be elected according to Islamic law. The institution of the president was abolished and replaced with that of Emir of the Chechen-Republic of Ichkeriya’s Majlis Shura.⁵ A. Sadulayev, however, was not a radical Wahhabi. He belonged to the *Shafii* juridical school of Islam and did not espouse any strict Salafi doctrines. No reference was ever made in his speeches to the concepts of *tawhid* or *takfir*. In his view, the *jihad* taking place in Chechnya was primarily “defensive.”

The major transformation of the Chechen rebel movement into a North Caucasus Salafi-*jihadist* force occurred under the leadership of D. Umarov, who in November 2007, officially declared the creation of a “Caucasian Emirate,” in replacement of the existing

1 See the work by the Caucasian Emirate Qadi, Ali Abu Muhammad: Кадий ИК Абу Мухаммад: Оправдание по невежеству и крайности, в которые попали две группы // KavkazCenter. 19 сентября 2011. In the text, there are several negative references to Jews and Christians as *kafirs*.

2 Амир Сейфуллах. Джихад против вероотступников // KavkazCenter. 10 марта 2007.

3 Масхадов, А. «Положение о ГКО – Маджлисуль-Шура разработано в полном соответствии с Конституцией ЧРИ и законом “О военном положении”» // Чеченпресс. 22 октября 2002 г.

4 Шейх Абдул-Халим. Заявление Президента ЧРИ Шейха Абдул-Халима // KavkazCenter. 13 февраля 2006.

5 Ibid.

secular structures of power which were still officially ruling the resistance movement.¹ The declaration of the Emirate was intended to ensure the full embracement of Islamic *Shari'a* law, along Salafi lines, by the entire North Caucasian rebel movement, which expanded from Dagestan to Karachayevo-Cherkessiya. The Caucasian Emirate was to be ruled by a Supreme Amir (D. Umarov), who was the only source of power in this virtual "state."² Umarov abolished all remnants of the secular institutions of the "virtual" Chechen Republic of Ichkeriya and replaced them with Islamic structures.

In the 1990s and early 2000s, D. Umarov had been a moderate, secular figure (a follower of the Sufi Qadiriyya *tariqat*) who had placed greater emphasis on the liberation of the Chechen people from Russian rule rather than on *jihad* in the North Caucasus. Yet, his views started to change in 2006, as he came under the influence of foreign Arab *jihadists* and North Caucasian Salafis, such as the renowned preacher from Kabardino-Balkariya, A. Astemirov. The latter had been an ardent supporter of peaceful Salafi Islam during the 1990s. Still, in the mid-2000s, he became increasingly supportive of *jihadist* Islam in response to the harsh repressions carried out by the local authorities against suspected terrorists and members of his *jamaat*.³ He, together with Arab Salafis, who pressured D. Umarov into declaring the Caucasus Emirate, clearly showed the deep interaction between local Salafis and foreign *jihadist* fighters⁴ once again.

The rise of ISIS

In the early 2010s, the Russian government carried out a brutal counter-insurgency campaign against *jihadist* fighters in the North Caucasus – especially in 2013–2014, given the upcoming Sochi Winter Olympics. These operations saw the elimination of many of the Caucasus Emirate leaders and the drastic repression of unofficial Salafist practices in both Chechnya and Dagestan. The influence of Middle Eastern *jihadists* also decreased as many foreign *jihadist* leaders were assassinated by Russian special forces (Khattab in 2002) or killed in military operations (Abu al-Walid al-Ghamidi in 2004, Abu Zaid al-Kuwaiti and Abu Omar al-Sayf in 2005, Abu Hafs al-Urdani in 2006). Foreign *jihadists* also lost many of their traditional funding sources, further reducing their ability to influence local developments.⁵ In view of these developments, Salafis in the North Caucasus became increasingly attracted to the Islamist projects that began to emerge in the Middle East, in particular within the context of the Syrian civil war. The outbreak of war in Syria and the plight of Sunni Muslims at the hands of B. Assad's military machine touched a sensitive chord among Muslims in the Russian North Caucasus, many of whom felt the need to travel to the region and fight *jihad* in support of their co-religionaries. More importantly, the territorial successes of the Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) in 2014–2015, together with the possibility of living in a state ruled by *Shari'a* law, proved to be particularly appealing to pious North Caucasus Muslims. In the Islamic State, young Muslims saw a Sunni-controlled

1 Умаров, Д. Официальный релиз заявления Амира Докку Умарова о провозглашении Кавказского Эмирата // Кавказ Центр. 21 ноября 2007.

2 Ibid.

3 Sagramoso, Yemelianova 2009, 125–130.

4 Sagramoso 2012, 591.

5 al-Shishani 2006, 13–14.

territory organised around a rigorous interpretation of Islamic law. They, therefore, found an opportunity to realise their dream of living in a society regulated by *Shari'a* law and escape persecution at home.¹

Personal recruiting networks and online propaganda outlets, such as ISIS' widely-distributed Russian-language *Istok* magazine, played a crucial role in mobilising young Muslims in the North Caucasus by actively calling on them to join the Islamic state. In the Islamic state, Muslims would finally be able to live according to their faith and the *Shari'a*. As expressed in the *Istok* magazine, "The Islamic State is fighting to ensure the supremacy of the word of Allah. And there is no supremacy of the word of Allah until we establish Sharia [law]."² Within the Islamic States, Muslims would feel safe and would no longer be persecuted. All other lands where Muslims lived, or even lands ruled at the time by Muslim rulers, were not considered genuinely Muslim, as no Muslim laws were enforced correctly.³ The existence of the Islamic State in Iraq and Syria reinforced this paradigm even further and proved to be a potent recruitment tool. In the Middle East, young Muslims from the North Caucasus saw a controlled territory and a chance to realize their dreams of living in a society regulated by *Shari'a* law.⁴ As noted by a Dagestani citizen who had met an ISIS recruiter: "He [*the recruiter* – authors] praised the Islamic state. He stated that the Islamic State was an authentic state for Muslims, a real Caliphate. If you are a true Muslim, he added, you must travel to the Islamic State and help them build a strong Islamic state. You cannot live and serve in a non-Muslim state."⁵

ISIS recruiters made clear that it was the individual duty (*fard 'ayn*) of every young Muslim to join his brothers and sisters in Syria and the Levant to fight on the side of the Islamic State.⁶ Appeals were made to join the fight or *jihad* against the Crusaders, from "both the West [*France, the United States and other European countries* – authors] and the East [i.e., *Russia* – authors]," who were conducting a "war of aggression against Muslims," in their attempts to destroy the Islamic State.⁷ Muslims were encouraged to attack Russia and the West through terrorist acts, which would ensure that "the Crusaders would taste suffering that they had not expected."⁸ Those ISIS "martyrs" who had perished in their attempts to hit the West (during the Paris 2015 attacks, for example) were to be revered as "heroes of monotheism and *jihad*," who "had given their souls to the noblest of causes."⁹ In an interview with an individual who had met ISIS recruiters, one of this article's authors was told: "This recruiter told us that it was imperative to travel to Syria because that is where 'real *jihad*' is currently taking place. Soon the Day of Judgement will come, and Muslims have to take the right side."¹⁰

These calls for *jihad* resonated strongly within elements of the Dagestani society, primarily because the religiosity among Muslims in this republic had become exceptionally high by then. A large-scale sociological survey conducted by the Ministry

1 Personal interview by one of the authors with relatives of ISIS travellers. Dagestan, 2017.

2 Благо в установлении Исламского государства // Исток. Выпуск 3.

3 Ibid.

4 Interview by authors with relatives of ISIS travellers. Dagestan, 2017.

5 Interview by authors with individuals who met an ISIS recruiter. Dagestan, 2015.

6 Дни расплаты // Исток. Выпуск 3, 3.

7 Ibid.

8 Ibid.

9 Ibid., 6.

10 Interview by authors with individuals who met with an ISIS recruiter. Dagestan, 2015.

of Youth Affairs of the Republic of Dagestan in 2019 brought to light the increased support for religious answers to public issues in Dagestan, especially among the young.¹ To the question, “how should society address its problems?” 47,6% of those interviewed among the Dagestani youth indicated a preference for religious norms and *Shari’a* law, as opposed to “science and secular laws,” a response supported only by 30,1% of the respondents.² The same survey showed that 52% of young Dagestanis considered that Muslims should not, in any way, engage in any activity that contradicted *Shari’a* law in the conduct of their official duties. In comparison, only 6,6% of those interviewed noted that Dagestanis should fulfil their duties regardless, even if they contradicted *Shari’a* law. These surveys indicate that firstly, a significant number of Muslims in Dagestan wished to live in an Islamic state (even if they were not entirely familiar with *Shari’a* law) and secondly, that their first identity and attachment was towards the Muslim *ummah* – rather than towards the Russian state or their ethnic nationality. This perception by Dagestani Muslims of belonging to a broader Islamic community was reinforced from 2000 to 2010 as a result of the strengthening of Islamist traditions and the spread of Islamic education inside Dagestan.³

This explains why so many Muslims from Dagestan felt the need to travel to the region and fight *jihād* in support of their co-religionaries. It has been estimated that roughly 5,000 young Muslims from Dagestan moved to Syria and Iraq to fight *jihād* against B. Assad’s forces and support ISIS or simply raise their families in an Islamic state and live under *Shari’a* law.⁴ Within the Caucasus Emirate insurgency movement, in turn, many senior rebel leaders began in 2014 and 2015 to pledge allegiance to the *Islamic State*, setting up, in this way, a branch of ISIS in the North Caucasus – the *Wilayah al-Qawqaz*.⁵ These defections and the drain of many North Caucasian fighters to fight in Syria and Iraq created a significant concern among Caucasus Emirate *jihadists* that their movement would become fragmented and eventually be absorbed into ISIS. D. Umarov and his successor in 2013, Emir A.A. Mukhammad al-Dagastani, therefore, tried hard to convince local Muslim fighters that the North Caucasus *jihād* had to take precedence over the *jihād* in Syria – even though both struggles were considered part of the same global Islamist fight against the “infidels.”⁶

Conclusion

There is little doubt that the spread of Salafi trends and more extreme Salafi-*jihadist* ideologies in the eastern North Caucasus republics of Chechnya and Dagestan owes a great deal to the arrival of foreign fighters and preachers to the region in the mid-1990s, many of whom came to Chechnya with the outbreak of the war in 1994–1995. The First Chechen war became a significant catalyst for the radicalisation

1 Final Analytical and Information Report of the Ministry of Youth Affairs of the Republic of Dagestan on the implementation of continuous sociological monitoring and analysis of the situation in the Republic of Dagestan in order to identify the causes of extremist manifestations among young people in 2015,» Ministry of Youth Affairs of the Republic of Dagestan, 2015. (Personal archive of one of the authors).

2 Абдулагатов 2019, 75.

3 Sagramoso, Yarlykapov 2020, 49.

4 Yarlykapov 2018b; Yarlykapov 2018a, 178.

5 Mairbek Vatchagaev, “Strategy and Perspectives on Dokka Umarov’s Rapprochement with the Radicals,” North Caucasus Weekly, May 2007.

6 Joanna Paraszczuk, “The Clear Banner: The Clash over ‘Real Jihad’ in Syria: ISIS vs. the Caucasus Emirate,” Jihadology, June 6, 2014.

of local Salafi communities and a powerful “attraction pole” for young individuals from the Middle East. They were eager to fight *jihad* to protect their fellow Muslims under attack. Figures such as Khattab and Sheikh Fathi proved instrumental in transforming the Chechen insurgency from a separatist movement into a religious *jihad* against the Russian “infidel” state. Their proselytising activities and military-training efforts affected quite significantly specific sectors of the Chechen insurgency movement, leading to the latter’s further radicalization. However, it is essential to highlight that Salafi communities and radical Salafi preachers already existed in the region before the outbreak of the Chechen war. Individuals such as B. Kebedov in Dagestan or I. Khamilov in Chechnya had already set up their Salafi communities or *jamaats* in the late 1970s–early 1990s. Together with the foreign fighters who arrived in the region during the 1990s, they played a significant role in transforming local Islamic communities into fighting *jamaats* once conflict broke out in Chechnya. During the Chechen inter-war period, they tried to implement their more radical projects, which involved establishing an Islamic state in the North Caucasus that would encompass Chechnya and Dagestan and neighbouring Ingushetia. For some, like M. Udugov, this Islamic state had to become the seat of “global *jihad*.”

Yet, despite the efforts of both local and foreign Salafis to transform the eastern North Caucasus, and in particular Chechnya, into an Islamic state, Salafi projects failed to flourish. Not only were Salafi communities in Dagestan persecuted and destroyed during the Second Chechen war (and its members forced to go underground), but Chechnya lost its semi-independent status. As a result, the Islamist-*jihadist* project of the North Caucasus was denied a “safe-haven,” where it could develop, leading to its collapse. Although the North Caucasus Islamist insurgency – the Caucasus Emirate – managed to remain alive during most of the 2000s, it lost steam by the mid-2010s, primarily as a result of the effective counter-terrorist operations carried out by Russian federal forces and their local allies. Furthermore, most foreign *jihadist* fighters were also eliminated during these campaigns. Devoid of finance and manpower, they increasingly lost influence. More importantly, the Islamist projects failed to obtain the support of the majority of the local populations in the North Caucasus. As highlighted above, not many Muslims in Chechnya or Dagestan proved eager to embrace Salafism in the late 1990s and early 2000s. For most local Muslims, the more rigid forms of Islam promoted by foreign *jihadists* and local Salafis proved alien to their local traditions. Sufi forms of Islam remained predominant in the region during the 1990s and the 2000s.

The evidence available seems to indicate that Salafi currents managed nevertheless to survive and prosper among certain groups of young Muslims in the North Caucasus during the 2010s. However, this mainly occurred underground, and despite the pressure exerted on Salafi communities by the authorities. The significant outflow of foreign fighters from the North Caucasus to ISIS in Syria and Iraq in 2013–2015 is a clear testament of the continued relevance of such Salafi trends in the region. It indicates that Salafism and the desire to live in an authentic Islamic state remains alive in Chechnya and Dagestan. Yet, for many, the Salafism embraced is of a more moderate form, along the lines of the Islam preached by the Egyptian Islamic scholar al-Qardawi and his Saudi followers. As expected, these Salafi trends are no longer promoted by foreign fighters and preachers, as the latter no longer have easy access to the region. Instead, they are transmitted primarily through electronic sources.

Internet sites and social media platforms have become essential conveyors of radical Salafi views and ideas to the North Caucasus region. Yet, the role of local Islamic figures remains very relevant, as they remain essential carriers of these Salafi ideas among Muslims in the region. The evidence shows that North Caucasians have continued to embrace Salafi forms of Islam, inspired by preachers and fighters operating in other parts of the Muslim world.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Абдулагатов, З.М. Современный экстремизм и терроризм: состояние и проблемы противодействия. – Махачкала: Алеф, 2019. – 351 с.
- Abdulagatov, Zaid. *Sovremennyy Ekstremizm i Terrorizm: Sostoyaniye i Problemy Protivodeistviya*. Makhachkala: Alef, 2019 [In Russian].
- Акаев, В.Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. – М.: ИЭА РАН, 1999. – 26 с.
- Akaev, Vakhid. *Sufism i Vakhhabism na Severnom Kavkaze*. Moscow: RAS, 1999 [In Russian].
- ал-Дагестани, М. Лицо суфизма в свете убеждений людей сунны и джамаата. – М.: Научно-аналитический центр Бадр, 2006.
- al-Dagestani, Muhammad. *Litso sufisma: v svete ubezhdenii lyudei sunny i dzhamata*. Moscow: Nauchno-analiticheskii tsentr Badr, 2006 [In Russian].
- Бобровников, В.О., Ярлыкапов, А.А. «Ваххабиты» Северного Кавказа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. – М.: Восточная литература, 1999. – 665 с.
- Bobrovnikov, Vladimir O., and Akhmet A. Yarlykapov. "Wahhabity' Severnogo Kavkaza." In *Islam Na Territorii Byvshey Rossiiskoyu Imperii, Entsiklopedicheskiy Slovar*, edited by S.M. Prozorov. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1999 [In Russian].
- Добаев, И.П., Бережной, С.Е., Крайнюченко, П.В. Ислам в современных республиках Северного Кавказа. – Ростов-на-Дону: СКНЦ, 2002. – 165 с.
- Dobaev, I.P., S.E. Berezhnoi, and P.V. Krainiuchenko. *Islam v sovremennikh republikakh Severnogo Kavkaza*. Rostov-na-Donu: SKNTs, 2002 [In Russian].
- Кривицкий, Е.В. Религиозный фактор в этнополитической ситуации на Северном Кавказе // Религия и политика в современной России. – М., 1997.
- Krivitskii, E. V. "Religiozniy faktor v etnopoliticheskoi situatsii na Severnom Kavkaze." In *Religia i Politika v Sovremennoi Rossii*. Moscow, 1997 [In Russian].
- Макаров, Д. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. – М.: Центр стратегических и политических исследований, 2000.
- Makarov, Dmitry. *Ofitsial'niy i Neofitsial'niy Islam v Dagestane*. Moscow: Tsentr Strategicheskikh i politicheskikh issledovaniy, 2000 [In Russian].
- Малашенко, А.В. Исламское возрождение в современной России. – М.: Карнеги Центр, 1998.
- Malashenko, Aleksei. *Islamskoe Vozrozhdenie v Sovremennoi Rossii*. Moscow: Moscow Carnegie Center, March 1998 [In Russian].
- Мантаев, А.А. Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане. Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук. – М.: Московский государственный университет, 2002.
- Mantaev, Abuzagir, A. *Vakhhabizm i Politicheskaya Situatsiya v Dagestane*. Moscow: Moscow State University, 2002 [In Russian].
- Ярлыкапов, А.А. Кредо ваххабита // Евразия: люди и мифы. – М.: Наталис, 2003. – С. 578–601.
- Yarlykapov, Akhmet. "Kredo Wahhabita." In *Evraziya: Lyudi i Mify*, 589–590. Moscow: Natalis, 2003 [In Russian].
- al-Shishani, Murad B. *The Rise and Fall of Arab Fighters in Chechnya*. Washington DC: Jamestown Foundation, 2006.
- Bakke, Kristin M. "Help Wanted? The Mixed Record of Foreign Fighters in Domestic Insurgencies." *International Security* 38, no. 4 (Spring 2014): 150–187.
- Bobrovnikov, Vladimir. "Mythologizing Sharia Courts in the Post-Soviet North Caucasus." *ISM Newsletter* 5, no.1 (June 2000): 25.
- Byman, Daniel. *Road Warriors: Foreign Fighters in Armies of Jihad*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Carter, Joseph A., Peter R. Neumann, and Shiraz Maher. *#Greenbirds: Measuring Importance and Influence in Syrian Foreign Fighter Networks*. London: International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, 2014.
- Hegghammer, Thomas. "Should I Stay or Should I Go? Explaining Variation in Western Jihadists' Choice Between Domestic and Foreign Fighting." *American Political Science Review* 107, no. 1 (February 2013): 56–57.
- Hegghammer, Thomas. "The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad." *International Security* 35, no. 3 (Winter 2010/2011): 53–94.
- Makarov, Dmitry, and Rafik Mukhametshin. "Official and Un-official Islam." In *Islam In Post-Soviet Russia: Public and Private Faces*, edited by Hilary Pilkington, and Galina Yemelianova. London: Routledge, 2003.
- Malashenko, Aleksei. "The Glitter and Poverty of Chechen Islam." In *The Security of the Caspian Sea Region*, edited by Gennady Chufurin, 295–310. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Malet, David. "Foreign Fighter Mobilization and Persistence in a Global Context." *Terrorism and Political Violence* 27, no. 3 (2015): 454–473.
- Moore, Cerwyn, and Paul Tumelty. "Foreign Fighters and the Case of Chechnya: A Critical Assessment." *Studies in Conflict and Terrorism* 31, no. 5 (May 2008): 412–433.
- Moore, Cerwyn. "Foreign Bodies: Transnational Activism, the Insurgency in the North Caucasus and 'Beyond.'" *Terrorism and Political Violence* 27, no. 3 (May 2017, 2015): 395–415.
- Murphy, Paul. *The Wolves of Islam*. Washington D.C: Potomac Books, 2004.

Neumann, Peter R., and Brooke Rogers. *Recruitment and Mobilisation for the Islamist Militant Movement in Europe*. London: International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence, 2007.

Nokhcho, M. B., and Glen E. Howard. "Chechnya's Abu Walid And The Saudi Dilemma." *Terrorism Monitor* Volume 2, no. 1 (5 May 2005). <https://jamestown.org/program/chechnyas-abu-walid-and-the-saudi-dilemma/>

Ratelle, Jean-François. "North Caucasian Foreign Fighters in Syria and Iraq: Assessing the Threat of Returnees to the Russian Federation." *Caucasus Survey* 4, no. 3 (October 4, 2016): 218–238.

Rich, Ben, and Dara Conduit. "The Impact of Jihadist Foreign Fighters on Indigenous Secular-Nationalist Causes: Contrasting Chechnya and Syria." *Studies in Conflict and Terrorism* 38, no.2 (2015): 113–131.

Rotar, Igor. "Under the Green Banner: Islamic Radicals in Russia and the Former Soviet Union." *Religion, State and Society* 30, no. 2 (2002): 89–153.

Sagramoso, Domitilla, and Akhmet Yarlykapov. "What Drove Young Dagestani Muslims to Join ISIS? A Study Based on Social Movement Theory and Collective Framing." *Perspectives on Terrorism* 14, no.2 (April 2020): 42–56.

Sagramoso, Domitilla, and Galina Yemelianova. "Islam and Ethno-Nationalism in the North-Western Caucasus." In *Radical Islam in the Former Soviet Union*, edited by Galina Yemelianova, 125–130. London: Routledge, 2009.

Sagramoso, Domitilla. "The Radicalisation of Islamic Salafi Jamaats in the North Caucasus: Moving Closer to the Global Jihadist Movement?" *Europe-Asia Studies* 64, no. 3 (May 2012): 561–595.

Sagramoso, Domitilla. "Violence and Conflict in the Russian North Caucasus." *International Affairs* 83, no. 4 (July 2007): 699–703.

Schaefer, Robert W. *The Insurgency in Chechnya and the North Caucasus: From Gazavat to Jihad*. Oxford: Prager, 2011.

Vidino, Lorenzo. "The Arab Foreign Fighters and the Sacralization of the Chechen Conflict." *Al Nakhlah* (Spring 2006): 1–11.

Wilhelmsen, Julie. "Between a Rock and a Hard Place: The Islamisation of the Chechen Separatist Movement." *Europe-Asia Studies* 57, no. 1 (2005): 35–59.

Williams, Brian. G. "Al Qaeda, Transnational Jihadis, and the Chechen Resistance: Assessing the Role of Chechnya in the War on Terror." Paper presented at CESS Conference, Harvard University, October 2003.

Yarlykapov, Akhmet. "Islam and Muslim Youth of the North Caucasus." In *Islam and Muslim Youth in Central Asia and the Caucasus*. 2018a. https://www.researchgate.net/publication/326977809_Akhmet_A_Yarlykapov_Islam_and_Muslim_Youth_of_the_North_Caucasus_In_Islam_and_Muslim_Youth_in_Central_Asia_and_the_Caucasus_Baku_2018_P158-189.

Yarlykapov, Akhmet. "Islamic State Propaganda in the North Caucasus." In *Hybrid Conflicts and Information Warfare: New Labels, Old Politics*, edited by Ofer Fridman, Vitaly Kabernikm, and James C. Pearce. Lynne Rienner Publishers, 2018b. https://www.researchgate.net/publication/331181258_Akhmet_Yarlykapov_Islamic_State_Propaganda_in_the_North_Caucasus_In_Hybrid_Conflicts_and_Information_Warfare_New_Labels_Old_Politics_Edited_by_Ofer_Fridman_Vitaly_Kabernik_James_C_Pearce_Lynne_Rienner.

Youngman, Mark, and Cerwyn Moore. "Russian-speaking fighters in Syria, Iraq and at Home: Consequences and Context." CREST, November 2017. <https://researchportal.port.ac.uk/en/publications/russian-speaking-fighters-in-syria-iraq-and-at-home-consequences->

Authors

Domitilla Sagramoso,

PhD, Senior Lecturer in Security and Development, King's College London.

Strand Campus, Strand, London, WC2R 2LS.

e-mail: domitilla.sagramoso@kcl.ac.uk

Akhmet Yarlykapov,

PhD, Senior Research Fellow, Institute for International Studies, MGIMO University.

Vernadsky Ave. 76, Moscow, 119454.

e-mail: itbal@mail.ru

Additional information

Received: September 15, 2021. Revised: November 15, 2021. Accepted: December 6, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the authors.

For citation

Sagramoso, Domitilla, and Akhmet Yarlykapov. "The Impact of Foreign Salafi-Jihadists on Islamic Developments in Chechnya and Dagestan."

Journal of International Analytics 12, no. 4 (2021): 28–49.

<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-28-49>

Влияние иностранных салафитов-джихадистов на развитие ислама в Чечне и Дагестане

АННОТАЦИЯ

Авторы статьи пересматривают роль иностранных боевиков в чеченских войнах и в развитии ислама в Чечне и Дагестане в 1990–2010-х гг. В статье оспаривается преобладающая в литературе точка зрения о том, что иностранные джихадисты несли главную ответственность за политическую исламизацию. Напротив, в статье утверждается, что исламистские тенденции и салафитские круги существовали на Северном Кавказе еще до начала Первой чеченской войны. В статье также утверждается, что местные салафитские джамааты в сочетании с иностранными боевиками-джихадистами обеспечили мобилизационные структуры и идеологическое обрамление для радикализации северокавказского подполья. Исследуя салафитско-джихадистский дискурс как иностранных, так и местных салафитов, действовавших в Чечне и Дагестане в 1990-х и 2000-х гг., авторы статьи показали, как иностранные салафиты влияли и помогали формировать идеологические рамки местных салафитских политиков и джихадистских групп. В заключительном разделе статьи рассматриваются события последнего десятилетия, в частности, развитие событий после появления ИГИЛ в Сирии и Ираке. В этом контексте авторы статьи делают попытку объяснить, почему многие молодые мусульмане в Дагестане стали иностранными боевиками и отправились в Сирию и Ирак, чтобы сражаться за Исламское государство. В статье делается вывод, что салафитские проекты, хотя и не были коренными в регионе, процветали в результате взаимодействия между местными салафитами и иностранными джихадистскими бойцами и вербовщиками.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

иностранные боевики, салафитский джихадизм, Чечня, Дагестан, ИГИЛ, ислам, Северный Кавказ

Сведения об авторах

Домитилла Саграмосо,

доктор философии, старший преподаватель по безопасности и развитию,
Королевский колледж Лондона.

Кампус Стрэнд, Стрэнд, Лондон, WC2R 2LS.

e-mail: domitilla.sagramoso@kcl.ac.uk

Ахмет Ярлыкапов,

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник,
Институт международных исследований, МГИМО-Университет.

Проспект Вернадского 76, Москва, 119454.

e-mail: itbal@mail.ru

Дополнительная информация

Поступила в редакцию: 15 октября 2021.

Переработана: 15 ноября 2021.

Принята к публикации: 6 декабря 2021.

Конфликт интересов

Авторы статьи заявляют об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Цитирование

Саграмосо, Д., Ярлыкапов А.А. Влияние иностранных салафитов-джихадистов на развитие ислама в Чечне и Дагестане // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 28–49.

<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-28-49>

The Challenge of Taliban Ideology for International Politics: Religious Competition, Counterterrorism, and the Search for Legitimacy

Robert D. Crews, Stanford University, Stanford, the U.S.

Correspondence: rcrews@stanford.edu

ABSTRACT

This paper examines the Taliban vision of an Islamic polity posing a challenge to neighboring Central and South Asian states as well as more distant ones in Eurasia and the Middle East. As a potential magnet for militants across these regions, Taliban Islam represents an alternative to forms of piety and legal practice in states that have significant Muslim populations and where each government claims some degree of religious legitimation and control over Islamic authority and interpretation.

Author claims the Taliban ideology poses a dilemma to regional actors, too, in that it makes all parties who might cooperate with the movement vulnerable to criticism based on human rights discourse. At the same time, the presence of the Islamic State – Khorasan Province (ISKP) has permitted the movement the opportunity to seek to reframe its international standing and its relationship to violence. The Taliban have adapted their critique of ISKP to the claim that they share a counterterrorism mission with other governments, an assertion that allows the movement and its partners to deflect criticism from various quarters and normalize relations with other states. Author concludes that, seeking international support, the Taliban have adapted their ideological claims to position the movement simultaneously as a competitor to other visions of militant jihadist politics and as a counterterrorist force laying the groundwork for the legitimation of their place in a rapidly evolving global order.

KEYWORDS:

Taliban, Islamic State, Afghanistan, counterterrorism, sectarianism, militancy

The Taliban's¹ seizure of power in Kabul in August 2021 marked a stunning watershed in post-Cold War politics. At the same time, the capture by a *jihadist* insurgency of a state that enjoyed nearly two decades of support from most of the wealthiest nations on the planet was a wholly unique phenomenon in the history of Islamist militancy. Viewed from the longer perspective of Islamic history, this was an extraordinary achievement on the part of a movement that adapted clerical leadership and military prowess to the task of wearing down a global superpower and then seizing control of its client state.

The re-appearance in 2021 of a political force animated by such a radical religious ideology presents difficulties for conventional analyses of global politics. Scholars in the humanities and social sciences have in different ways tracked the "resurgence" of religion in public life across the globe since the 1970s. Yet the category of religion still poses problems for most models of geopolitics.² The appearance of al-Qaeda³ and the demonstration of its potency on September 11, 2001, and its later evolution and splintering, in the context of the American occupation of Iraq, into a group that would form the "Islamic State" (or "Daesh," as its critics refer to it)⁴ in 2014 alerted scholars to the appeal of transnational Islamist networks that challenged national sovereignty. In recent years, the proliferation of Islamic State "franchises" across sub-Saharan Africa, the Philippines, Afghanistan, and elsewhere has highlighted the persistence of numerous *jihadist* movements in the face of a global campaign of repressive counterterrorist operations, much of it coordinated and financed by Washington. Scholarship on militant political movements claiming to pursue Islamic principles tends to view them through this security lens, effectively treating them as barbarians at the gates of the international order and global modernity.⁵

The case of the Taliban, a movement whose religious ideology is paramount in guiding its actions, suggests other interpretive possibilities. Research on this group has mostly focused on its origins, its social composition, its internal factional politics, and the evolution of its governing practices and organizational structures, though some scholars have also examined Taliban aesthetics, legal reasoning, and propaganda.⁶ Yet, particularly in light of its aggressive diplomatic activities – and clear triumphs on the diplomatic stage – of the past five years or so, it is also crucial to consider the Taliban and their religious outlook as factors capable of reshaping the international politics of the surrounding regions. The Taliban are not exactly a monolith, but at key moments, particularly when faced with challenges, they have managed to close ranks to maintain a united front. Moreover, the Taliban have proved adaptive in many respects, while holding onto core doctrinal issues from the 1990s to the present.

The Taliban have proved to be particularly dynamic and flexible in the international arena. As an insurgent movement, the Taliban successfully capitalized on disaffection among social groups whom the U.S.-led coalition and Afghan government had alienated over many years. But in transitioning to a force that claims the identity and

1 The Taliban is a terrorist organization prohibited in the Russian Federation.

2 Snyder 2011.

3 al-Qaeda is a terrorist organization prohibited in the Russian Federation.

4 ISIS is a terrorist organization prohibited in the Russian Federation.

5 For example, Byman 2021. For an important critique of the uses of "radical Islam," see Kazmi 2021.

6 Rashid 2000; Crews, Tarzi 2008; Schetter, Klusmann 2011; Ruttig 2012; Hartung 2016; Giustozzi 2019.

trappings of a would-be state, Taliban management of a series of diplomatic measures was crucial. The February 2020 Doha Agreement with the Trump administration and their application of Pakistani logistical support over the first half of 2021 were essential in deflating the capacity of the government of A. Ghani to resist their advance. Significantly, though, the Taliban leadership has downplayed these factors. Factional politics within the movement may play a role here. Yet the consensus voiced to an external audience especially is that their stunning return to power represented the inevitable and righteous victory of their vision of a pure Islamic order achieved by the self-sacrificing pursuit of *jihad* and steadfast adherence to Islamic law.

For the Taliban, religious convictions are the key to how they think about regional dynamics. Informed by a renewed confidence in the rectitude of their religious ideology, the Taliban approach to geopolitics merits closer scrutiny as a guide to how they seek to reshape international politics. A consideration of how various states have responded to interactions with the Taliban also offers important clues about how malleable and multi-valiant the concepts of “terrorism” and “counterterrorism” are in contemporary global politics. Moreover, the Taliban case offers a crucial illustration of the vital and integral role that a militant religious movement can play in a global political system marked by increasingly heterogeneous ideological formations.¹ Their claim to represent a model Islamic polity now poses a critical challenge to neighboring Central Asian and South Asian states as well as more distant ones in Eurasia and the Middle East in two fundamental ways.

First, the Taliban system presents an alternative in a wider region where all states have significant Muslim populations and where each government claims some degree of religious legitimation and control over Islamic interpretation. Theirs is a distinctive theological and military order improvised against the backdrop of some forty years of *jihad* and a unique framing of Islamic jurisprudence. They insist on the superiority of their approach toward a core set of contested interpretive issues. They have left a distinctive mark on debates about clerical rule, gender politics, violence against civilians, and elections, to name just the most prominent questions.

Still, the Taliban represent outliers in the *ummah*, the global community of Muslims. They do not necessarily pose a threat to mainstream interpretations of Islam, but their recent geopolitical victory could change minds. It is difficult to forecast how the disaffected and marginalized, particularly among the wider region’s crucial age cohort of young men, will respond to the movement’s combination of geopolitical success and theological certitude. The risks will not be lost on the interior ministries of all states still dealing with citizens who joined the Islamic State. For example, A. Yarlykapov has estimated that between 2,000 and 7,000 young men from the Russian North Caucasus (as well as from southern Russian towns and even from Moscow and St. Petersburg) traveled in 2014 and after to fight on behalf of the Islamic State.² The prospect of a Taliban-ruled Afghanistan becoming a focal point of global *jihadist* ambitions, much like the Islamic State in the mid-2010s, is not out of the question. Of course, the Taliban tolerated various

¹ See Mitchell 2002.

² Ярлыкапов 2016, 117.

militant groups on their territory during the first period of the emirate (1996–2001). Despite repeated pledges that they would not permit attacks on other states from their territory, various militant organizations, including al-Qaeda, have retained a presence in Afghanistan.

Most Afghans, not to mention Muslims elsewhere, reject the legitimacy of the religious views of the Taliban. However, their geopolitical success and the fact that they assert an unconventional mode of justification for their actions could attract interest elsewhere. Afghanistan's immediate neighbors, especially Pakistan, Iran, and China, along with more distant but influential powers such as Russia, Turkey, and Qatar, have shared an interest in seeing the U.S. exit the region. These same states now also confront a dilemma in common: competition with the Taliban on a host of issues related to Islamic religious authority and interpretation.

Second, the unique religious identity of the Taliban poses a dilemma for regional and extra-regional states in that the Taliban approach to Islamic law, and the status of women and girls, in particular, has always placed them at odds with human rights organizations as well as with numerous other Islamic movements and organizations. Their religious commitments have made involvement with the Taliban a potential liability for any parties seeking relations with them. As the claimants to a state largely funded by foreign donors, the Taliban face enormous difficulties in securing resources from countries and institutions wary of underwriting human rights abuses and the exclusion of women and girls from education, employment, and health care. In stressing justice, sacrifice, and purity through martyrdom and the rigid application of punishments they claim are rooted in foundational Islamic texts, the doctrinal intransigence of the movement has proved to be an asset in the struggle for power in Afghanistan – but a clear impediment to foreign cooperation and the funding of the Taliban regime.

In establishing relations with Beijing, Moscow, Doha, and a lengthy list of regional capitals, in soliciting donations and other kinds of support from the Gulf and elsewhere, as well as in adapting new media to their communication strategies, the Taliban draw upon global networks and political concepts. Since August, they have framed their role in the world as that of a potential partner in the politics of “counterterrorism.” In this context, resorting to this political vocabulary serves as a means both to advance their monopoly on power within the country against *jihadist* rivals and to cement relationships with foreign states outside of the established framework of human rights discourse. With the re-establishment of their rule over Afghanistan, the religion of the Taliban, now framed at once as pious orthodoxy and counterterrorist ideology is thus likely to play a central role beyond Afghanistan's borders and unsettle a highly interconnected regional environment. It will largely determine how regional actors, states, and radical groups alike, interact with them – and either sustain or undermine their capacity to rule.

The Geopolitics of the Emirate

Much commentary has concentrated on the geopolitical consequences of the re-establishment of the “Islamic Emirate of Afghanistan” (as the Taliban identify their state). By most accounts, the Taliban have delivered a strategic victory for Pakistan and major

losses for the U.S. and to a lesser extent, India. As important as this lens is, there are other forces at play. Multiple actors, from nation-states to militant groups and international organizations, are mobilizing in various ways to fill the void left by the collapse of the U.S.-backed Ghani government. Having managed to keep their own internal differences in check, the Taliban have asserted their control over Afghan territory. But they have not yet established institutions of governance. Nor have they forged anything like a national consensus about their legitimacy. While their foes from the 1990s have largely fled the country, they face a range of domestic critics, opponents, and rivals, the regional affiliate of the Islamic State – Islamic State Khorasan Province (ISKP) – among them.¹

The return to power of the Taliban has underscored their role as a major player in modern global politics, even if their brutal mode of domestic rule commonly invites comparisons to “medieval” times. What remains to be appreciated about the movement is its capacity to wield its ideology to have a direct impact on international affairs. The Taliban were never the isolated movement that its favored symbols and language celebrating the early history of Islam would suggest. Its association in September 2001 with the global threat of al-Qaeda spelled the end of its regime.

But in 2021 the context has shifted. Al-Qaeda remains one among many actors present in the Afghan *jihadist* landscape. Yet the Taliban are in a much stronger position than twenty years ago, and Afghanistan is enmeshed in all kinds of regional relationships. Questions about refugees, drugs, electricity, transportation infrastructure, water, trade, and other matters will not end simply because the Taliban have raised their white flag over Kabul. While they claim that their political ambitions are limited to Afghan territory, their religious identity – and its grounding in *jihad* and a commitment to divine sovereignty and Islamic law – as well as their interest in competing with rival visions of Islamist militancy suggest that the re-imposition of Taliban rule will have effects that transcend the Afghan nation-state.

Meanwhile, regional powers have sought to engage the Taliban, effectively treating them as the legitimate government of Afghanistan. In contrast to the 1990s, when Pakistan, Saudi Arabia, and the United Arab Emirates formally recognized the “Islamic Emirate of Afghanistan,” Afghanistan’s neighbors and potential partners have been more cautious in the first weeks immediately following the Taliban’s seizure of power. Yet, while stopping short of diplomatic recognition for now, several states have taken key initial steps toward normalizing their status in the international community, principally by conducting face-to-face meetings with them in Doha as well as in Kabul.

Varied motives have animated contact with the Taliban. For neighboring states such as Uzbekistan and Turkmenistan, the prospect of some future economic advantages to be gained from mining, pipelines, or transit trade has been paramount. Anxiety about border issues, especially about the movement of migrants and drugs, has been a central concern, particularly for Iran. For states such as Pakistan, Qatar, and Russia, the acquisition of strategic influence has been another incentive for diplomatic engagement. Finally, in neighboring and regional capitals, officials have largely shared the view that the further destabilization of Afghanistan would not stop at its borders. To be sure, Afghanistan’s

1 Tarzi 2018; Giustozzi 2018.

neighbors have at times benefitted from instability within Afghanistan. But under these circumstances, uncertainty persists about the extent to which civil war or other forms of violence might outlive their usefulness.¹

Despite their ideological unwillingness to adapt to the human rights language of foreign donors and NGOs, are the Taliban a lesser evil – even a potential ally against a more dangerous enemy? Numerous powers in the region have answered in the affirmative. Given the presence of ISKP in Afghanistan, the Taliban and their interlocutors have managed to make counterterrorism the basis of engagement. Ironically, a movement that lost power because of its association with the terrorist organization al-Qaeda following the attacks of September 11, 2001 succeeded in positioning themselves just days after seizing control of the Afghan capital in August 2021 as a bulwark against ISKP terrorism, even going so far as to establish contact with U.S. authorities to assist them in securing evacuations from Hamid Karzai International airport. Against the foil of ISKP militants who murdered Afghan civilians and U.S. forces alike at the airport, the Taliban maneuvered to cast themselves as part of a broader international coalition of nations waging a struggle against the Islamic State and its regional franchises, a partner in the global project of counterterrorism. No longer reduced to a “medieval” throwback whose primary activities as rulers was to stone, shoot, and hang those who had supposedly violated Islamic legal norms, the Taliban now appeared in communiqués issued by various foreign ministries as a movement whose militancy and doctrinal rigidity could prove an asset in the struggle against the likes of Islamic State or even of the Turkestan Islamic Party (in the case of China). For their part, the Taliban have publicized their zeal in combating the Islamic State for domestic and international audiences alike. While dismissing their rival as little more than a “simple headache” and downplaying the threat Daesh poses, they have waged a steady media campaign announcing arrests and celebrating the killing of Daesh members. And like Afghan governments before them, they have claimed that enemy fighters have defected to the Taliban side, thus declaring ideological victory.²

Though an unpersuasive rebranding for domestic Afghan critics, this new posture offered a productive path toward diplomatic normalization, if not yet recognition. Appeals to the shared language of counterterrorism suggested a framing of relations that trumped human rights discourse, thereby creating an opening for engagement – even with the U.S., with whom the Taliban held talks in Doha on October 10 and 11. U.S. officials noted a focus on “security and terrorism concerns and safe passage for U.S. citizens, other foreign nationals and our Afghan partners, as well as on human rights, including the meaningful participation of women and girls in all aspects of Afghan society.” A German delegation that met with the Taliban issued a nearly identical statement (with a slightly different ordering of the various subjects discussed).³

1 Harpviken, Tadjbakhsh 2016; Nader et al. 2014.

2 Mina Lami and Paul Brown, “تسوين زابل لط یارب ‘داس رس دورد’ کی امنیت ش عاد (ISIS is not just a “Simple Trouble” for the Taliban),” BBC Persian, October 7, 2021, accessed November 10, 2021, <https://www.bbc.com/persian/afghanistan-59174841>.

3 “U.S. Delegation Meeting with Senior Taliban Representatives in Doha,” U.S. Department of State, accessed October 14, 2021, <https://www.state.gov/u-s-delegation-meeting-with-senior-taliban-representatives-in-doha/>.

The Taliban and the Jihadist Marketplace

In 2006, Vali Nasr pointed to a “Shia revival” in the wake of the American interventions in Afghanistan and Iraq, highlighting the renewed vitality of the Sunni-Shi’i sectarian conflict in the Middle East.¹ However, what has unfolded in Afghanistan suggests the emergence of yet another alternative scenario with regional implications. The Taliban insurgency and ISKP alike have targeted Shi’i, primarily Hazara, civilian communities in Afghanistan in a series of brutal attacks, a pattern that the Taliban expanded since 2011 and that ISKP has pursued as their signature target in Afghanistan.² Since August 2021, the Taliban have singled out Hazaras and have expelled them from lands in several districts. Meanwhile, ISKP claimed responsibility for a mosque bombing on October 8, 2021 in Kunduz that killed at least 46 Shi’i Hazara worshippers and injured dozens more. A week later, the group bombed a Shi’i mosque in Kandahar, claiming more than 60 lives and injuring dozens more.

ISKP has used attacks on Afghan Shia as a form of propaganda aimed at discrediting both the Ghani government (and its backers) and now the Taliban claim to rule. It has provided an outlet for Afghan and transnational *jihadists*, mostly from Pakistan, who are inclined toward a more radical and sectarian conception of *jihad* than they can find among the ranks of the Taliban. Indeed the latter have made the accommodation of Afghan Shia a calling card of their propaganda in recent months, claiming to have Hazaras among local Taliban leadership. With some exceptions, the Taliban tolerated the Shi’i commemoration of the martyrdom of Imam Husayn in Kabul and other cities on Ashura, which fell on August 19. Nonetheless, there is little expectation that the Taliban will allow Afghan Shia anything but a subordinate role in their vision of an authentic Islamic order. Indeed, Hazaras fear genocide at the hands of the Taliban and ISKP. Yet this sectarian violence is not reciprocal or cyclical. Sectarianism in Afghan politics is a one-sided affair. And yet, outside of radical circles, calls for anti-Shi’i sectarian politics have been mostly unsuccessful as a strategy of mass mobilization.

What stands out instead in Afghanistan is the intensification of competition among multiple Sunni groups. Importantly, this field of contestation is not limited to Afghan territory. In key respects, the distinction observers have made between a globally oriented Islamic State and nationally focused Taliban is overdrawn. To be sure, the Taliban have adapted their messaging for different audiences.³ While signaling their nationalist credentials to Afghan audiences, they have also been careful to try to appeal to supporters in Pakistan and the Gulf. Yet, since their appearance in the early 1990s, the Taliban have recognized that they operate in a kind of “marketplace” populated by multiple radical groups with competing ideas and trajectories.⁴

Just as the Taliban have long sought the Afghan seat at the United Nations in New York, they have craved legitimation in the eyes of Muslims elsewhere as the militant embodiment of purely Islamic principles. “The religious prestige of the Taliban made

1 Nasr 2006.

2 Ibrahimi 2017.

3 Crews 2012.

4 Green 2015.

the Muslim nation stand behind it," claimed an article on the Taliban website in 2015.¹ The same piece praised the movement as an example for Muslims everywhere.

Clinging onto shari'a during both hard and easy times, and building an Islamic government on this foundation, while ignoring all non-Islamic doctrines and rejecting any state law that opposed shari'a, these were the distinctive features that made the Taliban a pure Islamic symbol in the eyes of Muslims worldwide. It became a model for Islamic awakening, free from all influence of the contemporary infidel powers, an Islamic military and political blueprint of activism for all aspiring nations.²

Highlighting the framework of competition in which the Taliban leaders saw themselves, the same article asserted that they "have learned from the failed misadventures of contemporary Islamic movements and parties throughout the Islamic world," adding, "until and, unless the reign of power is shifted to the hands of righteous people and governments founded on Islam, there can be no positive change."³ Responding to criticism of their entanglement with al-Qaeda, the Taliban countered in a magazine article of 2008 that their relations with others were based solely on their "constitution and its regulations that are drawn from the two sources of Islam, i.e. the Qur'an and the sunna [the exemplary acts and deeds of the Prophet Muhammad]."⁴

Upon taking in power in August, the Taliban received attention from a number of militant groups who showered praise upon the group for bringing about what the leader of Islamic Hamas called the "demise of the U.S. occupation." In addition to Hamas, the head of Hezbollah Sayyed Hassan Nasrallah lauded the Taliban's role in the American defeat. In Syria, an al-Qaeda affiliate, Hayat Tahrir al-Sham, also made an announcement applauding their victory. Meanwhile, a host of prominent Pakistani militant groups expressed their enthusiasm as well. While numerous mosques erected the Taliban flag in celebration, Jaish-e Mohammad, Sipah-e Sahaba Pakistan, and Lashkar-e-Jhangvi all weighed in on the Taliban victory as a boost for global *jihad*. The head of Jaish-e Mohammad cited it as inspiration for *jihadists* "the world over to continue their struggle for Islam."⁵ After the Taliban released the deputy chief of Tehrik-i-Taliban Pakistan (TTP) from prison in Kabul, F. Muhammad called for introducing the same political system in Pakistan. The head of the TTP, an insurgent group that has challenged the control of the Pakistani state since 2007 along the border shared with Afghanistan, even renewed his oath of allegiance to the Afghan Taliban, calling their success a "historic and blessed victory" for the "entire Muslim ummah."⁶

The Taliban are not known to send recruiters abroad or to actively use the internet to try to attract individual devotees from beyond Afghanistan and Pakistan in a way that resembles, for instance, the recruiting tactics of the Islamic State. Instead, several militant groups have found their way to Afghan territory and have successfully appealed to ideological affinities with the Taliban. While different from the Pan-Islamic vision

1 Strick Van Linschoten, Kuehn 2018, 490.

2 Ibid.

3 Ibid., 491.

4 Ibid., 261.

5 Zeina Karam, "Taliban Success in Afghanistan Seen as Boost for Extremists," AP News, August 27, 2021, accessed October 14, 2021, <https://apnews.com/article/middle-east-africa-afghanistan-taliban-islamic-state-group-8b54562a8676906d497952c9e3f0cfda>.

6 Thomas Joscelyn, "Pakistani Taliban's Emir Renews Allegiance to Afghan Taliban," Long War Journal, August 19, 2021, accessed October 14, 2021, <https://www.longwarjournal.org/archives/2021/08/pakistani-talibans-emir-renews-allegiance-to-afghan-taliban.php>.

articulated by the likes of the Islamic State, gestures toward *jihadist* solidarity appear to have convinced the Taliban to permit some of these groups on territory under their control, even as they have consistently disavowed groups such as al-Qaeda and denied continued cooperation since the early 2000s.¹ Still, the prospect of militants finding refuge in Taliban-controlled Afghanistan and then returning to their home countries now poses a dilemma for states across Central and South Asia, Eurasia, and the Middle East.²

Pakistan faces the greatest risk. It shares with Afghanistan a porous 2,600-kilometer border inhabited on both sides by Pashtun communities with a long history of dense familial, commercial, and cultural ties. While Pakistani state support for militant groups has aimed at gaining advantage in India and Afghanistan, emboldening the Taliban in Afghanistan has not been without domestic consequences. Islamabad must contend with Pakistani allies of the Afghan Taliban as well as with others who might find inspiration in the successes of the movement. Their victory in Kabul has demonstrated the potential of such a *jihadist* movement, illustrating the potency of guerrilla fighters committed to martyrdom and, as they understand it, the end of oppression and injustice. In contrast to the Islamic State, the Taliban may not succeed in constructing the model of a *jihadist* utopia that enjoys broad appeal across national lines. But given the circulation across the Afghanistan–Pakistan borderlands of religious figures and ideas – including that of the virtuous and self-sacrificing talib (religious student), this space may produce a different scenario.³

Despite the potential for the Afghan Taliban to inspire insurgents hostile to the Pakistani state, Islamabad has portrayed engagement with the Taliban as a counterterrorism strategy. The Pakistani ambassador to Kabul, Mansoor Ahmad Khan, remarked in an interview published on October 10, “[W]e believe that now this engagement has to continue between the Taliban government and the international community in order to ensure that the Afghan state is not isolated. If Afghanistan is isolated, it will not be good for Afghanistan itself, nor will it be good for international peace and stability, because there has been a threat of so many terrorist and militant groups in Afghanistan.” While acknowledging “inclusivity, human rights, women’s rights, rule of law” as subjects of importance to the international community to be discussed with “the Afghan government,” he also implied that Pakistan shared a special understanding of the “different perspectives” to which the Taliban adhered, adding “most of the people here in Afghanistan, even those who were associated with the previous Afghan regime, have preferred to look to Pakistan [since the Taliban takeover]. That is an indication of the cultural and religious connectivity between the two countries.”⁴

Similarly, M. Yusuf, National Security Adviser to the Pakistani Prime Minister, argued in Foreign Affairs that the only alternative to engaging with “the new government” was the “spread of refugees, drugs, weapons, and transnational terrorism from

1 Hartung 2016.

2 Ярлыкапов 2016.

3 Caron 2012.

4 Lynne O'Donnell, “Pakistan’s Ambassador to Kabul: ‘Engagement Has to Continue’ With Taliban Government,” Foreign Policy, October 11, 2021, accessed October 14, 2021, <https://foreignpolicy.com/2021/10/11/taliban-afghanistan-pakistan-relations-peace-security-economy-ambassador-interview/>.

a destabilized Afghanistan.” Asserting that Pakistan had been, after Afghanistan, the primary victim of the war in the region, Yusuf argued that India, Pakistan’s rival, had used Afghan territory – and the support of the Ghani government – to launch terrorist attacks on Pakistan. He charged India with maintaining “as many as 66 training camps in Afghanistan for groups such as the Pakistani Taliban and other militant organizations active in our western province of Baluchistan.” “With Indian support,” Yusuf claimed, “these groups conducted targeted killings across Pakistan and high-profile attacks on Pakistan’s largest stock exchange, a major university, and a luxury hotel in the port city of Gwadar, among many others.” And while contending that “Pakistan wants a state that is inclusive, respects the rights of all Afghans, and ensures that Afghan soil is not used for terrorism against any country,” he pushed for an appreciation of the Taliban as a bulwark against the “Pakistani Taliban, the Islamic State, and other anti-Pakistani groups in Afghanistan [who] cannot be allowed to harm Pakistan.”¹

Yet, looking beyond Pakistan, which has invested most deeply in a symbiotic relationship with the Taliban, the assertion of a shared framework of counterterrorism has not paved the way for completely smooth relations with the Taliban, even for those whose religious values are not completely at odds with the movement. Qatar seems to have been one of the first states to acknowledge this predicament. On the one hand, the Qatar Foreign Minister Mohammed bin Abdulrahman Al Thani was the first foreign official of his rank to meet the new government.² Qatar played a central role in receiving evacuees from Afghanistan in August and September. At the same time, it sent technical personnel to re-open the Kabul airport, potentially giving the Taliban a lifeline to broader commercial and other contacts with the world.

At the same time, having hosted representatives of the Taliban even before the formal opening of their office in Doha in 2013, the Qatari leadership simultaneously seemed to be wary of being closely associated with the movement. They had used their role as host of negotiations with the Taliban to elevate Qatar’s international standing as a major power-broker in the region. But they also seemed to recognize the risk of appearing to be complicit in legitimizing their rule in Afghanistan. Qatar expressed disappointment in the formation of a government that did not meet its definition of “inclusive” and critiqued Taliban policies limiting women and girls’ access to education. Speaking to American journalists, Qatari assistant foreign minister L. Rashid al-Khater claimed,

“The message from our side that we’ve been saying, both publicly and privately [to the] Taliban, is that, ‘Qatar is a Muslim majority country. Women are not banned from education. They’re not banned from being part of the workforce.’ And not only in Qatar: You have Malaysia, you have Indonesia, you have all the other Muslim majority countries. They will be just the odd example.”

1 Moeed Yusuf, “How Pakistan Sees Afghanistan: Peace Is Possible Only If the World Engages with the Taliban,” *Foreign Affairs*, October 7, 2021, accessed October 14, 2021, <https://www.foreignaffairs.com/articles/afghanistan/2021-10-07/how-pakistan-sees-afghanistan>.

2 “Qatar Foreign Minister in Afghanistan in First High-Level Visit,” *Aljazeera*, September 12, 2021, accessed October 14, 2021, <https://www.aljazeera.com/news/2021/9/12/qatars-foreign-minister-visits-afghanistans>.

Yet she went on to claim that the Taliban have learned from past experience, and that “[I]nterestingly enough, it seems like the older generation is becoming wiser, somehow. And they express concerns to our people saying that they’re worried about the younger generation not complying with some of the standards.” Referring to objections to Taliban violence and restrictive gender policies as a question of “governance style,” the Qatari official still conceded that “there is no rush for ... recognition now, but ... there is a real need for engagement.”¹ In a measure aimed at deflecting criticism of Qatar for enabling, among other policies, the exclusion of girls and women from secondary and higher education, on October 7 the Qatari ambassador to the U.S. announced that the American University of Afghanistan would be relocated from Kabul to Doha.²

As the Qatari case suggests, states that rest upon some measure of Islamic authority have been reluctant to critique forcefully policies that the Taliban have argued are rooted in Islam. International authorities who have voiced any objections have opted for a strategy of gentle persuasion. On October 13, diplomats from Turkey and Indonesia announced that at a UN meeting on Afghanistan they had discussed planning a visit to Kabul to press for a rethinking of Taliban educational and employment policies for girls and women.³ Sunni religious scholars have been similarly cautious, though on October 12, the grand imam of the prestigious al-Azhar mosque and university, Sheikh Ahmad el-Tayeb, called “for all necessary measures to guarantee girls and young women their Islamically protected rights to education and dignity.”⁴

The Taliban as an “Integral Part” of Afghan Society?

Russia’s navigation of the religious identity of the Taliban represents a revealing case study of these dynamics. As E. Stepanova has shown, from 2015 Moscow played a prominent role in promoting and facilitating international negotiations with the Taliban and between them and various Afghan elites⁵. And while retaining its designation of the Taliban as a terrorist organization banned within the Russian Federation, the Russian government maintained its embassy in Kabul after the Taliban takeover and has engaged intensively with them. Critiquing the Biden administration for its handling of the U.S. withdrawal – and of American policies in Afghanistan more generally, Russian officials argued for a more “realistic” approach to the Taliban. For instance, on September 23rd the Ministry of Foreign Affairs representative M. Zakharova observed that “in twenty years [the West] had not succeeded in inculcating Western values” in Afghanistan.⁶ And while echoing Western governments in citing

1 Amy Mackinnon, and Zinya Salfiti, “Qatari Diplomat: ‘There’s a Serious Need for Engagement’ With the Taliban,” *Foreign Policy*, October 5, 2021, accessed October 14, 2021, <https://foreignpolicy.com/2021/10/05/qatar-diplomat-lolwah-rashid-al-khater/>.

2 “It is with enormous pleasure that I can share the news that the main campuses of AUAF will be relocated to Doha, Qatar. Qatar’s vision is in line with AUAF’s mission: education for better future of the country and the world,” Meshal Hamad AlThani’s Official Twitter account, October 7, 2021, accessed October 14, 2021, https://twitter.com/Amb_AlThani/status/144615717144043111?s=20.

3 Patrick Wintour, “Muslim Foreign Ministers to Make Women’s Rights Plea to Taliban,” *The Guardian*, October 13, 2021, accessed October 14, 2021, <https://www.theguardian.com/world/2021/oct/13/muslim-foreign-ministers-make-women-rights-plea-taliban-afghanistan>.

4 “Al-Azhar Chief Urges Taliban to Let Women Have Access to Education,” *International Quran News Agency*, October 13, 2021, accessed October 14, 2021, <https://iqna.ir/en/news/3476020/al-azhar-chief-urges-taliban-to-let-women-have-access-to-education>.

5 Stepanova 2021.

6 Захарова: Запад использует прежние методы в Афганистане вместо признания своих ошибок // ТАСС. 23 сентября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/politika/12490489> (дата обращения: 14.10.2021).

the importance of “the inclusivity of the government [and] human rights,” a Russian Foreign Ministry summary of a meeting with Taliban authorities held in conjunction with Pakistani and Chinese officials also emphasized “the development of economic and humanitarian ties with the goal to stimulate friendly relations between Afghanistan and foreign states, including neighbors, and the securing of the unity and territorial integrity of the country.” The same communiqué highlighted all parties’ collective expression of support for Taliban efforts against “terrorism and narcotrafficking.”¹

At a press conference on September 25, Foreign Minister S. Lavrov underscored Russia’s interest in working with the Taliban to fight terrorism.

“For us the main priority is the impermissibility of the spread of extremism into neighboring countries and the continuation of terrorist threats on Afghan territory.” He added, “[W]e strongly support the commitment of the Taliban, which they have expressed, to combat IS and other terrorist groups and ensure that this is translated into practical steps.” Moreover, the foreign minister characterized the Taliban as “an integral part of Afghan society,” contrasting them with radical groups in Syria such as Jabhat al-Nusra and Hay’at Tahrir al-Sham. “We will encourage those who took power in Kabul after the flight of foreign forces to behave in a civilized manner [цивилизованно],” Lavrov added.²

Viewed from a longer perspective, Moscow’s approach to the Taliban reflects a significant shift in Russian authorities’ thinking about Islam and the security of its frontiers in Central Asia and the Caucasus. From the mid-1990s, Russian officials were wary of the spread of radicalism from Afghanistan to volatile parts of Central Asia when the Taliban ruled most of the country and anxious about the influence of extremist (often cast as “Wahhabi”) militants in the North Caucasus inspired by radical Sunni movements in the Middle East. Following September 11, 2001, much of the international focus on terrorism tended to concentrate on al-Qaeda and its networks in Afghanistan, Pakistan and, later, the Middle East and East Africa. However, Islamist militants attacked Russian civilian targets on multiple occasions, including the 2002 Dubrovka Theater siege, the 2004 Beslan school raid, the 2004 attacks on Russian aviation and the Moscow metro, the 2009 train bombing, another attack on the Moscow metro in 2010, the 2011 Domodedovo Airport suicide bombing, the 2013 Volgograd attack, the 2015 explosion of a Russian flight from Egypt to St. Petersburg, and the 2017 St. Petersburg metro incident. In addition to conventional counterterrorism measures, the Russian approach entailed the recruitment of Islamic clerical authorities to challenge doctrinal perspectives that they judged to promote radicalism. At the same time, in cultivating domestic Muslim cadres to develop theological and legal perspectives that conformed with the state’s security agenda, Russian officials also encouraged government-backed clerics to represent Russia abroad. Deploying government-backed Muslim scholars as informal diplomats became a key strategy over the course of 2014 and 2015, when the Kremlin sent military forces

1 О встречах в Кабуле спецпредставителей России, Китая и Пакистана по Афганистану // МИД РФ. 21 сентября 2021. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mid.ru/web/guest/foreign_policy/international_safety/conflicts/-/asset_publisher/xlEMTQ3OvzcA/content/id/4864113. (дата обращения: 14.10.2021).

2 Пресс-конференция Министра иностранных дел Российской Федерации С.В.Лаврова по итогам недели высокого уровня 76-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН, Нью-Йорк // МИД РФ. 25 сентября 2021 года. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mid.ru/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/4867149. (дата обращения: 14.10.2021).

to Crimea and Syria and sought the cooperation of Islamic scholars in helping to forge a consensus around the legitimacy of its actions.¹

With the return to power of the Taliban, though, the Russian state has faced some difficulties in mobilizing the Russian Islamic clerical establishment in support of its treatment of the group as “an integral part of Russian society.” In Chechnya, on August 16 R. Kadyrov raised the alarm about the Taliban, whom he castigated as an “American creation [проект],” as a threat to the borders of Central Asia, warning “our brothers” to “prepare for the worst.”² By the end of September, though, R. Kadyrov had shifted to offering conditional support to the movement, explaining that they promised to fight “all terrorist groups.”³ On September 10th, Mufti A. Krganov (of the Ecclesiastical Assembly of the Muslims of Russia/ДЦМР) pointed to the presence of Central Asians among the ranks of the Taliban as a factor that could lead to the “destabilization of the situation.”⁴ Representing the Central Ecclesiastical Administration of the Muslims of the Russian Federation, Mufti T. Tadzhuiddin went further, condemning their policy on girls’ education as “sacrilege [кощунство]” and arguing that the Taliban had misrepresented God’s command.⁵ In a later statement of September 20th, however, A. Krganov shifted to highlight the “catastrophic” effects of American misrule and asked, “who will answer for the numerous victims among the civilian population over the last 20 years?”⁶ Other clerics remained largely silent, perhaps worrying about an association with the Taliban in the often Islamophobic Russian media – and about sharing an identification with the Hanafi school of Islamic jurisprudence.⁷ Nonetheless, Russian Islamic scholars are likely to see the Taliban as competitors, especially when thinking about disaffected youth. To be sure, the Islamic State still casts a longer shadow. But their response should be seen as an answer to the challenge of the competition with the Taliban vision, a rejoinder now constrained by the ongoing overtures of the Russian state.

In key respects, China faces an analogous quandary. The prospect of developing relations with the Taliban constitutes an extension of domestic counterterrorism policies that securitize Muslim piety and conduct. Having erected a system of “re-education” camps for roughly a million Muslims, mostly of Uyghur, Kazakh, Uzbek, and Kyrgyz ethnicity, to combat what Chinese authorities regard as the threat of extremism, the Chinese government has long looked with anxiety upon Afghanistan and, later, Syria as potential “safe havens” for militants who seek training and experience before returning to Xinjiang or other regions to wage

1 Laruelle 2019; Hoffmann 2021; Robert D. Crews, “Putin’s Khanate: How Moscow is Trying to Integrate Crimean Muslims,” *Foreign Affairs*, April 7, 2014, accessed October 17, 2021, <https://www.foreignaffairs.com/articles/russia-fsu/2014-04-07/putins-khanate>.

2 «Очередная афера Америки»: Рамзан Кадыров призвал готовиться к худшему из-за захвата Афганистана «Талибаном» // Знак. 16 августа 2021 года. [Электронный ресурс]. URL: https://www.znak.com/2021-08-16/ramzan_kadyrov_prizval_gotovitsya_k_hudshemu_iz_za_zahvata_afganistana_talibanom. (дата обращения: 14.10.2021).

3 Кадыров заявил о поддержке «положительных идей» Талибана // Кавказ МКУ. 30 сентября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://kavkaz.mk.ru/politics/2021/09/30/kadyrov-zayavil-o-podderzhke-polozhitelnykh-idey-talibana.html>. (дата обращения: 14.10.2021).

4 Муфтий обеспокоен влиянием талибов на мусульман Средней Азии // РИА Новости. 10 сентября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20210910/muftiy-1749488776.html>. (дата обращения: 14.10.2021).

5 «Кошунство»: муфтий РФ раскритиковал недопуск афганских девочек в школу // Ридус. 21 сентября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ridus.ru/news/362754>, (дата обращения: 14.10.2021).

6 Заявление Духовного Собрания Мусульман России о ситуации в Афганистане // Духовное Собрание Мусульман России. 20 сентября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://dsmr.ru/2344-zayavlenie-dukhovnogo-sobraniya-musulman-rossii-o-situatsii-v-afganistane.html>. (дата обращения: 14.10.2021).

7 Сулейманов, Р. «Талибан» и мусульмане России – что дальше? // EurAsia Daily. 3 октября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://easaily.com/ru/news/2021/10/03/taliban-i-musulmane-rossii-cto-dalshe/>. (дата обращения: 14.10.2021).

war against the state.¹ Thus Beijing has approached the Taliban as an ally in suppressing militant groups hostile to the People's Republic. Already at the end of July 2021, State Councilor and Foreign Minister Wang Yi met with the Taliban in Tianjin. Flagging the East Turkestan Islamic Movement (ETIM), a name used by Beijing for an Uyghur militant group that now refers to itself as the Turkestan Islamic Party, a Foreign Ministry statement expressed the expectation that "the Afghan Taliban will make a clean break with all terrorist organizations including the ETIM and resolutely and effectively combat them to remove obstacles, play a positive role and create enabling conditions for security, stability, development and cooperation in the region." In turn, the senior Taliban figure Mullah Abdul Ghani Baradar pledged that the "Afghan Taliban will never allow any force to use the Afghan territory to engage in acts detrimental to China."² And in late September, the Taliban reportedly removed Uyghur fighters in the northeastern province of Badakhshan away from the Chinese border, in fulfillment of their commitment to Beijing.³ However, it remains unclear whether the Taliban leadership has turned them over to Chinese authorities. Meanwhile, Uyghur communities – whose presence dates to the eighteenth or nineteenth century in northern Afghan towns – remain anxious that the Taliban will use them as bargaining chips, deporting them in exchange for additional pledges of aid from Beijing.⁴

Similarly, Iran has come to see the Taliban through the lens of their rivalry with ISKP. Since August, Tehran has treated the Taliban, once a staunch ideological foe, as a potential partner against ISKP and, many Iranian officials hope, even al-Qaeda. In this sense, Iranian interests overlap with those of China and Russia. In fact, a joint Russian-Iranian statement called on Afghanistan under the Taliban "to stop being a source of regional and global instability." "We call on the new Afghan authorities," the communiqué continued, "to wage an uncompromising struggle with terrorist groups, and the illegal traffic in narcotics and weapons."⁵ More recently, while offering condolences after the tragedy of ISKP's bombing of the Shi'i mosque in Kunduz, Iran's Supreme Leader A. Khamenei took the opportunity to assign the Taliban the status of, in effect, the official Afghan government – and urged them to wage a counterterrorism campaign against a group that had martyred so many Afghan Shia. "The Afghan officials in our neighboring, brother country," A. Khamenei declared on his website, "are seriously expected to punish the bloodthirsty perpetrators of this major crime and take all measures to prevent the reoccurrence of such tragedies."⁶ Building upon

1 Roberts 2020.

2 "Wang Yi Meets with Head of the Afghan Taliban Political Commission Mullah Abdul Ghani Baradar," Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China, July 28, 2021, accessed October 14, 2021, https://www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/zxxx_662805/t1895950.shtml.

3 Reid Standish, "Taliban 'Removing' Uyghur Militants from Afghanistan's Border With China," RFE/RL's Tajik Service, October 5, 2021, accessed October 14, 2021, <https://gandhara.rferl.org/a/taliban-uyghur-militants-afghan-china/31494094.html>.

4 Sui-Lee Wee, and Muiy Xiao, "Afghan Uyghurs Fear Deportation as Taliban Cozy Up to China," New York Times, September 23, 2021, accessed October 14, 2021, <https://www.nytimes.com/2021/09/23/world/asia/afghanistan-uyghurs-china-taliban.html>.

5 Выступление и ответы на вопросы СМИ Министра иностранных дел Российской Федерации С.В.Лаврова в ходе совместной пресс-конференции с Министром иностранных дел Исламской Республики Иран Х.Амиром Абдоллахианом по итогам переговоров, Москва, 6 октября 2021 года // МИД РФ. 6 октября 2021. [Электронный ресурс]. URL: https://www.mid.ru/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/4881252 (дата обращения: 14.10.2021).

6 "The Tragic Death of People Praying in a Mosque in Kunduz Has Grieved Us," Khamenei.ir, October 9, 2021, accessed, October 14, 2021, <https://english.khamenei.ir/news/8722/The-tragic-death-of-people-praying-in-a-mosque-in-Kunduz-has>.

such counterterrorism initiatives, Tehran is also likely to seek some way to relate to the Taliban in connection with Afghan migration, trade, and, crucially, access to water flowing from Afghanistan to Iran.

Conclusion

Their bank accounts frozen by the U.S., sanctioned by the United Nations Security Council, and condemned by numerous human rights organizations, the Taliban continue to labor under the accusation of terrorism leveled against them by critics at home and abroad; however, they have received a very different reception from neighbors and regional powers since taking Kabul on August 15. They have expressed the desire to maintain friendly relations with neighbors near and far and the willingness to become a valued partner in the global project of counterterrorism. Some three months after their capture of Kabul, the Taliban can count among their accolades praise and encouragement from both Moscow and Washington.¹ The U.S. government has even thrown its weight behind the Taliban in their struggle with the Islamic State by subjecting suspected leaders of the latter to American sanctions politics.²

While Pakistan has aggressively sought to normalize the status of the Taliban to gain leverage in its rivalry with India, Uzbekistan, Turkmenistan, and, to a degree, Kyrgyzstan and Kazakhstan have treated the Taliban primarily as potential commercial partners. The events of August 15 have only solidified hopes for trade and the expansion of energy and railroad projects. Even traditional foes – such as Russia and Iran – have adopted a more accommodationist perspective, seeking clout and stability in the region.

And yet the same uncompromising ideological framework that made the Taliban such a formidable foe for the U.S. and its allies in Afghanistan as an insurgent force and shadow government also presents a challenge to regional politics. Their claim to leadership in the *ummah* differs from groups such as Islamic State or al-Qaeda. Though insisting on the priority of national sovereignty, carving out a position that is wholly distinct from these other organizations has proved difficult. Their long history of violence against civilians is a fundamental hindrance to their rebranding at home and abroad. For many victims, such as the Afghan Hazaras, these distinctions among the Taliban, al-Qaeda, ISKP and other groups remain largely meaningless because of their common view of Shi'i Hazara communities as legitimate and Islamically valid targets of violence. A shared commitment to clerical rule, to martyrdom, to the untrammelled implementation of Islamic law, and the negation of ostensibly "alien" political institutions and practices makes the work of developing a completely different form of Taliban politics almost impossible.

1 Кабулов назвал решение оставить посольство России в Афганистане абсолютно правильным // ТАСС. 1 декабря 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/politika/13085129> (дата обращения: 14.10.2021); "Telephonic Press Briefing with Special Representative for Afghanistan Thomas West," U.S. Department of State, November 8, 2021, accessed, December 2, 2021, <https://www.state.gov/online-press-briefing-with-special-representative-for-afghanistan-thomas-west/>.

2 "Treasury Designates Key Financial Facilitator for the Islamic State's Afghanistan Branch," U.S. Department of the Treasury, November 22, 2021, accessed, December 2, 2021, <https://home.treasury.gov/news/press-releases/jy0502>.

Meanwhile, the possibility of an Islamic critique has been most robust and consistent only when fortified by secular leadership, as the case of Tajikistan demonstrates. President Emomali Rahmon has been a staunch critic of the Taliban's seizure of power. Fearing Taliban support for Tajikistani militants, Dushanbe has shown its military strength and promised to defend the interests of "ethnic Tajiks" and others in Afghanistan. Meanwhile, the head of the Council of Ulema of the Islamic Center of Tajikistan has forcefully argued that Taliban ideology distorts the true meaning of Islam. "This is not Islam," insisted S. Abdukodirzoda, condemning the Taliban for the public executions of women and for their prohibitions against women leaving their homes, forcing their children to starve. "If the Taliban demonstrated the basics of true Islam," he continued, "the whole world would accept them and officially recognize them as a state." Instead, they engaged in "vile acts" meant to "discredit the holy religion."¹

Distinguishing between "national" and "global" aspirations among *jihadi* groups may be a useful starting point in understanding their different conceptions of sovereignty. However, it is possible that Taliban-ruled Afghanistan could become an aspirational space beyond a national imagining of politics that draws militants of various stripes from across Central and South Asia, Eurasia, and the Middle East. While pursuing their rivalry with other *jihadi* groups, the Taliban have positioned themselves as a counterterrorism force that might appeal to Beijing, Moscow, Tehran, or Islamabad. Yet the ideological continuity of the movement makes it simultaneously a source of geopolitical competition. Recent Taliban geopolitical success only strengthens their hand, demonstrating the vitality of a militant religious movement in contemporary global politics. It is significant that authorities in Uzbekistan, for example, have acknowledged this paradox – and have made the most of the opportunity, at once engaging in the harsh repression of suspected militants and the expulsion of refugees and taking care to preserve long-planned commercial ties with the Taliban.² The radical ideological alternative offered by the Taliban in Afghanistan can thus be useful for militants and repressive states alike across these interlinked regions. The balance remains to be seen.

- 1 Глава Совета улемов Таджикистана: талибы извращают ислам // Институт религии и политики. 15 сентября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://irp.news/glava-soveta-ulemov-tadzhikistana-taliby-izvrashhajut-islam/>. (дата обращения: 14.10.2021).
- 2 Глава МИД Узбекистана не считает афганских радикалов террористами // Красная Весна. 27 июня 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/bdae6d11> (дата обращения: 14.10.2021); Власти Узбекистана усилили контроль над радикальными группировками // Радио Озоди. 5 октября 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://rus.ozodi.org/a/31493209.html> (дата обращения: 14.10.2021).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Ярлыкпав, А.А. «Исламское государство» и Северный Кавказ в ближневосточной перспективе: вызовы и уроки для России // *Международная аналитика*. – 2016. – №3. – 112–121. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2016-0-3-112-121>.
- Yarlykapov, A. "'Islamic State' and the North Caucasus in the Middle East Perspective: Challenges to and Lessons for Russia." *Journal of International Analytics* 3 (2016):112–121 [In Russian].
- Caron, James. "Taliban, Real and Imagined." In *Under the Drones: Modern Lives in the Afghanistan-Pakistan Borderlands*, edited by Shahzad Bashir and Robert D. Crews, 58–82. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Crews, Robert D., "The Taliban and Nationalist Militancy in Afghanistan." In *Contextualizing Jihadist Thought*, edited by Jeevan Deol and Zaheer Kazmi, 343–368. London and NY: Hurst and Company, 2012.
- Crews, Robert D. and Amin Tarzi, eds. *The Taliban and the Crisis of Afghanistan*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2008.
- Giustozzi, Antonio. *The Islamic State in Khorasan: Afghanistan, Pakistan and the New Central Asian Jihad*. London: Hurst and Company, 2018.
- Giustozzi, Antonio. *The Taliban at War 2001-2018*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Green, Nile. *Terrains of Exchange: Religious Economies of Global Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Harpviken, Kristian Berg, and Shahrbanou Tadjbakhsh. *A Rock Between Hard Places: Afghanistan as an Arena of Regional Insecurity*. London: Hurst and Company, 2016.
- Hartung, Jan-Peter. "Between a Rock and a Hard Place: The Tālibān, Afghan Self-Determination, and the Challenges of Transnational Jihadism." *Die Welt des Islams* 56, no. 2 (August 18, 2016): 125–152. <https://doi.org/10.1163/15700607-00562p01>.
- Hoffman, Jonathan. "Moscow, Beijing, and the Crescent: Russian and Chinese Religious Soft Power in the Middle East." *Digest of Middle East Studies* 30 (2021): 76–86. <https://doi.org/10.1111/dome.12232>.
- Ibrahimi, Niamatullah. *The Hazaras and the Afghan State: Rebellion, Exclusion and the Struggle for Recognition*. London: Hurst and Company, 2017.
- Kazmi, Zaheer. "Radical Islam in the Western Academy." *Review of International Studies* (2021): 1–23. <https://doi.org/10.1017/S0260210521000553>.
- Laruelle, Marlene, ed. "Russia's Islamic Diplomacy," *Central Asia Program Paper*. no. 220, June 2019.
- Mitchell, Timothy. "McJihad: Islam in the U.S. Global Order." *Social Text* 20, no.4 (2002): 1–18.
- Nader, Alireza, Ali G. Scotten, Ahmad Idrees Rahmani, Robert Stewart, and Leila Mahnad. "Iran and Afghanistan: A Complicated Relationship." In *Iran's Influence in Afghanistan: Implications for the U.S. Drawdown*, 5–22. RAND Corporation, 2014.
- Nasr, Vali. *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York: W.W. Norton, 2006.
- Rashid, Ahmed. *Taliban. Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.
- Roberts, Sean R. *The War on the Uyghurs: China's Campaign against Xinjiang's Muslims*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2020.
- Ruttig, Thomas. "How Tribal Are the Taliban?" In *Under the Drones: Modern Lives in the Afghanistan-Pakistan Borderlands*, edited by Shahzad Bashir and Robert D. Crews, 102–135. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Schetter, Conrad, and Jörgen Klusmann, eds. *Der Taliban-Komplex: Zwischen Aufstandsbewegung und Militärreinsatz*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2011.
- Schetter, Conrad and Jörgen Klusmann, eds. *The Taliban Complex: Between Insurgency and Military Purpose*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2011 [In German].
- Snyder, Jack, ed. *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Stepanova, Ekaterina. "Russia and the Search for a Negotiated Solution in Afghanistan." *Europe-Asia Studies* 73, no.5 (October 26, 2021): 928–952. <https://doi.org/10.1080/09668136.2020.1826908>.
- Strick Van-Linschoten, Alex and Felix Kuehn, eds. *The Taliban Reader: War, Islam and Politics*. Oxford and NY: Oxford University Press, 2018.
- Tarzi, Amin. "Islamic State–Khorasan Province." In *The Future of ISIS: Regional and International Implications*, edited by Feisal al-Istrabadi, and Sumit Ganguly, 119–148. Brookings Institution Press, 2018.

Author

Robert D. Crews,

Professor at Stanford University, Department of History, CA 94305-2024, Stanford, California, the U.S

e-mail: rcrews@stanford.edu

Additional information

Received: October 19, 2021. Revised: December 2, 2021. Accepted: December 11, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

For citation

Crews, Robert D. "The Challenge of Taliban Ideology for International Politics: Religious Competition, Counterterrorism, and the Search for Legitimacy." *Journal of International Analytics* 12, no. 4 (2021): 50–67. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-50-67>

Вызов идеологии Талибана для международной политики: религиозная конкуренция, борьба с терроризмом и поиск легитимности

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются представления талибов об исламском государстве, являющиеся безусловным вызовом для соседних государств Центральной и Южной Азии, а также для более отдаленных государств Евразии и Ближнего Востока. Будучи потенциальным центром притяжения для боевиков в этих регионах, талибская версия ислама представляет собой альтернативу принятым формам благочестивого поведения и юридической практике в государствах со значительным мусульманским населением, правительства которых претендуют на определенную степень религиозной легитимации и контроля над властью ислама и толкованием положениями веры. Автор полагает, что идеология Талибана представляет собой проблему и для региональных игроков, поскольку сотрудничество с движением делает государства удобной мишенью для критики с позиции защиты прав человека. В то же время присутствие Исламского государства – *Вилаята Хорасан* (ИГВХ) дало талибам возможность пересмотреть свое международное положение и отношение к насильственным методам ведения борьбы. В своей критике ИГВХ Талибан пришел к солидарности с контртеррористической миссией других государств, что позволяет движению и его партнерам отражать критику и нормализовать отношения с другими государствами. Автор приходит к выводу о том, что в поисках международной поддержки талибы адаптировали и свои идеологические претензии с целью представить движение одновременно в качестве конкурента альтернативным взглядам на агрессивный джихадизм и в качестве контртеррористической силы, заложив тем самым основу для легитимации своего места в быстро меняющемся глобальном порядке.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Талибан, Исламское государство, Афганистан, борьба с терроризмом, межрелигиозные противоречия, вооруженные формирования

Сведения об авторе

Роберт Д. Круз,

Профессор Исторического факультета Стэнфордского университета, СА 94305-2024,
Стэнфорд, Калифорния, США

e-mail: rcrews@stanford.edu

Дополнительная информация

Поступила в редакцию: 19 октября 2021.

Переработана: 2 декабря 2021.

Принята к публикации: 11 декабря 2021.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Цитирование

Круз, Роберт Д. Вызов идеологии Талибана для международной политики: религиозная конкуренция, борьба с терроризмом и поиск легитимности // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 50–67.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-50-67>

Ислам многоликий: религия как фактор формирования внешней политики Малайзии

Юлия Владимировна Рокнифард, Ноттингемский университет Малайзии,
Семени, Малайзия

Контактный адрес: julia.roknifard@nottingham.edu.my

АННОТАЦИЯ

В статье рассмотрены пути влияния ислама на политику Малайзии. Ислам как инструмент внешней политики Малайзии использовался политической элитой государства в течение десятилетий. Наблюдатели отмечают исламизацию внешней политики страны в особенности в период премьерства Наджиба Разака (2008–2018). Однако тренд на исламизацию можно проследить с момента обретения Малайзией независимости от Великобритании в 1957 г. и в особенности – в период премьерства Махатхира Мохамеда (1981–2003). Формирование такой внешней политики Малайзии происходило на фоне исламизации политической и социальной среды внутри страны, которая, в свою очередь, стала результатом внутривнутриполитической борьбы. Таким образом, зачастую проекция идентичности Малайзии во внешний мир и соответствующая этой идентичности внешняя политика была мотивирована необходимостью удержания или привлечения поддержки малайско-мусульманского большинства на внутривнутриполитической арене. Поскольку многие вопросы, затрагиваемые в статье, касаются идентичности – как на национальном, так и на глобальном уровне – для концептуализации внешней политики Малайзии применяется конструктивистская парадигма с особым акцентом на идентичность государств. Особенно важным в этом процессе является формирование внутри- и внешнеполитического дискурса. Исламская идентичность Малайзии вовне рассматривается в трех измерениях: суннитское государство, государство-активист в исламском мире и эталон умеренного ислама. Рассмотрение этих измерений обнаруживает довольно явные противоречия между ними, а также между риторикой и реальной политикой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

ислам, Малайзия, средняя держава, внешняя политика, васатыйя

Введение

Ислам как инструмент использовался во внутривнутриполитическом дискурсе Малайзии десятилетиями. Оформление исламской идентичности для проекции ее на внешнеполитической арене происходило постепенно с общей направленностью на исламизацию в периоды премьерства Махатхира Мохаммада (1981–2003), Абдулы Бадави (2004–2008), Наджиба Разака (2008–2018) и последующих, более краткосрочных правительств Махатхира Мохаммада (2018–2020), Мухиддина Ясина (2020–2021) и Исмаила Сабри (с 2021).

Для Малайзии тезис о том, что внешняя политика – продолжение внутренней, является справедливым. При этом многое из того, что предпринималось различными правительствами во внешней политике, мотивировалось внутривнутриполитическими нуждами – легитимацией правящей элиты и мобилизацией электората в поддержку правящих сил. Особое место в малайзийской политике необходимо отвести политическому долгожителю Махатхиру Мохаммаду, чья внешнеполитическая повестка отражала его харизматичный стиль лидерства. Именно в период президентства Махатхира Мохаммада с его непримиримой позицией по некоторым международным конфликтам, в особенности по палестино-израильской проблеме, была заложена основа одной из важных составляющих внешней политики Малайзии – исламского государства-активиста.

При втором премьер-министре Абдуле Разаке Хусейне (1970–1976) внешняя политика Малайзии разворачивается на Восток в поддержку интересов стран «глобального Юга» и стран-членов Движения неприсоединения. Внутри страны политика Абдула Разака, пришедшего к власти на волне расовых погромов 1969 г.¹, означала также разворот в сторону особой системы позитивной дискриминации – введения преференций для малайского большинства в виде программы Новой экономической политики (НЭП).

Система позитивной дискриминации в пользу малайского большинства, основанная на идее *Ketuanan Melayu* – праве малайского населения осуществлять суверенное управление страной – заложила основу для развития событий на политической сцене. Подробное рассмотрение этого процесса не входит в задачи настоящей статьи и уже достаточно хорошо описано в научных и публицистических источниках². Тем не менее именно эти процессы во многом предопределяли формирование позиции Малайзии по внешнеполитическим вопросам, поэтому необходимо взглянуть на их предысторию.

Малайзию можно причислить к режимам, где режим тяготеет к определению авторитарного, но использует инструменты для самолегитимации, в том числе регулярные выборы. Эксперты, равно как и представители малайского большинства, разделяют мнение о том, что за десятилетия существования система «особых» прав, в частности, экономических, не помогла бедным слоям на-

1 Расовые беспорядки 1969 г. возникли из-за нараставшей напряженности между китайским населением, контролирующим значительную часть малайзийской экономики, и менее зажиточным малайским большинством, были спровоцированы результатами выборов в парламент, на которых значительный успех имели этнически немалайские партии. Во время беспорядков, прокатившихся по стране с особой локализацией в Куала-Лумпур и штате Селангор, погибли несколько сотен человек, урон был нанесен частной собственности.

2 Chin 2018; 2021.

селения стать богаче, а лишь обогатила узкий элитарный круг¹. В то же самое время она обеспечивала электоральную поддержку правящей коалиции *Barisan Nasional (BN)* с доминирующей в альянсе малайской партией *United Malays National Organisation (UMNO)*.

С неравным положением «автохтонного» населения и всех остальных связаны ожесточенные споры вокруг Международной конвенции о ликвидации всех форм расовой дискриминации (*ICERD*) 1965 г. Шаги в сторону ратификации *ICERD* традиционно вызывают противодействие, поскольку рассматриваются как наступление на «особые права» большинства. Последняя безуспешная попытка предпринималась в 2018 г., когда новое коалиционное правительство сменило шесть десятилетий коалиции *Barisan Nasional*. На данный момент всего лишь две страны мусульманского большинства не ратифицировали конвенцию: помимо Малайзии, еще и соседний Бруней. Остальные 55 членов Организации исламского сотрудничества (ОИС) ратифицировали документ.

Призывы отменить рудиментарный НЭП, зарожденный в 1970-е гг., успехом не увенчались. В 1998 г. с предложением основывать экономическую поддержку населения на потребностях, а не расовой принадлежности, выступил министр финансов Анвар Ибрагим, в 2009 г. – совет экономистов, созданный премьер-министром Наджибом Разаком. Во всех случаях эти предложения встречали противодействие внутри политической элиты так же, как и *ICERD*.

На момент обретения независимости в 1957 г. соотношение малайского населения с немалайским составляло примерно равные доли, где 49% приходилось на долю малайцев, 38% – китайцев и 11% – индийцев². Статистическая информация 2020 г. показывает, что соотношение значительно изменилось в пользу малайцев и других *bumiputra* – коренных народностей страны, где *bumiputra* составляют 69,6%, китайцы – 22,6%, индийцы – 6,8%³. Таким образом, с увеличением пропорции «титულной» расовой группы повышалось стремление правящего класса фокусировать политику и предвыборную риторику именно на малайцах-мусульманах.

Исламизация внутренней политики и общественной жизни во многом происходила в результате борьбы за эту многочисленную категорию электората между правой партией *UMNO* и исламистской *Parti Islam se-Malaysia (PAS)*, так как, отвечая на популярность исламистов у мусульман, изначально более светские правые вынуждены были также доказывать, что именно она является гарантом обеспечения преференций и образцом мусульманской добродетели⁴. Для социальной гармонии же этот тренд имел крайне негативный эффект: общество сильно поляризовано по этническому и религиозному принципу, вплоть до того, что вопрос о существовании единой малазийской нации остается довольно спор-

1 James Chin, "The Costs of Malay Supremacy," *The New York Times*, August 27, 2015, accessed November 20, 2021, <https://www.nytimes.com/2015/08/28/opinion/the-costs-of-malay-supremacy.html>.

2 Именно три эти группы – малайцы, китайцы и индийцы – считаются основными расами, населяющими Малайзию, хотя само понятие этой категории и организация общественной жизни на основании разделения на расы эволюционировали со времен колониальной зависимости. См. Hirschman 1980.

3 "Current Population Estimates, Malaysia, 2021," Department of Statistics Malaysia, July 15, 2021, accessed November 20, 2021, https://www.dosm.gov.my/v1/index.php?r=column/cthemeByCat&cat=155&bul_id=ZjJOSnpJR21sQWVUcUp6ODRudm5JZz09&menu_id=L0pheU43NWJwRWVSczklWdzQ4TlhUUT09.

4 James Chin, "Mahathir and the Rise of Political Islam," *Nikkei Asia*, April 19, 2019, accessed November 20, 2021, <https://asia.nikkei.com/Opinion/Mahathir-and-the-rise-of-political-Islam>.

ным. При этом расцвет коррупции и ухудшающееся экономическое положение бедных слоев населения продолжает способствовать сокращению поддержки традиционных политических сил даже малайско-мусульманским большинством. Результаты падения рейтингов традиционных политических партий и лидеров стали особенно заметны на выборах 2008 г., закрепив этот тренд в 2013 г. и, наконец, в 2018 г. – когда новая коалиция партий *Pakatan Harapan (PH)* положила конец 60-летнему непрерывному правлению доминирующей *UMNO*.

Внутренняя исламизация как результат борьбы за поддержку избирателей оказала непосредственное влияние на внешнюю политику страны.

Концептуализация внешней политики Малайзии

Внешняя политика Малайзии не опирается на официальные доктрины или концепции. Отвечая на призыв артикулировать внешнеполитические приоритеты более предметно, МИД Малайзии опубликовал принципы внешней политики¹, которые базируются на речи Махатхира Мохамеда в Генеральной Ассамблее ООН 2018 г.² Также министерство обороны выпустило в 2020 г. Белую книгу (*White Paper*)³, описывающую приоритеты государства в области безопасности.

Внутриполитический дискурс довольно слабо завязан на происходящее во вне государственных границ, и чаще представляется провинциальным, фокусирующимся на каждодневной внутриполитической борьбе. Тем не менее ряд внешнеполитических тем вызывает отклик у электората и активно используется политиками. Ротация политиков на министерских должностях зачастую не обусловлена опытом в конкретной области (например, для получения назначения на пост министра здравоохранения не требуется медицинское образование или опыт работы в медицинской системе, а министр иностранных дел, как правило, не является карьерным дипломатом), поэтому линия МИД зависит от политической конъюнктуры.

С периода премьерства харизматичного Махатхира Мохамеда Малайзия все больше стремится играть роль «активиста» в делах мусульманской уммы, а отношения с исламским миром по приоритетности не уступают ее отношениям со странами АСЕАН. По сути, Малайзия начинает претендовать на звание средней державы в международных отношениях. В 2002 г. Махатхир Мохамед заявляет, что страна уже является исламским государством и не «умеренным», а вполне «фундаменталистским»⁴. Идеологические концепты *"Islam hadhari"* Абдулы Бадави и *"wasatiyyah"* Наджиба Разака подталкивают Малайзию в стороны средней державы исламистского толка. Хотя в период первого премьерства Махатхира Мохамеда не была обозначена конкретная идеология как при его преемниках Абдуле Бадави и Наджибе Разаке, он имел свои воззрения о том, как проецировать

1 "Malaysia's Foreign Policy," Ministry of Foreign Affairs, accessed December 5, 2021, <https://www.kln.gov.my/web/guest/foreign-policy>.

2 "Malaysia – Prime Minister Addresses General Debate, 73rd Session (2018)," Youtube, September 28, 2018, accessed December 8, 2021, https://www.youtube.com/watch?v=bRlpbXyQo_Y.

3 "Kertas Putih Pertahanan (Security White Book) 2020," Kementerian Pertahanan (MINDEF), accessed November 20, 2021, <https://www.mod.gov.my/images/mindef/article/kpp/KPP.pdf>.

4 Kevin Tan, "Malaysia a Fundamentalist Islamic Country, Says PM," Malaysiakini, June 17, 2002, accessed November 20, 2021, <https://www.malaysiakini.com/news/11804>.

имидж страны на международной арене, в особенности в исламском мире. С 2002 г., когда Махатхир Мохамад провозгласил Малайзию исламским государством, страна действительно продвинулась на пути исламизации своей внутренней и внешней политики.

Концепция среднего государства довольно подробно раскрыта и в зарубежной, и в российской литературе, несмотря на то что споры по поводу определения средних держав по-прежнему ведутся. Сам термин «средняя держава» (*middle power/mezano*) был наиболее полно сформулирован в XVI в. итальянским мыслителем Дж. Ботеро, который к таким державам относил государства, обладающие достаточной силой и авторитетом, чтобы «стоять самостоятельно, без помощи других»¹. К. Асмолов и А. Соловьев рассматривали концепцию «стратегической автономии» Республики Корея на основании дискурса о средних державах². Малайзию же можно отнести к нетрадиционным или восходящим средним державам. Г. Бертон, например, утверждает, что по расходам на военный сектор, экономическим и демографическим параметрам Малайзия наряду с Индонезией удовлетворяет требованиям, предъявляемым к средним державам³.

При этом четкого определения средней державы с исламскими характеристиками в политической науке нет. Поэтому среднедержавность Малайзии рассматривается на основании традиционного академического подхода, а не риторики политических лидеров.

В самом деле, дебаты о том, считать ли Малайзию исламским государством или государством светским, не прекращаются по сей день. Комиссия Рида, ответственная за проект конституции независимой Малайзии, в какой-то момент исключила упоминание «светского государства» и добавила положение об исламе как «официальной религии федерации» (см. статью 3.1 Конституции Малайзии⁴). Такая формулировка заложила основу для двойственного восприятия взаимоотношения общества и государства с религией. Так, исходя из конституции и сложившихся практик, Малайзию сложно причислить и к светским государствам, как, например, Индию или Турцию, и к исламским, как ее пытался представить Махатхир Мохамад.

Иногда даже само определение Малайзии как среднего государства ставится под вопрос. Премьер-министр Наджиб Разак не раз представлял Малайзию в качестве такового⁵, хотя некоторые на домашней политической арене считают, что многие устремления премьер-министра, оскандаленного многомиллионным коррупционным делом, связанным с корпорацией *1MDB*, оставались нацелены на получение личной выгоды и на попытки избежать уголовного преследования по делу (к их числу относятся и внешнеполитические реверансы в сторону монархий Персидского залива, якобы оказывавших Наджибу Разаку финансовую

1 Botero 1956.

2 Асмолов, Соловьев 2021.

3 Burton 2021.

4 "Federal Constitution of Malaysia, First Introduced on 31 August 1957. Incorporating all Amendments up to P.U. (A) 164/2009," Suruhanjaya Pelantikan Kehakiman (Commission for Appointment of Judges), accessed November 20, 2021, https://www.jac.gov.my/spk/images/stories/10_akta/perlembagaan_persekutuan/federal_constitution.pdf.

5 Waikar et al. 2021.

поддержку)¹. Конечно, средним государствам свойственна нишевая внешняя политика, но не настолько, чтобы удовлетворять исключительно личным интересам отдельных политиков.

Формирование идентичности Малайзии как среднего и как исламского государства совсем необязательно проходило одновременно. Например, Наджиб Разак чаще делал акцент на геополитическом значении страны, оставляя за скобками исламские характеристики. В то же время в период его премьерства статус Малайзии как государства-активиста в мусульманском мире продолжал расти, по крайней мере в том, что касается риторики в отношении конфликтов с участием мусульман.

В соответствии с наиболее популярным определением, средняя держава находится между небольшими и великими державами, обладает ресурсами для подрыва регионального порядка или глобальных инициатив, и даже может выполнять лидерскую функцию по некоторым вопросам, но недостаточно сильна, чтобы разрешать наиболее важные вопросы в международной системе².

Поскольку в случае Малайзии внутривнутриполитическое развитие событий может во многом рассматриваться как основа для формирования внешней политики, а внутренняя политика, в свою очередь, тесно связана с вопросами идентичности, конструктивистская парадигма представляется наиболее уместной здесь концептуальной рамкой. Если говорить об идентичности государств, то исследователи определяют ее как «концепцию» государства: что оно собой представляет и как себя позиционирует на национальном, региональном и глобальном уровнях³.

Разумеется, позиционирование на международной арене для внешней аудитории осуществляется с определенными целями для того, чтобы заручиться поддержкой со стороны отдельных государств или их сообществ, для формирования союзов. Иметь уже сформированную идентичность для этого необязательно: иногда процесс ее конструирования может ориентироваться на достижение каких-либо внешнеполитических целей в будущем⁴. К примеру, в попытке снизить благосклонность Саудовской Аравии, Малайзия постепенно выстраивала конфронтационный курс в отношении Ирана, а также преследовала мусульман-шиитов, тем самым демонстрируя поддержку Эр-Рияда в его противостоянии с Тегераном.

Применительно к идентичности государства можно использовать характеристики, приписываемые идентичности отдельной личности⁵ – во-первых, она может меняться, причем для государств она может быть даже более подвижна, чем для людей; и во-вторых, идентичность многогранна, а значит, в зависимости от выполняемых ролей и обстоятельств она будет проявляться по-разному. Так, Малайзия может становиться постколониальным государством с позицией неприсоединения (как член Движения неприсоединения и

1 Liew Chin Tong, "Malaysia as a Middle Power," MalaysiaKini, September 11, 2017, accessed December 5, 2021, <https://m.malaysiakini.com/news/394775>.

2 Jordaаn 2003.

3 Ashizawa 2008.

4 Waikar et al. 2021.

5 Ashizawa 2008.

сторонник аналогичной позиции во внешней политике), азиатской страной с консервативными ценностями, передовым членом АСЕАН, поликультурной и многонациональной страной или страной мусульманского большинства. Например, среди внешних наблюдателей за Малайзией закрепился имидж страны, успешно построившей нацию из своего многонационального народа. Однако если наблюдать с позиции граждан, при углубляющихся водоразделах между представителями различных рас и религий об успехе говорить вряд ли приходится. Более того, если сравнивать позицию отдельных политических сил, например, относительно кризисамусульман-рохинджа в Мьянме, с внутривнутриполитическими решениями и заявлениями, затрагивающими собственные меньшинства Малайзии, непоследовательность довольно очевидна. Совсем разные идентичности Малайзия демонстрирует и основным гигантам, борющимся за влияние в Юго-Восточной Азии – Китаю и США.

Следуя концепции «властоментальности» М. Фуко¹, предполагается, что, для того чтобы проецировать определенную идентичность вовне было возможным, внутри страны эта идентичность должна проявляться в виде доминирующего дискурса. Однако обнаруживается, что различные проявления идентичности могут вступать в дискурсивный конфликт друг с другом. Ряд экспертов² делает акцент на том, что конфликтующие грани идентичности государства могут появляться в результате внутривнутриполитической борьбы.

Таким образом, малайзийскую идентичность, проецируемую вовне, можно определить как многосоставную, где мусульманское государство и средняя держава являются лишь одной из ее граней. В данной статье автор рассматривает три проявления Малайзии как средней державы с исламскими характеристиками: государства-активиста, идеологически умеренного государства и суннитского государства³.

Формирование исламистского дискурса

Основа для упомянутой двойственности в отношении государства и религии была заложена уже в конституции, которая определила особое место ислама в жизни страны. Конституция не называла Малайзию исламским государством, но исламу отводилась главенствующая роль. Определение «титულიной нации» в соответствии с основным законом (ст. 160) своеобразное: малайцем может считаться только мусульманин (хотя обратное утверждение не будет полностью справедливо), то есть этническая принадлежность к большинству рассматривается неотрывно от таковой же религиозной принадлежности⁴.

Появление исламских активистов, плотно вплетающих ислам в свою риторику, укрепилось с практикой исламистов из PAS отправлять студентов на учебу в престижные исламские школы Ближнего Востока, например, в египетский Аль-

1 Burchell et al. 1991.

2 Waikar et al. 2021.

3 Ibid.

4 Можно заметить, что такое определение перекликается с представлением ранних мусульман о преданности действующей власти на основании религиозной принадлежности (смена религии означает также смену лояльности конкретному политическому образованию – поэтому вероотступничество, по сути, означало государственную измену).

Азхар¹. *UMNO*, стараясь не отставать от конкурентов из *PAS*, способствовали созданию системы исламских институтов для контроля за религиозным дискурсом внутри страны.

В 1968 г. по инициативе правителей (султанов) было учреждено подразделение по исламским делам при премьер-министре² – на данный момент глава подразделения имеет министерский портфель. В 1997 г. по инициативе Махатхира Мохамеда был учрежден Департамент исламского развития Малайзии (*JAKIM*) с сетью региональных отделений. Помимо многочисленных функций практически во всех сферах общества, учреждение *JAKIM*, в соответствии с идеей Махатхира Мохамеда, должно было способствовать выводу Малайзии на международный (исламский) рынок в области производства и сертификации продукции *халаль*. Четвертый «план развития» провозгласил главенствующую роль ислама в развитии страны³. Также Малайзия начинает развиваться в направлении исламских финансов и стандартизации продукции под знаком «*халаль*» под руководством *JAKIM*. Между тем компетенция *JAKIM* расширялась и со временем в нее вошли функции обеспечения системы религиозных школ, регистрации брака и даже «моральной полиции». Содержание организации также выросло до внушительных размеров – ежегодный бюджет департамента в 2021 г. составил 1,4 млрд ринггит⁴ (334,5 млн долл.), по-прежнему оставаясь непрозрачным для общественного контроля.

В 1983 г. также при Махатхире Мохамеде в Малайзии был открыт Международный исламский университет (*UIA/IIUM*) – один из трех основанных под покровительством Организации исламского сотрудничества (ОИС). В то время как *JAKIM* поддерживает десятки тысяч имамов и преподавателей ислама более низкого звена, *UIA* в момент его основания создавался с посылом к внешним игрокам в исламском мире. Утверждение Малайзии как центра, производящего собственные исламские кадры, дополнялось ролью *UIA* как центра, привлекающего к себе малайскую молодежь из разных регионов страны.

Со временем *UIA* стал осваивать миссию «исламизации» образования и практически всего остального. Так, если органы системы *JAKIM* делали акцент на сертификацию «*халаль*», которая распространилась с продуктов питания на широкий круг товаров и услуг, включая, например, туризм, то в *UIA* занимались концептуализацией этого процесса, исследуя темы от богоугодности пересадки органов до теории эволюции⁵. Если изначально цели создания системы институтов, закрепляющих практически государствообразующую роль ислама в стране, были чуть более ограничены, то со временем говорить об исламизации любой сферы жизни стало обыденным.

Кооптация как средство в политической борьбе между *UMNO* и *PAS* распространялась и на гражданское общество. Махатхир Мохамед, например, кооп-

1 Kushimoto 2015.

2 Jia Vern Tham, "So JAKIM was only born in 1997... What were Malaysia's Halal laws like before that?" Cilisos, December 28, 2020, accessed December 5, 2021, <https://cilisos.my/so-jakim-was-only-born-in-1997-what-were-malaysias-halal-laws-like-before-that/>.

3 "Fourth Malaysia Plan, 1981–1985," Official portal of Economic Planning Unit, Prime Minister's Department, accessed December 5, 2021, <https://www.epu.gov.my/en/economic-developments/development-plans/rmk/fourth-malaysia-plan-1981-1985>.

4 Kenneth Tee, "In Budget 2021, Putrajaya allocates RM1.4b for Islamic Affairs under PM's Dept," Yahoo News, November 6, 2020, accessed December 5, 2021, <https://malaysia.news.yahoo.com/budget-2021-putrajaya-allocates-rm1-095054710.html>.

5 Стоит отметить, что «Происхождение видов» Ч. Дарвина на малайском языке является запрещенной к распространению. Запрет не касается английской версии этого труда.

тировал молодежное исламское движение (*Angkatan Belia Islam Malaysia – ABIM*), основатель которого Анвар Ибрагим в 1983 г. стал министром культуры, молодежи и спорта, к 1993 г. добравшись до поста заместителя премьер-министра. Традиционные СМИ также попали под контроль, став уделять большее внимание распространению «правильного» контента – версии исламского дискурса, задаваемого правящей элитой.

Малайзия как государство-активист в исламском мире

Наджиб Разак не включался особенно интенсивно в поддержку мусульманских сообществ до 2012 г. В 2012 г. малазийский парламент выступил с нотой осуждения по поводу израильской атаки Газы¹. Однако попытка простимулировать ОИС для созыва чрезвычайной сессии Генассамблеи ООН для рассмотрения вопроса на тот момент оказалась провальной, как и попытка инициировать рассмотрение дела об атаке Израиля на «Флотилию свободы» Газы в 2010 г. в Международном уголовном суде. Тогда же Н. Разак выступал со словами осуждения Тель-Авива и Вашингтона и настаивал на прекращении поддержки сионистского режима со стороны США².

Несмотря на то что в национальном дискурсе встречаются описания малайцев как «наивных, легко поддающихся обману» людей³, малазийских политиков едва ли можно заподозрить в излишней наивности. Во-первых, вряд ли Наджиб Разак имел какие-то иллюзии, что США откажутся от поддержки Израиля после требований со стороны Малайзии. Во-вторых, попытки инициировать рассмотрение дела в Международном уголовном суде выглядят неубедительно со стороны Малайзии, где ратификация Римского статута вызывает ожесточенное противодействие. В-третьих, надежда на влияние ОИС тоже вряд ли реальна – в последние годы к организации в Малайзии относятся как к довольно парализованному институту. Таким образом, Наджиб Разак изначально осознавал, что его действия носят риторический характер и не ожидал реальных изменений ни на одном из направлений.

В то же время пропалестинский нарратив эффективно использовался во внутренней политике и позволял премьер-министру выглядеть лидером, озабоченным проблемами мусульманского мира. Следует заметить, что в Малайзии существует большое количество НКО, выступающих в поддержку Палестины – *Cinta Gaza Malaysia, Global Peace Mission, Viva Palestine, Perdana Global Peace Foundation* Махатхира Мохаммада. Ежегодно на День Кудс⁴ перед посольством США в Куала-Лумпур собирается демонстрация, объединяющая как простых граждан, так и выходцев из исламистских политических партий.

1 "Emergency Motion to Condemn Israeli Attacks in Gaza," The Star, November 19, 2012, accessed November 20, 2021, <https://www.thestar.com.my/news/nation/2012/11/19/emergency-motion-to-condemn-israeli-attacks-in-gaza/>.

2 "Najib: World Opinion will turn Against Israel and U.S." The Star, January 16, 2009, accessed November 20, 2021, <https://www.thestar.com.my/news/nation/2009/01/16/najib-world-opinion-will-turn-against-israel-and-us/>.

3 Mariam Mokhtar, "Do the Malays Know what they want?" MalaysiaKini, June 5, 2020, accessed November 20, 2021, <https://www.malaysiakini.com/columns/528804>; Trinna Leong, "Malaysian PM Mahathir Urges Malays to Work Harder, Compete," The Straits Times, May 9, 2019, accessed November 2021, <https://www.straitstimes.com/asia/se-asia/malaysian-pm-mahathir-urges-malays-to-work-harder-compete>.

4 Международный день Аль-Кудс (Иерусалима) традиционно отмечается в последнюю пятницу священного месяца (рамадан) мусульманского поста.

В 2013 г. Наджиб Разак первый из иностранных лидеров с момента блокады совершил визит в Газу, где он встречался с руководством ХАМАС. Во время визита он принял участие в церемонии открытия школы, построенной на малазийские средства, и даже предложил выступить посредником в урегулировании разногласий ХАМАС с ФАТХ. На Всемирном экономическом форуме (ВЭФ) в Давосе Н. Разак постарался закрепить результат, продолжая привлекать внимание к Газе через свои аккаунты в социальных сетях¹.

При последующих правительствах палестинская тема оставалась основной в конструировании образа мусульманского государства-активиста. В сентябре 2021 г. Малайзия объявила о создании специального департамента по Палестине при посольстве в Иордании², а также намерении назначить военного атташе в Египте, ответственного за переправку гуманитарной помощи в Газу³.

Поддержка мусульман-рохинджа, преследуемых в Мьянме, для Малайзии была сопряжена с большими трудностями. Мьянма, так же как и Малайзия, страна-член АСЕАН, где политика невмешательства в дела соседей является центральным принципом. Поэтому если малазийское руководство решает выступать в поддержку рохинджа, ареной для этого, скорее, будет ОИС, а не АСЕАН. Осознание того, что все в сообществе АСЕАН живут в «стеклянных домах» – где к каждому правительству легко найдется повод для критики со стороны соседей – способствует эффективному соблюдению этого принципа. Так, если Малайзия всерьез начнет оказывать давление на военную хунту в Мьянме по вопросу притеснения мусульман, из Нейпидо всегда могут ответить вопросами о политике Путраджаи в отношении малазийских немусульман.

На митинге в декабре 2016 г. Наджиб Разак подчеркнул, что творимый в Мьянме геноцид требует внимания мусульманской уммы, а Аунг Сан Су Джи незаслуженно получила Нобелевскую премию мира⁴. Расчет такой риторики мог заключаться в смещении дискурса по проблеме рохинджа из вопросов регионального значения в категорию представляющих интерес для более широкого круга игроков – мусульманских стран – за счет маркировки его в качестве конфликта на религиозной почве. В Мьянме такими выступлениями могут быть недовольны, но с некоторым пониманием относятся к риторическим выпадам Малайзии, которые не приводят к реальным действиям и во многом нацелены на внутреннюю аудиторию. Говоря об адресатах внутри АСЕАН, провокация индонезийского президента Дж. Видодо присоединиться к высказываниям против Мьянмы также не удалась. К тому же сами мьянманские мусульмане адресовали Н. Разаку письмо, осуждающее его за использование кризиса в собственных политических интересах⁵. Наджиб Разак обещал благоприятную миграционную по-

1 "Najib's Tweets the most Retweeted," Astro Awani, January 23, 2013, accessed December 5, 2021, <https://www.astroawani.com/berita-malaysia/najibs-tweets-most-retweeted-4805>.

2 "Malaysia sets up Palestinian Affairs Unit," FMT, September 21, 2021, accessed November 2021, <https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2021/09/21/malaysia-sets-up-palestinian-affairs-unit/>.

3 Predeep Nambiar, "Military Attache Needed in Egypt to help NGOs enter Gaza, says MP," September 21, 2021, accessed December 5, 2021, <https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2021/09/21/military-attache-needed-in-egypt-to-help-ngos-enter-gaza-says-mp/>.

4 David Hutt, "Najib's Dangerous and Self-Serving Rohingya Campaign," The Diplomat, December 24, 2016, accessed December 5, 2021, <https://thediplomat.com/2016/12/najibs-dangerous-and-self-serving-rohingya-campaign/>.

5 "Myanmar Muslim Groups Condemn Protest by Malaysian Leader Over Rohingya Crisis," Radio Free Asia, December 6, 2016, accessed November 20, 2021, <https://www.rfa.org/english/news/myanmar/myanmar-muslim-groups-condemn-protest-by-malaysian-leader-over-rohingya-crisis-12062016154320.html>.

литику в отношении беженцев рохинджа в Малайзии, но ничего для этого сделано не было¹. Малайзия так и не подписала Конвенцию о статусе беженцев 1951 г. и всех беженцев по определению рассматривает как нелегальных иммигрантов, а к рохинджа отношение в стране – одно из худших.

Важно заметить, что у Малайзии, даже если считать ее средним государством, недостаточно ресурсов, чтобы уделять значительное внимание широкому кругу вопросов, беспокоящих исламский мир. Кроме того, особая поддержка некоторых меньшинств в странах немусульманского большинства чревата потерями на внешнеполитическом поле. Одним из ярких примеров является довольно невнятная риторика о притеснении мусульман-уйгуров в Китае. Конечно, Пекин тоже предпринимал действия для того, чтобы доказать своим партнерам, что в Синьцзян-Уйгурском автономном округе ничего не происходит: в частности, организовывались поездки для малайских НКО и чиновников с целью продемонстрировать нормальные условия жизни уйгуров в Китае. Но основным фактором все же является осознание в Малайзии стратегической важности Китая для собственного благополучия. Поэтому отдельные акции в поддержку уйгуров так и не выросли до уровня основных пунктов повестки Малайзии как государства-активиста.

Примечательно, что поддержка притесняемых наций или меньшинств по принципу «мусульманского братства» на внешнеполитической арене не всегда проецируется в том же виде внутри Малайзии. Предпочтения внутри страны все равно зачастую отдаются представителям той же расовой группы, а не религиозной конфессии. К примеру, даже такой небольшой жест, как переименование маленького переулочка *Raja Laut 1 в jalan Palestine* (улицу Палестины) в сентябре 2020 г. вызвало возражение как со стороны немусульман, так и самих мусульман – некоторые увидели в этом угрозу культурной идентичности. Внутри самого «мусульманского братства» также не все оказываются равны: например, мусульмане-арабы предпочтительнее к поддержке, чем мусульмане-рохинджа. После того как Малайзия во время тяжелой коронавирусной ситуации отправила лодки с рохинджа, прибывающие к ее берегам, обратно в море, отказавшись принять беженцев к себе, фокус внимания в медиа быстро переместился на поддержку Палестины в связи с палестино-израильской эскалацией апреля 2021 г.

Контраст между политикой Малайзии в отношении собственных меньшинств и ее риторикой по поводу мусульманских меньшинств в других странах в очередной раз напомнил о себе в речи премьер-министра Исмаила Сабри в ГА ООН в сентябре 2021 г.² В своем выступлении Исмаил Сабри говорил про апартеид сионистского режима против палестинцев и призывал к мирному сосуществованию различных наций, народностей, религиозных конфессий и культур. Такое парадоксальное сочетание риторики, направленной на внешнюю аудиторию, и ситуации внутри страны становится все более очевидным уже не только этноконфессиональным меньшинствам, но и малайско-мусульманскому

1 Tashny Sukumaran, "Is Malaysian Support for Rohingya an Election ploy by Najib Razak?" SCMP, April 30, 2017, accessed November 20, 2021, <https://www.scmp.com/week-asia/geopolitics/article/2091627/malaysian-support-rohingya-election-plot-najib-razak>.

2 Martin Vengadesan, "Why Minorities did an Eye-roll over Umno PM's 'Apartheid' Remark," MalaysiaKini, September 26, 2021, accessed December 5, 2021, <https://www.malaysiakini.com/columns/592831>.

большинству. Так что под вопросом остается, насколько последующие правительства смогут зарабатывать политические очки на использовании идентичности Малайзии как государства-активиста.

Малайзия как эталон умеренного ислама

Попытки задавать исламский дискурс за счет создания и популяризации концептов, таких как *islam hadhari* («цивилизационный», «прогрессивный ислам») Абдулы Бадави и *wasatyyah* («срединный пусть», «умеренный ислам») Наджиба Разака меньше были нацелены на внутривнутриполитическую борьбу и больше – на презентацию государства на внешнеполитической арене.

Wasatyyah, или «срединный путь», стала концептом, вокруг которого должна была формироваться не только внутренняя и внешняя политика Малайзии, но и общеисламский дискурс по широкому кругу вопросов. Внутри страны этот лейбл позволял премьер-министру оставаться на вершине связанной с исламом повестки, вовне – презентовать страну как эталон сбалансированного сообщества мусульманского большинства, гарантирующего благоденствие всем проживающим в ней расовым группам. Таким образом, Малайзия должна была представлять как надежный партнер и желаемый кандидат для осуществления посреднической роли в различных конфликтах.

Предложение посреднических услуг ХАМАС и ФАТХ, упомянутое в разделе про исламский активизм, не единственное. Малайзия выступала в роли медиатора ближе к дому – в Южном Таиланде и на Филиппинах. В самом деле, переговоры между Исламским фронтом освобождения Моро (*MILF*) и правительством Филиппин происходили при содействии Малайзии. Успехи на этом фронте Наджиб Разак называл «*wasatyyah* в действии»¹, утверждая, что концепция близка не только мусульманам, но также и представителям всех других конфессий, а значит может быть взята на вооружение как щит против экстремизма и радикализации.

Считая *wasatyyah* привлекательной идеей, к тому же основанной на кораническом тексте и преданиях о жизни пророка, Наджиб Разак представлял ее как контрнарратив идеологии экстремизма и терроризма и даже пытался продвигнуть инициативу через ОИС. 13-й Исламский саммит ОИС в финальном коммюнике отметил особую заслугу Малайзии в миротворческой деятельности в Юго-Восточной Азии², но нельзя сказать, что *wasatyyah* в формулировке малазийского лидерства получила широкое распространение как уникальный концепт.

Следуя в фарватере запущенной идеи «умеренности» и капитализируя признание в исламском мире, в 2017 г. Малайзия запустила Глобальное движение умеренных (*Global Movement of Moderates – GMM*), апеллируя также и к Западу. Значительная финансовая и организационная поддержка со стороны государства позволяла членам фонда *GMM* представлять Малайзию на высоком уровне

1 Mazwin Nik Anis, "Wasatiyyah Relevant to all," Star Online, January 7, 2018, accessed December 5, 2021, <https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/01/07/wasatiyyah-relevant-to-all-pm-moderation-a-crucial-shield-against-extreme-ideologies/>.

2 "Final Communique of The 13th Islamic Summit Conference (Unity and Solidarity for Justice and Peace), Istanbul, Republic Of Turkey, 14–15 April 2016," OIC/13TH SUMMIT 2016/FC/FINAL, accessed December 5, 2021, p. 17, <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=14&refID=5>.

во взаимодействии с европейскими странами. Внутри Малайзии Фонд *GMM* был основан еще в 2012 г., а в 2014 г. организация поддержала 2-й молодежный саммит Россия–АСЕАН в Куала-Лумпур¹. Тогда же Фонд получил признание со стороны стран Содружества и Движения неприсоединения, а резолюция ГА ООН приняла резолюцию по *GMM* в 2017 г., провозгласив 2019 г. годом «умеренности», и призывая к распространению ценностей диалога, толерантности, взаимопонимания и сотрудничества². Однако результаты деятельности *GMM* остались неясны: фонд скорее напоминал мозговой центр, который не публикует подробных отчетов от своей деятельности, а глобальный компонент выражался в основном в зарубежных поездках руководства, вызывая вопросы у озабоченных налогоплательщиков³.

Васатыйя как концепт для презентации на внешнем поле не означала, что идея превалирует внутри страны. С 2017 г. в Малайзии в качестве постоянного резидента⁴ ведет свою деятельность индийский проповедник экстремистского толка Закира Наика⁵. Закир Наик преследуется правительством Индии по обвинению в отмывании денег. Однако ему также приписывают вовлеченность в теракты в Индии⁶, Бангладеш и Шри-Ланке. Малазийское правительство, причем не только Наджиба Разака, но его преемника Махатхира Мохамеда отказалось рассмотреть вопрос экстрадиции З. Наика в Индию. Проповедник обрел популярность среди местных мусульман и его высылка могла бы нанести удар по рейтингам правительства среди малайско-мусульманского электората. Так что даже реформистская «Коалиция надежды» (*Pakatan Harapan – PH*), прервав в 2018 г. 60-летнее правление *UMNO*, не готова была пойти на такой рискованный для себя шаг.

Демонстративный отказ индийских компаний закупать пальмовое масло в Малайзии в 2020 г. указывал причиной недовольство критикой Махатхира Мохамеда политики Индии в отношении Кашмира⁷. В реальности Индия также рассчитывала ответить Малайзии именно за предоставление убежища Закиру Наику.

В 2018 г. опрос, проведенный малазийским центром исследования общественного мнения *Merdeka Center*, выявил существенную поддержку малазийскими мусульманами террористических организаций Исламское государство (ИГ) – 5,2%⁸ и *Jemaah Islamiyah (JI)* – 18,1%⁹. Согласно данным того же исследования, Малайзия показала высокий уровень нетерпимости по отношению к представите-

1 "Second ASEAN-Russia Youth Summit," ASEAN.MGIMO, September 24, 2014, accessed November 20, 2021, <https://asean.mgimo.ru/en/news/2014/second-asean-russia-youth-summit>.

2 "United Nations Adopts Malaysia's Resolution of Moderation," NST, December 9, 2017, accessed December 5, 2021, <https://www.nst.com.my/news/nation/2017/12/312589/united-nations-adopts-malaysias-resolution-moderation>.

3 "The Failed State of the Global Movement of Moderates," The Malaysian Insight, February 12, 2018, accessed December 5, 2021, <https://www.themalaysianinsight.com/s/37602>.

4 В отличие от ряда стран мира, вид на жительство в Малайзии получить очень сложно, и занимает это значительное время. В случаях, когда заявитель не состоит в браке с гражданином страны, получение вида на жительство требует специальной рекомендации и, как правило, содействия со стороны властей.

5 Mazwin Nik Anis, "Zakir Naik has Malaysian PR Status, DPM Confirms," The Star, April 18, 2017, accessed December 5, 2021, <https://www.thestar.com.my/news/nation/2017/04/18/zakir-naik-malaysian-pr/>.

6 Alyaa Abdul Aziz Alhadjri, "MP Questions govt Commitment to Probe Zakir Naik's Alleged Terror Links," MalaysiaKini, December 14, 2020, accessed December 5, 2021, <https://www.malaysiakini.com/news/555193>.

7 Rajendra Jadhav, "India Urges Boycott of Malaysian Palm Oil After Diplomatic Row – Sources," Reuters, January 13, 2020, accessed December 5, 2021, <https://www.reuters.com/article/us-india-malaysia-palmoil-exclusive-idUSKBN1ZCOT6>.

8 Norshahril Saat et al. 2021.

9 Ainaa Aiman, "Survey Finds Malaysian Muslims Sympathetic Towards Terrorism," FMT, November 19, 2018, accessed December 5, 2021, <https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2018/11/19/survey-finds-malaysian-muslims-sympathetic-towards-terrorism/>.

лям других конфессий. Система среднего и высшего образования, отметили эксперты, вносит свою лепту в радикализацию молодых людей¹.

В 2014 г. Наджиб Разак не постеснялся призвать членов партии *UMNO* быть такими же отважными в борьбе со своими оппонентами, как Исламское государство Ирака и Сирии (ИГИЛ)². Поскольку это случилось на заре успехов ИГИЛ, Наджиб Разак мог и не осознавать масштабы развертывающейся на Ближнем Востоке катастрофы. Однако уже тогда было понятно, что ИГИЛ являются осколком Аль-Каиды³ и совершенно точно не преследуют умеренный дискурс, учитывая что за неделю до этого игиловский террорист-смертник (предположительно из Малайзии) взорвал себя на полицейском участке в Ираке, что привело к гибели 25 человек.

В 2021 г., когда Талибан⁴ захватил власть в Афганистане после вывода войск США, и в международном сообществе возникли опасения о ситуации с правами человека, в особенности женщин, малазийские исламисты не скрывали радости – *PAS* выступила с поздравлениями в адрес исламского эмирата⁵ и афганской нации, а Талибан их даже поблагодарил. Тем более что заявленная Талибаном «красная дорожка» для китайского проекта «Один пояс – один путь» вполне укладывается во внешнеполитические приоритеты Малайзии⁶.

Если сравнивать прогресс внутренней исламизации с ситуацией двадцатилетней давности, наблюдатели отметят, что Малайзия значительно продвинулась в сторону консервативных интерпретаций религии⁷, подтверждением тому служат различные индикаторы – от повсеместного ношения хиджаба (гораздо менее распространенное пару десятков лет назад) до многочисленных манифестаций межэтнического и межконфессионального напряжения, спровоцированного изменением в общественном дискурсе. При этом консервативная интерпретация религии во многом служила укреплению границ между представителями основных малайских этносов, поскольку выполняла политические, а не теологические задачи. Основной из этих задач являлось удержание поддержки электората.

В короткий период правления оппозиционной коалиции *PN* вариации на тему васахты продолжили циркулировать в пространстве общественного диалога и презентации Малайзии за рубежом, хотя и не получили такой огласки, как предшествующие концепты, оставшись, скорее, слоганами. Например, министр по религиозным вопросам Муджахид Юсуф Рава заверял общественность в том, что он планирует развернуть исламский дискурс в сторону "*Rahmatan Lil Alamin*" – ислама как «милости, ниспосланной миру», «ислама сострадательного»⁸. На практике же это не имело реального значения и разворота в сторону каких бы то ни было реформ.

1 Ainaa Aiman, "Survey Finds Malaysian Muslims Sympathetic Towards Terrorism," FMT, November 19, 2018, accessed December 5, 2021, <https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2018/11/19/survey-finds-malaysian-muslims-sympathetic-towards-terrorism/>.

2 Запрещенная в России террористическая организация.

3 Запрещенная в России террористическая организация.

4 Запрещенная в России террористическая организация.

5 "Tahniah kepada rakyat Afghanistan (Congratulations to the Nation of Afghanistan)," Harakah Daily, August 18, 2018, accessed December 5, 2021, <https://harakahdaily.net/index.php/2021/08/18/tahniah-kepada-rakyat-afghanistan/>.

6 Adnan Aamir, "Taliban Rolls out Red Carpet to China's Belt and Road Initiative," Nikkei Asia. September 12, 2021. accessed December 5, 2021, <https://asia.nikkei.com/Politics/International-relations/Afghanistan-turmoil/Taliban-rolls-out-red-carpet-to-China-s-Belt-and-Road-Initiative>.

7 Dominique F. Fernandez, "Malaysia's Slide Toward More Conservative Islam," The Diplomat, October 4, 2017, accessed December 5, 2021, <https://thediplomat.com/2017/10/malysias-slide-toward-more-conservative-islam/>.

8 Predeep Nambiar, "Mujahid Defends RM1.3 Bil Budget for Jakim," FMT, November 25, 2019, accessed December 5, 2021, <https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2019/11/25/mujahid-defends-rm1-3-bil-budget-for-jakim/>.

Малайзия как страна суннитского ислама

Большинство малазийских мусульман следуют шафиитскому мазхабу суннитского направления ислама, но это не означает автоматической самоидентификации с другими суннитскими странами. Политическая близость к суннитским государствам, в особенности Персидского залива, скорее формировалась по принципу наибольшей выгоды для действующих правительств, а близость конфессиональная использовалась как удобная предпосылка.

Исторически у Малайзии сложились более продуктивные экономические отношения с Саудовской Аравией, нежели с ее ближневосточным антагонистом – Ираном: с Эр-Риядом торговый оборот исчисляется в миллиардах долларов, в то время как с Тегераном не дотягивает и до полумиллиарда¹. Кроме того, суннитская самоидентификация, помноженная на стремление играть роль средней державы и выйти на лидирующие позиции в исламском мире, естественным образом подталкивали формирование внешнеполитической идентичности как привлекательной для мирового суннитского большинства, а не для шиитских меньшинств. В связи с этим Малайзия была практически вынуждена занять определенную позицию в ирано-саудовском противостоянии. В некоторой степени можно даже утверждать, что Малайзия стала одним из полей «холодной войны» между Эр-Риядом и Тегераном².

Как следствие, к исповедуемому в Иране шиизму, официально запрещенному в Малайзии, отношение среди большинства малазийских мусульман открыто враждебное, в отличие от саудовской версии ваххабизма. Антишиитские настроения ранее использовались для нейтрализации политических оппонентов, но маловероятно, что они зародились сами по себе внутри страны. В 2013 г. *JAKIM* признал все ответвления шиитского ислама запрещенными (с 1996 по 2013 г. джафаритский и зейдитский толки по-прежнему считались допустимыми, власти регулярно устраивали рейды на религиозные собрания шиитов³, а в общественном сознании укрепилась идея, что шиитские проповедники из Ирана стремятся обратить малазийских мусульман-суннитов в шиизм. При этом ваххабизм, продвигаемый Саудовской Аравией, к запрещенным идеологиям по-прежнему не относится.

С 2016 г. гражданское общество призывает власти продолжить поиск (или раскрыть информацию) о пропавших без вести активистов. Среди них – шиит Амри Че Мат, похищенный в 2016 г., и который занимался благотворительностью в штате Перлис на базе организации *Perlis Hope* («Надежда Перлиса»). Тогда широко известный муфтий штата Перлис Мохамад Асри Зайнуль Абидин отметил, что шиитский ислам является угрозой национальной безопасности⁴.

Помимо стремления Малайзии выстраивать привлекательный для мирового суннитского большинства имидж, саудовские финансовые вливания напрямую

1 "Trade Statistics," UN Department of Economic and Social Affairs, accessed December 5, 2021, <https://comtrade.un.org/data/>.

2 Juli Roknifard, "The Growing Threat of Sectarianism in Malaysia," *Aljazeera*, July 25, 2019, accessed December 5, 2021, <https://www.aljazeera.com/opinions/2019/7/25/the-growing-threat-of-sectarianism-in-malaysia>.

3 Norshahril Saat et al. 2021.

4 Tavleen Tarrant, and Joseph Sipalan, "Worries About Malaysia's 'Arabisation' grow as Saudi Ties Strengthen," *Reuters*, December 21, 2017, accessed December 5, 2021, <https://www.reuters.com/article/us-malaysia-politics-religion-analysis-idUSKBN1EF103>.

финансировали пропаганду определенного толка ислама в стране¹. Во-первых, упомянутый ранее *UIA* был учрежден в 1983 г. прежде всего при содействии Саудовской Аравии, которая продолжала поддерживать его динаром на протяжении всего его существования. Интерпретация ислама, которую можно встретить в стенах *UIA*, более консервативна, чем вовне. Кроме этого Эр-Рияд спонсирует другие образовательные инициативы: учреждения среднего образования исламского профиля и даже целый частный университет – Международный университет Медины (*Al-Madinah International University – IMU*). В связи с распространением идеологического влияния Саудовской Аравии зачастую стали высказываться опасения по поводу культурной арабизации Малайзии. По сути, арабизация как адаптация культурных практик арабского Востока – ношение никаба и арабского стиля в одежде, поддержка более строгих исламских норм, вплоть до кампаний по введению *худума* (исламского уголовного права)² и многое другое на уровне обыденного сознания практически подменила исламизацию³.

После визита короля Саудовской Аравии Салмана в Малайзию в 2016 г., во время которого были подписаны двусторонние соглашения об инвестициях в общем размере 10 млрд долл., Путраджая также выделила большой участок земли для строительства Центра международного мира короля Салмана (*King Salman Center for International Peace – KSCIP*). По замыслу центр должен был объединить усилия исламских ученых и разведслужб с целью борьбы с экстремистскими интерпретациями ислама. Напомним, что тогда премьер-министр Наджиб Разак уже находился в центре коррупционного скандала вокруг *1MDB*, и в качестве обоснования 700 млн долл., оказавшихся на его банковском счете, он указал пожертвование со стороны саудовской королевской семьи.

Однако новое правительство, пришедшее к власти в 2018 г., отменило решение о строительстве Центра. В 2020 г., когда в результате отставки Махатхира Мохамеда и последовавшего «переворота» к власти пришло правительство Мухиддина Ясина, министр иностранных дел Хишамуддин Хуссейн, известный личными тесными связями с саудовскими коллегами, объявил, что идея Центра может быть возрождена⁴.

Еще одним жестом в поддержку Эр-Рияда стало участие малазийских солдат в саудовской кампании в Йемене. О командировании правительством Наджиба Разака нескольких десятков военных в Эр-Рияд стало известно в 2018 г.,⁵ когда к власти пришло новое правительство во главе с Махатхиром Мохамедом. Тогда же парламентарии и представители НКО подняли вопрос об их отзыве – Наджиб Разак и его министр обороны Хишамуддин Хусейн объясняли присутствие малазийских военных в Йемене исключительно необходимостью эвакуации

1 Maszlee Malik 2017.

2 Malik 2017.

3 Tavleen Tarrant, and Joseph Sipalan, "Worries About Malaysia's 'Arabisation' grow as Saudi Ties Strengthen," Reuters, December 21, 2017, accessed December 5, 2021, <https://www.reuters.com/article/us-malaysia-politics-religion-analysis-idUSKBN1EF103>.

4 Minderjeet Kaur, "Hishammuddin Hints at Revival of King Salman Peace Centre," FMT, August 5, 2020, accessed December 5, 2021, <https://www.freemalaysiatoday.com/category/nation/2020/08/05/hishammuddin-hints-are-revival-of-king-salman-peace-centre/>.

5 Hemananthani Sivanandam, Martin Carvalho, and Tarrence Tan, "Our Military Helped Saudi in Yemen War Without Cabinet Approval, says Liew," The Star, December 3, 2018, accessed December 5, 2021, <https://www.thestar.com.my/news/nation/2018/12/03/liew-there-was-no-cabinet-approval-for-ops-yemen-2/>.

малазийских граждан с территории конфликта¹. Примечательно, что решение о командировании военных было принято вдали от глаз общественности и не получило санкции парламента.

Наконец, заинтересованность Малайзии в сохранении прочных отношений с Саудовской Аравией заключается в необходимости обеспечивать достаточную квоту для мусульманских паломников в хадж. Скажем, даже задаваться вопросом о возможном осуждении саудовской военной кампании в Йемене в виде бойкота ежегодного хаджа было бы достаточно нереалистично – ни на уровне простых граждан, ни тем более на уровне малазийского правительства.

Таким образом, следуя внутривнутриполитическим перипетиям и порой личным интересам представителей политической элиты Малайзия также невольно следовала по пути исламизации консервативного толка. Ее отношения с Саудовской Аравией сыграли в этом процессе не последнюю роль. Они же позволяют выявить ряд довольно очевидных противоречий.

Ориентация на «умеренность», «срединный путь» в трактовках ислама, проходя через призму подстройки под ожидания Саудовской Аравии и стремления удержать ускользающий мусульманский электорат, на практике трансформировались в экстремистские интерпретации текстов, удовлетворяющие сиюминутному политическому запросу.

Заключение

В данной статье проанализировано влияние, которое ислам оказывает на внешнюю политику Малайзии. Для концептуализации поднятой проблематики использовался конструктивистский подход с акцентом на анализе идентичности государства. Идентичность Малайзии как государства проявляет себя в качестве достаточно подвижного и многогранного феномена. Основные три ее проявления в качестве государства мусульманского большинства – это государство-активист, страна умеренного ислама и суннитское государство. Мотивацией для конструирования идентичности по каждому из этих проявлений, в первую очередь, является внутривнутриполитическая ситуация и борьба за голоса избирателей мусульманского большинства. А поскольку общественные настроения относительно быстро менялись за последние двадцать лет, корреляция между внутренней политикой и формированием внешнеполитической идентичности привела к возникновению многочисленных парадоксов и противоречий малазийской идентичности, проецируемой вовне. Так, образ «государства умеренного ислама» входил в противоречие с ваххабизацией образования и внутрималазийского исламского дискурса; поддержка меньшинств за рубежом в качестве государства-активиста – с дискриминацией собственных меньшинств внутри страны; а борьба за освобождение Палестины – с охлаждением антиизраильских настроений в дружественных монархиях Персидского залива. Чем более очевидными становятся эти противоречия и парадоксы, тем менее полезная роль

1 "Malaysia's Military Involvement in Saudi-led War in Yemen must end – Lawyers for Liberty," NST, June 19, 2018, accessed December 5, 2021, <https://www.nst.com.my/news/nation/2018/06/381692/malaysias-military-involvement-saudi-led-war-yemen-must-end-lawyers>.

ислама оказывается в формировании малазийской внешнеполитической идентичности, поскольку все сложнее становится удерживать баланс этой тяжелой конструкции.

Малайзия по-прежнему может выступать примером того, как многонациональное, мультикультурное и многоконфессиональное государство сумело наладить мирное сосуществование столь разнообразного населения внутри страны и внести вклад в построение региональной идентичности внутри АСЕАН. Для этого, однако, потребуются серьезное изменение подхода к национальному строительству, в котором исламу предпочтительнее занять место в строю других исповедуемых в стране религий, а не в арсенале политических инструментов сменяющих друг друга политических элит.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Асмолов, К.В., Соловьев, А.В. Стратегическая автономия Республики Корея: интеллектуальная химера или политическая реальность? // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (2). – С. 49–73. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-2-49-73>.

Asmolov, Konstantin V., and Alexander V. Soloviev. "Strategic Autonomy for ROK: Intellectual Pipe Dream or Political Reality?" *Journal of International Analytics* 12, no. 2 (2021): 49–73. [In Russian].

Ashizawa, Kuniko. "When Identity Matters: State Identity, Regional Institution-Building, and Japanese Foreign Policy." *International Studies Review* 10, no. 3 (September 2008): 571–98. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2486.2008.00805.x>.

Botero, Giovanni. *The Reason of State*. New Haven: Yale University Press, 1956.

Burchell, Graham, Colin Gordon, and Peter Miller. *The Foucault Effect*. Studies in Governmentality. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Burton, Guy. "Middle Power Behavior Under Multipolarity: Indonesia and Malaysia in the Middle East since the Arab Uprisings." *Asian Politics and Policy*, no. 13 (2021): 228–247. <https://doi.org/10.1111/aspp.12577>.

Chin, James. "From Ketuanan Melayu to Ketuanan Islam: UMNO and the Malaysian Chinese." In *The End of UMNO? Essays on Malaysia's Dominant Party*, edited by Bridget Welsh, 255–304. Petaling Jaya: SIRD, 2018.

Chin, James. "Malaysia: Identity Politics, the Rise of Political Islam and Ketuanan Melayu Islam." In *Religion & Identity Politics: Global Trends and Local Realities*, edited by M. Mathews, and M. Tay, 75–95. Singapore: Institute of Policy Studies, 2021.

Hirschman, Charles. "Demographic Trends in Peninsular Malaysia, 1947–75." *Population and Development Review* 6, no. 1 (March 1980): 103–125. <https://faculty.washington.edu/charles/new%20PUBS/A26.pdf>.

Jordaan, Eduard. "The Concept of a Middle Power in International Relations: Distinguishing between Emerging and Traditional Middle Powers." *Politikon* 30, no. 1 (May 30, 2003): 165–81. <https://doi.org/10.1080/0258934032000147282>.

Kushimoto, Hiroko. "'Azharisation' of 'Ulama Training in Malaysia." In *Shaping Global Islamic Discourses*, edited by Masooda Bano, and Keiko Sakurai. Edinburgh University Press, 2015. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748696857.003.0009>.

Malik, Maszlee. "Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivations." *Sociology of Islam* 5, no. 4 (December 5, 2017): 303–33. <https://doi.org/10.1163/22131418-00504003>.

Norshahril Saat, Nur Syafiqah Mohd Taufek, and Afra Alatas. Rethinking Extremism Beyond Physical Violence: Anti-Shia Hostility in Malaysia. *Perspective by ISEAS*, no. 81 (16 June 2021): 1–10. https://www.iseas.edu.sg/wp-content/uploads/2021/05/ISEAS_Perspective_2021_81.pdf.

Waikar, Prashant, Mohamed Nawab Mohamed Osman, and Rashaad Ali. "Dancing with the Ummah: Islam in Malaysia's Foreign Policy under Najib Razak." *The Pacific Review*, no. 2 (2019): 230–58. <https://doi.org/10.1080/09512748.2019.1656666>.

Сведения об авторе*Юлия Владимировна Рокнифард,*

к.ист.н., доцент Школы политологии, истории и международных отношений

Ноттингемского университета Малайзии,

Малайзия, 43500, город Семени, штат Селангор, В34.

e-mail: julia.roknifard@nottingham.edu.my**Дополнительная информация**

Поступила в редакцию: 11 октября 2021.

Переработана: 18 ноября 2021.

Принята к публикации: 8 декабря 2021.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Цитирование*Рокнифард, Ю.В.* Ислам многоликий: религия как фактор формирования внешней политики Малайзии // *Международная аналитика*. – 2021. – Том 12 (4). – С. 68–87.<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-68-87>

Multifaceted Islam: Malaysia

ABSTRACT

This paper analyzes the Islam's impact on the Malaysian politics. Islam as an instrument of Malaysia's foreign policy has been used by the political elite of the state for decades. Observers note the Islamization of the country's foreign policy, especially during the premiership of Najib Razak (2008–2018). However, the trend towards Islamization can be traced back to the moment Malaysia gained independence from Great Britain in 1957 and especially during the premiership of Mahathir Mohamad (1981–2003). The formation of such a foreign policy of Malaysia took place against the background of the Islamization of the political and social environment within the country, which, in turn, was the result of an internal political struggle. Thus, the projection of Malaysia's identity into the outside world and the foreign policy corresponding to this identity was often motivated by the need to retain or attract the support of the malay-muslim majority in the domestic political arena. Since many of the issues raised in the article relate to identity both at the national and global level, a constructivist paradigm is used to conceptualize Malaysia's foreign policy with a special emphasis on the identity of states. Particularly important in this process is the formation of domestic and foreign policy discourse. Malaysia's Islamic identity is viewed externally in three dimensions: the Sunni state, the activist state in the Islamic world and the standard of moderate Islam. Consideration of these dimensions reveals quite obvious contradictions between them, as well as between rhetoric and real politics.

KEYWORDS*Islam, Malaysia, middle power, foreign policy, wasatiyyah*

Author

Julia V. Roknifard,

PhD, Assistant Professor at the School of Politics, History and International Relations (PHIR)
of the University of Nottingham Malaysia (Kuala Lumpur).
Malaysia, 43500, Semenyih Selangor Darul Ehsan, Jalan Broga.

e-mail: julia.roknifard@nottingham.edu.my

Additional information

Received: October 11, 2021. Revised: November 18, 2021. Accepted: December 8, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

For citation

Roknifard, Julia V. "Multifaceted Islam: Malaysia."
Journal of International Analytics 12, no. 4 (2021): 68–87.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-68-87>

Адаптация и китаизация: современная религиозная политика руководства КПК

Александр Владимирович Ломанов, ИМЭМО РАН им. Е.М. Примакова,
Москва, Россия

Контактный адрес: a_lomanov@hotmail.com

АННОТАЦИЯ

В статье рассматриваются ключевые этапы эволюции идейно-политических подходов руководства КПК к религиозной деятельности с начала XXI в. Опорными точками исследования стали китайские трактовки проблем «адаптации к социалистическому обществу» и «китаизации». Главной задачей является выявление соотношения преемственности и инновации в религиозной политике китайских властей с учетом исторического контекста происходящих перемен и отклика со стороны религиозных кругов. С опорой на методы дискурс-анализа предпринята попытка продемонстрировать сложность и многогранность проблемы «китаизации», обрисовать контуры целостного сбалансированного подхода к изучению данной темы. В первой части статьи рассмотрены основы сформулированной при Цзян Цзэминь политики направления религии в сторону «соответствия социалистическому обществу». Во второй части проанализированы основные компоненты концепции «китаизации» религий Си Цзиньпина. В статье рассмотрены основные направления «китаизации», принятые официально признанными религиями, охватывающими сферу вероучения и богослужебной практики, практическую работу с верующими, программы подготовки священнослужителей. Подчеркнуто, что одностороннее редуцирование «китаизации» к политике «репрессий» мешает смотреть вглубь проблемы, видеть ее исторические и культурные аспекты. Сделан вывод, что «китаизация» религий поможет не допустить социально-политической маргинализации религий в ходе глубоких трансформаций, через которые проходит современный Китай.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

КПК, Си Цзиньпин, китайская культура, государство, общество, религиозная политика

Введение

Положение религий в современном Китае заслуживает изучения не только потому, что речь идет о многонаселенной и могущественной державе, стремящейся стать первой по размеру экономикой мира. Траектория развития Китая все меньше напоминает о судьбе бывшего СССР. Китайское руководство сумело найти путь к процветанию в условиях рыночной экономики, однако увеличение доли населения со средними доходами не привело к продвижению в сторону политической демократизации. Напротив, за минувшее десятилетие власть партии заметно окрепла, после периода относительной «деидеологизации» потребительского общества официальная идеология восстанавливает свои позиции.

Вслед за транзитологией ослабили аналитические позиции религиозной компаративистики, основанной на отождествлении сходных этапов в истории СССР и КНР. Подъем воинствующего атеизма, волны гонений и страданий, секуляризация общественной жизни в этой схеме завершаются «религиозным ренессансом»¹. Однако в случае Китая революционный переход «от *дао* к Мао»² не завершился столь же решительным посткоммунистическим возвращением к религиозному «пути-*дао*». КПК сохранила контроль над религиозной сферой и не собирается выпускать его из рук. Надежды зарубежных аналитиков на безудержное параллельное продвижение политической либерализации и религиозного возрождения оказались необоснованными. Отечественные исследователи внимательно изучали деятельность религиозных конфессий в Китае в эпоху реформ в контексте эволюции политики государства³, избегая давать завышенные оценки степени «десекуляризации» китайской общественной жизни.

В середине 2010-х гг. партийно-государственный лидер Си Цзиньпин провозгласил курс на «китаизацию» религий под руководством КПК⁴. Очевидное движение Китая в сторону укрепления власти партии и ухудшение отношений Пекина со странами Запада сформировали негативный контекст для восприятия перемен в религиозной политике КНР иностранными наблюдателями. Акцент на «контроле и репрессиях» сопровождался рассуждениями о том, что ныне на место антирелигиозной политики Мао Цзэдуна, опиравшейся на марксистское учение о классовой борьбе, пришла идеология «этнорелигиозной борьбы», которая якобы порождает в Китае «новые жертвы и страдания»⁵.

Зарубежные исследователи зачастую сводят религиозную политику Си Цзиньпина к усилению административного давления на незарегистрированные религиозные общины, к борьбе за подчинение и послушное поведение верующих⁶. Проблема в том, что попытки искать проявления «китаизации» в демонтаже крестов протестантских храмов или архитектурных элементов мечетей порождают чрезмерно упрощенное понимание современной китайской религиозной политики.

1 Marsh 2011.

2 Ibid., 150.

3 Горбунова 2008; Кузнецов 2002; Янгуты 2020.

4 Chang 2018; Vermader 2019.

5 Madsen 2019.

6 Wang 2019, 90–92.

Понимание трансформации китайского подхода к религиям требует внимательного изучения изменений в идеологии и политике КПК. Целью данной статьи является выявление соотношения преемственности и инновации в религиозной политике китайских властей с учетом исторического контекста происходящих перемен и отклика со стороны религиозных кругов. С опорой на анализ выступлений руководителей КПК проведено исследование эволюции подходов власти к религиозной деятельности. Предпринята попытка продемонстрировать сложность и многогранность проблемы «китаизации», обрисовать контуры целостного и сбалансированного подхода к изучению данной темы.

Адаптация к социализму: политика Цзян Цзэминя

Исходные положения современной политики КНР в религиозной сфере были сформулированы в 1982 г., вскоре после перехода к осуществлению политики реформ и открытости. Государство отказалось от подавления религиозных общин и взяло курс на их контролируруемую интеграцию в жизнь общества. Ключевым идейно-теоретическим обоснованием новой политики стало признание долгосрочного существования религий в социалистическом обществе. Марксистская теория отмирания религии не была дезавуирована, что помогло сохранить идеологическую легитимность власти КПК. Однако нормативной стала точка зрения, согласно которой нельзя избавляться от религий искусственным образом с помощью административного давления и массовых политических кампаний.

Со временем происходившие внутри Китая и за его пределами перемены потребовали внести коррективы в религиозную политику. Первоначально внимание властей было сосредоточено на деятельности пяти официально признанных конфессий (даосизм, буддизм, ислам, католицизм, протестантизм), обладающих общенациональными органами религиозного управления. Споры вокруг деятельности, возникшей в начале 1990-х гг. секты «Фалуньгун», увенчавшиеся массовой акцией протеста ее последователей в центре Пекина в апреле 1999 г., заставили китайское руководство по-новому посмотреть на влияние нетрадиционных культов на внутривластную стабильность. Теракты в США 11 сентября 2001 г. напомнили о том, что религиозный фактор не утратил влияния на мировую политику и безопасность.

В декабре 2001 г. ЦК КПК и Госсовет КНР созвали первое всекитайское совещание по религиозной работе. На этом мероприятии с докладом «О проблемах религии» выступил партийно-государственный руководитель Цзян Цзэминь. Он признал, что у ставших поводом для начала глобальной кампании борьбы с терроризмом событий 11 сентября 2001 г. был «религиозный фон», а исполнители терактов были религиозными экстремистами¹. Произошедшее продемонстрировало, что религии продолжают оказывать большое влияние на политическую и общественную жизнь человечества, а для понимания возникших после завершения холодной войны международных конфликтов необходимо разбираться в религиозной проблематике.

1 Selected Works 2006, 373.

Китайское руководство признало, что религия носит массовый характер. Это мощная общественная сила, которой следует эффективно управлять и направлять в сторону «сокращения негативных элементов и содействия позитивным элементам». Цзян Цзэминь указал, что искусственное подавление религий не ведет к успеху. По его словам, об этом свидетельствуют негативный опыт «культурной революции» в Китае, история преследования христианства в Римской империи, попытки запрета буддизма в Китайской империи. Советский урок также подтвердил этот вывод: «СССР долгое время подавлял религию, однако после распада СССР религия в России и других государствах СНГ быстро развивается»¹.

Мао Цзэдун стремился поскорее построить в Китае коммунизм, что толкало КПК на ускоренный слом отжившей «надстройки» общества. В период реформ на первое место вышли задачи экономического развития с привлечением иностранных капиталов и технологий. Появилась возможность оставить «надстройку» в состоянии относительного покоя, чтобы не отвлекаться от работы над укреплением материального «базиса». Официально принятая в 1987 г. на XIII съезде КПК концепция «начальной стадии социализма» позволила объяснить, что коммунизм удастся построить лишь в очень отдаленном будущем, для достижения этой цели потребуются усилия десятков поколений. И это был дополнительный косвенный аргумент в пользу обоснования долгосрочного присутствия религий в жизни китайского общества, страдающего от издержек неравномерного развития.

Поскольку религию нельзя уничтожить, Цзян Цзэминь призвал «активно направлять религию к соответствию социалистическому обществу»². Он заявил, что адаптация религии к социальным изменениям является всеобщей исторической закономерностью: в частности, об этом свидетельствует реформация христианства в XVIII в. «Китай – социалистическая страна, религии Китая существуют и действуют в условиях социализма, они обязательно должны приспособиться к условиям социалистического общества. Это объективное требование социалистического общества в отношении религий Китая, это также объективное требование собственного существования каждой религии Китая»³.

Политика адаптации была истолкована как совпадение двух векторов: общественного запроса на трансформацию религии в соответствии с изменившимися условиями эпохи и стремлением самих религиозных общин к выживанию и развитию в новых условиях. Цзян Цзэминь пояснил, что «активное направление к адаптации» не требует отказа от религиозных верований. Однако верующие должны быть патриотами, поддерживать социалистический строй и руководство КПК, уважать закон, следовать высшим интересам государства и народа в целом. Верующим следует толковать религиозные догмы в соответствии с требованиями общественного прогресса, а также выступать против использования религии для нанесения ущерба государству и народу.

Уже тогда, в 2001 г., было сказано, что протестанты, тибетские буддисты, католики и мусульмане начали работу по интерпретации вероучения в соответствии

1 Selected Works 2006, 375.

2 Ibid., 381.

3 Ibid., 387.

с требованиями общественного прогресса. В частности, протестанты развернули «строительство теологической мысли», с этой инициативой в 1998 г. выступил епископ Дин Гуансюнь. В тибетском буддизме с 1996 г. началось «храмовое патриотическое воспитание», которое включало распространение среди верующих знаний о нормативной трактовке истории Тибета, о религиозной политике КНР и о неприемлемом характере политической деятельности далай-ламы. Китайские католики, ссылаясь на решения Второго Ватиканского собора, взяли курс на внедрение «демократической практики религии», предполагающей совместное участие в делах церкви священников и мирян. Мусульмане активно занялись «толкованием Канона» для сбора и распространения новых «поучений»¹, которые должны соответствовать Корану и требованиям эпохи, сочетать приверженность вероучению с умеренностью и неприятием радикализма, проповедовать патриотизм, миролюбие и сплоченность.

Цзян Цзэминь отметил, что речь идет не об «использовании религии» властью, а о побуждении религиозных кругов к деятельности в интересах стабильного развития общества. Социальная адаптация религии должна быть осуществлена за счет внутренних ресурсов силами китайских религиозных деятелей и мирян. Внешнее воздействие на религиозную жизнь Китая, к тому времени уже более двух десятилетий проводившего политику открытости внешнему миру, по-прежнему воспринималось как скрытая угроза.

«В течение длительного времени международные враждебные силы использовали национальные и религиозные проблемы для сдерживания или подрыва социалистических стран и неудобных им государств. В процессе распада СССР и трансформаций в Восточной Европе международные враждебные силы использовали религию. После завершения холодной войны международные враждебные силы еще интенсивнее используют национальные и религиозные проблемы, в отношении Китая осуществляют политическую стратегию озапаживания и раскола»².

Примечательно, что Цзян Цзэминь упомянул о советском опыте как для иллюстрации провала политики государственного атеизма, так и для предупреждения об опасности внешнего вмешательства в религиозную жизнь, приведшего СССР к отказу от социалистического пути и однопартийной системы. Китайский лидер предупредил, что иностранные религиозные организации пытаются вернуться в Китай, восстановить «старые отношения подчиненности» и обрести контроль над религиозными общинами на территории страны. Он упомянул о поддержке «враждебными силами» деятельности далай-ламы и террористического движения «Восточный Туркестан», о стремлении иностранных протестан-

1 В китайском обиходе эти религиозные поучения именуются 卧尔兹 (фонетическая транскрипция слова арабского языка).

2 Selected Works 2006, 378.

тов расширить масштаб «евангелизации» Китая. Прозвучал призыв к бдительности в отношении многообразных форм «религиозного проникновения» в Китай из-за рубежа¹.

Основные положения речи Цзян Цзэминя стали частью политики партии в религиозной сфере на многие годы вперед. Эпоха правления Ху Цзиньтао, продлившаяся с 2002 по 2012 г., не сопровождалась появлением существенных идеологических новшеств в религиозной сфере. Китайский лидер запомнился призывом «не создавать беспокойство» («не ворожить с боку на бок», *бу чжэ-тэн*) в ходе продвижения реформ, воплотившим стремление властей избегать ненужной суеты в развитии страны².

Ху Цзиньтао активно продвигал лозунги социальной гармонии внутри Китая и строительства гармоничного мира за пределами страны, которые были распространены на сферу религии. В выступлении на коллективной учебе Политбюро ЦК КПК в декабре 2007 г. он призвал к сплочению религиозных лидеров и верующих вокруг партии и правительства, пояснив, что последователи религий должны играть активную роль в экономическом и социальном развитии страны. Прежний акцент на «использовании всех позитивных элементов» внутри религий остался неизменным, но к нему добавили тезис о необходимости «способствовать гармонии религиозных отношений»³. На своем месте остались указания на недопустимость внешнего проникновения и попыток поставить китайские религиозные организации под иностранный контроль. Международный религиозный диалог власти признавали допустимым лишь на равноправной основе и в интересах продвижения «мировой гармонии»⁴.

Лозунг «активной поддержки» адаптации религий к социалистическому обществу был унаследован наряду с призывом к религиозным кругам развивать традиции «любви к государству и религии», сплоченности и патриотизма, служения обществу. Вслед за предшественником Ху Цзиньтао указывал на необходимость толкования религиозных учений в соответствии с требованиями общественного прогресса и с учетом произошедших в китайском обществе глубоких перемен. Он отмечал, что религиозные учения, мораль и культура должны содействовать установлению социальной гармонии и прогрессу, укреплять идейную и этическую основу взаимного соответствия религии и социалистического общества. В первое десятилетие XXI в. более заметным стал акцент государства на повышение роли религиозных общин в социальной поддержке и благотворительности, включая борьбу с бедностью, помощь при стихийных бедствиях, уход за инвалидами и престарелыми, содействие расширению доступности образования и медицинской помощи⁵.

Вектор китаизации Си Цзиньпина

После смены руководства КПК осенью 2012 г. начались глубокие изменения в политике и идеологии. Появился броский лозунг осуществления «китай-

1 Selected Works 2006, 390.

2 Selected Works 2016, 171.

3 Ibid., 22.

4 Ibid., 23.

5 Ibid., 23.

ской мечты» о великом возрождении китайской нации. В середине десятилетия в политико-пропагандистский обиход прочно вошло нормативное требование крепить «четыре уверенности» (*сы гэ цзысинь*) – в пути, теории, строе и культуре социализма с китайской спецификой. О важности веры людей в первые три компонента говорили и в прошлом, но лишь при Си Цзиньпине неотъемлемой частью этого набора стала китайская культура. Руководство КПК подчеркивало, что экономический подъем страны должен идти в ногу с расцветом национальной культуры, Китай должен формировать собственные ценностные воззрения, опираться на традиционные идеи.

Перемены нашли отражение в подходах партийно-государственного руководства к религиозной сфере. Предвестием провозглашения новой политики стало совещание по работе Единого фронта ЦК КПК в 2015 г., на котором Си Цзиньпин призвал «активно направлять религию к соответствию социалистическому обществу, обязательно придерживаться направления китаизации религий нашей страны»¹. К прежнему тезису об адаптации к социализму добавился лозунг китаизации.

В апреле 2016 г. в Пекине прошло Всекитайское совещание по религиозной работе, на котором выступил Си Цзиньпин². Со времени предыдущего участия китайского лидера в подобном мероприятии минуло полтора десятилетия. Си Цзиньпин указал, что в деле продвижения религий к соответствию социалистическому обществу «важной задачей» является приверженность курсу китаизации. Он призвал использовать «сердцевинные социалистические ценностные воззрения» для того, чтобы направлять и обучать религиозных деятелей и массы верующих³.

Си Цзиньпин призвал развивать лучшие традиции китайской нации, использовать идеалы сплоченности и прогресса, мира и инклюзивности для того, чтобы с их помощью направлять массы верующих⁴. Он выдвинул требование поддерживать все религии в том, чтобы при сохранении основной веры, сердцевинных догматов и богослужебного устройства, они углубленно искали в религиозных догмах и правилах содержание, благоприятное для социальной гармонии, прогресса эпохи и «здоровой цивилизации». Упоминание о «гармонии» стало демонстрацией преемственности политики в религиозной сфере. Вместе с тем у Китая с приходом к власти Си Цзиньпина появились новые ориентиры, требующие сплочения верующих и неверующих – это достижение двух «столетних целей» социально-экономического развития⁵ и осуществление «китайской мечты».

1 Xi Jinping, "Consolidate and Develop the Broadest Patriotic United Front, Provide Extensive Powerful Support for the Realization of the Chinese Dream," People's Daily, May 21, 2015, accessed December 11, 2021, <http://cpc.people.com.cn/n/2015/0521/c64094-27032339.html>.

2 "At the National Religious Work Conference Xi Jinping Emphasized: To Develop Socialist Religious Theory with Chinese Characteristics, Comprehensively Improve the Level of Religious Work under the New Situation," People's Daily, April 24, 2016, accessed December 11, 2021, http://www.moj.gov.cn/pub/sfbgw/gwxw/ttxw/202112/t20211204_443138.html.

3 Ibid. Речь идет о фиксированном наборе ценностных установок, провозглашенном на XVIII съезде КПК в 2012 г. и занимавшем заметное место в идейно-воспитательной работе в минувшем десятилетии. Двенадцать социалистических ценностей условно разделены на три уровня в соответствии с носителем этих ценностей. Уровню государства соответствуют богатство и сила, демократия, цивилизованность, гармония. Уровню общества – свобода, равенство, справедливость, правление с помощью закона. На уровне индивида находятся патриотизм, любовь к своему делу, честность, дружелюбие.

4 Ibid.

5 Завершить строительство общества умеренной зажиточности «сяокан» и избавиться от крайней нищеты к столетию КПК в 2021 г., построить сильное модернизированное государство к столетию КНР в 2049 г.

Лидер КПК призвал религиозные круги создавать такую интерпретацию вероучения, которая соответствовала бы как требованиям развития и прогресса современного Китая, так и лучшим традициям китайской культуры¹. Он напомнил, что работа по адаптации религии к социалистическому обществу должна вести верующих в направлении любви к своей стране и народу, защиты единства Китая и сплоченности китайской нации, поддержки руководства КПК, социалистического строя и пути социализма с китайской спецификой. Верующие должны «активно следовать на практике сердцевинным социалистическим ценностным воззрениям, развивать китайскую культуру, старательно соединять религиозные догмы с китайской культурой», путем личного участия в реформах и модернизации вносить вклад в осуществление «китайской мечты» о великом возрождении китайской нации. Си Цзиньпин подчеркнул, что успех политики КПК в религиозной сфере зависит от способности партии при осуществлении руководства (*дао*) «мыслить глубоко, смотреть пронизательно, ухватывать точно». Партийное руководство религиозной работой должно быть направленным, сильным и эффективным, КПК должна крепко держать инициативу в своих руках.

Си Цзиньпин призвал решительно пресекать использование религии для проникновения извне, предотвращать вредоносное влияние идей религиозного радикализма. Китайский лидер рекомендовал внимательно следить за религиозной проблематикой в интернете, всеми силами пропагандировать в интернете партийную теорию религии и политический курс, «распространять позитивные голоса». Членам КПК, как и прежде, поставлено в обязанность придерживаться марксистского атеизма, строго соблюдать нормы партийного устава, твердо помнить основные цели партии, им решительно не позволено «искать в религии свои ценности и идеалы»². Это требование не было новым. Однако в период правления Си Цзиньпина идейно-воспитательная работа с членами партии обрела такой размах, а требования к идеалам и убеждениям стали настолько строгими, что из декларативного пожелания оно превратилось в часть новой реальности.

Тема китаизации религии вошла в доклад Си Цзиньпина на XIX съезде КПК в октябре 2017 г., что придало ей нормативный характер. На съезде было заявлено о необходимости «придерживаться направления китаизации религий нашей страны, активно направлять религии к адаптации к социалистическому обществу»³. Формулировки остались прежними, но их порядок изменился. Китаизация вышла на первое место, оставив позади адаптацию.

Новая политика породила немало вопросов. Что означает китаизация даосизма, выросшего из традиционной китайской культуры? Каковы пределы китаизации религий, пришедших в Китай из-за рубежа, начиная от буддизма и заканчивая протестантизмом? Не было понятно, может ли китаизация способствовать примирению власти с нетрадиционными религиозными течениями с китайскими корнями, будь то выросший из практики дыхательной гимнастики и медитации «Фалуьгун» или движения христианского толка наподобие «Церкви всемогущего бога» («Восточная молния»). Однако курс на китаизацию не отменил

1 "At the National Religious Work Conference Xi Jinping Emphasized."

2 Ibid.

3 Xi Jinping 2017.

прежнего требования социальной адаптации, нейтрализующей исходящую от религиозного течения угрозу дестабилизации общества.

Лидеры пятерки официально признанных религий занялись разработкой планов китаизации, рассчитанных на годы вперед. Они затрагивали как внешние формы (религиозная архитектура, музыка, живопись), так и трактовки верования. В декабре 2018 г. Комитет по национальностям и религиям НПКСК провел обсуждение «Практические пути китаизации религий нашей страны в новую эпоху» с участием представителей пяти конфессий. Заместитель председателя ВК НПКСК Багатур подчеркнул, что китаизация религий требует руководства со стороны КПК и правительства, приверженности сердцевинным социалистическим ценностям, ориентации на решение конкретных проблем¹.

В ходе обсуждения в НПКСК проблематика китаизации религий охватила четыре направления. На первое место вышло создание «религиозной идейной системы и институциональных норм с китайской спецификой». Прозвучал призыв исходить из того, что влияние религии на людей относится в основном к области идей, поэтому приоритетом должна быть китаизация религиозной мысли. Буддисты заявили, что намерены создать идейную систему с китайской спецификой наряду с институциональной, образовательной и культурной системами. Для даосизма «китаизация» означала модернизацию доктринальной системы, приспособление ее к запросам современного китайского общества. В исламе была выделена тема китаизации архитектурного стиля мечетей. Католики сделали упор на внедрении демократической системы управления как основной институциональной гарантии китаизации церкви. Протестанты отметили, что ключевой вопрос – это способ осуществления китаизации, поставив во главу угла проблему трансформации религии.

Второе направление китаизации связано с «инновационными и многообразными» практическими мероприятиями на низовом уровне. Важное место в ходе обсуждения заняла практика различных конфессий в осуществлении «четырех вхождений» (*сы цзинь*). Речь идет о том, что флаг КНР, конституция и законы страны, ключевые социалистические ценностные воззрения, а также лучшая традиция китайской культуры должны войти в деятельность мест богослужения. Верующим следует рассказывать о нормативных ценностях, о «китайской мечте», задавать правильные стандарты морального поведения. В качестве примера низовой китаизации была упомянута демонстрация патриотизма участниками хаджа: в 2018 г. паломники из Юньнани взяли с собой в Саудовскую Аравию сделанный своими руками флаг КНР².

Третий путь ведет к «глубокой интеграции религиозной культуры и китайской культуры». Участники обсуждения напомнили, что буддизм после прихода в Китай слился с конфуцианской и даосской культурой, и это помогло сформировать обретшую популярность в народе китайскую буддийскую культуру. Во времена династий Мин и Цин китайские мусульмане занялись переводами вероучительных текстов с арабского языка, что способствовало интеграции ислама

1 Mao Lijun, "Continue to Deepen the Sinicization of Religions in Our Country," CPPCC Daily, January 7, 2019, accessed December 11, 2021, http://www.qstheory.cn/zhuanqu/bkxj/2019-01/07/c_1123956695.htm.

2 Ibid.

и китайской культуры. На фоне этих успехов были и неудачи. Ватикан запретил китайским католикам поклоняться предкам и участвовать в церемониях почитания Конфуция. Этот межкультурный конфликт породил «спор о ритуалах» и привел к запрету католицизма цинским императором Канси. Обращение к истории позволило заявить, что укоренение и развитие иноземной религии в Китае невозможно без адаптации к местной культуре и социальным условиям, поэтому путь «китаизации» движутся в сторону.

Ныне христиане на пути к китаизации через проповеднические сопоставления библейского учения с идеями китайской культуры, через использование на богослужении традиционных китайских музыкальных инструментов. Даосы считают себя наследниками и хранителями традиционной китайской культуры, которую они распространяют с помощью просветительской деятельности, включая популяризацию китайской традиционной музыки, дыхательной гимнастики, навыков сохранения здоровья для пожилых людей, преподавание китайской каллиграфии и чайной церемонии.

Четвертое направление нацелено на воспитание «китаизированных» кадров священнослужителей. Для осуществления этой цели было намечено совершенствовать используемые в религиозных учебных заведениях программы и пособия. Поставлена задача добавить к воспитанию политической грамотности и передаче знаний о религии углубленное постижение будущими священнослужителями богатого наследия китайской культуры.

В 2018 г. в рамках административной реформы, нацеленной на централизацию полномочий в руках КПК, произошла реорганизация государственного управления в религиозной сфере. Ныне за эту работу отвечает Отдел единого фронта ЦК КПК. Преобразование в соответствии с моделью «две вывески – одна организация» коснулось ряда организаций, включая Государственное управление КНР по делам религий. Эта «вывеска» была сохранена для внешнего использования, тогда как на деле Государственное управление вошло в состав Отдела единого фронта¹.

«Китаизация» религий в контексте политики и культуры

Внешние оценки религиозной ситуации в Китае заметно смещаются от завышенных оптимистических ожиданий к разочарованию и бескомпромиссной критике политики Пекина. В 2017 г. длительное время работавший в Китае и неплохо изучивший религиозную жизнь страны американский журналист Я. Джонсон опубликовал статью о массовом обращении к вере простых китайцев, отчаявшихся найти себе место в нацеленном на обретение материальных благ «радикально светском обществе». Для характеристики положения дел в Китае он использовал понятие «великое пробуждение» (*Great Awakening*), описывающее подъем религиозности в США в XIX в.

Я. Джонсон признал, что этнические меньшинства КНР иногда ищут в религии «форму сопротивления репрессивному центральному государству». Однако

1 Афолина 2020.

составляющие этническое большинство ханьцы стремятся к вере не менее активно. Явно преувеличивая масштаб царящей в стране атмосферы сомнения в отсутствие сильного организующего начала, американский автор процитировал историка В. Гуссерта и социолога Д. Палмера о том, что сегодняшний Китай – это «Срединное царство, которое потеряло свою Середину»¹.

Подобные суждения не были безосновательны. Однако власть ответила на этот вызов за рамками религиозной духовности. В октябре 2016 г. VI-ой пленум ЦК КПК XVIII-го созыва провозгласил Си Цзиньпина «ядром» ЦК, подчеркнув, что на это «ядро» должны равняться все члены партии. Правящая партия, в свою очередь, заявила о себе как о «ядре» современного Китая. Утраченная «Середина» была обретена за счет усиления власти КПК и реидеологизации общественно-политического пространства.

Новая волна централизации опровергла надежды иностранных наблюдателей на то, что по мере расширения рядов китайского среднего класса и углубления духовных поисков за пределами официальной идеологии, Китай будет продвигаться в сторону либерализации и демонтажа однопартийной власти. КПК заметно укрепила свои позиции. И эта перемена не могла не затронуть религиозную сферу.

Признавая, что китайская власть стремится к усилению контроля над жизнью общества, Я. Джонсон пытался разглядеть в росте религиозности в КНР надежду на «социальные действия» против существующего порядка. Он напомнил, что среди китайских правозащитных адвокатов «непропорционально большое число христиан», заявив, что религиозные организации создают основу для «широкой трансформации» в будущем. Был сделан вывод, что Китай является не только «гипермеркантилистской» и «хрупкой» сверхдержавой, но также участником глобального поиска путей восстановления ценностного компонента в обществе, утратившем сплоченность в погоне за экономическим развитием².

Проблема «духовного вакуума» в китайском обществе не является надуманной. Однако на нее обратили внимание не только иностранцы, но и китайские власти. КПК дала на этот вызов свой ответ и заполнила пустоту «социалистическими сердцевинными ценностями». Дополнительным источником идейно-политической консолидации и возрождения веры в светлые идеалы стал лозунг «приверженности изначальным помыслам» коммунистов в преддверии празднования в 2021 г. столетия основания правящей партии.

На фоне ухудшения американско-китайских отношений трактовки китайской политики становились все более мрачными. Я. Джонсон вернулся к теме китайских религий в начале 2019 г. в ином контексте: теперь «церкви закрывают, кресты снимают, мечети разрушают, мусульман оправляют в лагерь». И все же, по мнению американского автора, эти «репрессии» свидетельствуют не о возвращении к антирелигиозной политике эпохи Мао Цзэдуна, а о стремлении властей «кооптировать» религии подобно тому, как это происходило во времена Китай-

1 Johnson 2017, 92.

2 Ibid., 95

ской империи, когда правители допускали существование разных верований, но при этом самолично проводили грань между «ортодоксией» и «ересью»¹.

Развитие китайских религий не прервалось после прихода к власти Си Цзиньпина. Однако прежний подход, когда власть старалась держать дистанцию от религиозной жизни и осуществляла вмешательство при возникновении угрозы социальной стабильности, ушел в прошлое. Китайское руководство активно устанавливает вектор развития религий, оставляя религиозным деятелям пространство для интеллектуального творчества при поисках содержательного наполнения «китаизации».

По сравнению с периодом правления Цзян Цзэминя, когда государство столкнулось с вызовом со стороны квазитрадиционного религиозного движения «*Фалуньгун*», опасений в адрес народных религий стало меньше. На этом основании зарубежные эксперты пытаются истолковать политику «китаизации» как попытку властей противопоставить «своих» и «чужих». Предполагается, что народные верования, даосизм и буддизм окажутся в более благоприятном положении по сравнению с мусульманами, католиками и протестантами, стремящимися поддерживать связи с зарубежными единоверцами и сохраняющими приверженность позаимствованным извне трактовкам вероучения. Р. Мадсен полагает, что китаизация нацелена на адаптацию религий к идеализированной версии культуры ханьского этноса. И потому «культурные аутсайдеры» – христиане, тибетские буддисты и мусульмане, в особенности уйгуры – будут подвергаться еще более жесткому давлению, чем во времена безраздельного господства в КНР марксистской идеологии².

Одностороннее внимание к административному регулированию и его уже-сточению порождает прогнозы, согласно которым Китай движется по пути Индии, Индонезии и Пакистана, где столкновение религии и политики порождает раздоры и насилие. Иностранные эксперты призывают китайское государство отступить и отказаться от нынешней религиозной политики, сопровождая эту рекомендацию рассуждениями о том, что при Си Цзиньпине китайским реформам пришел конец, и потому прежнюю политику Китая будут вспоминать с ностальгией³.

Эксперты западных правозащитных организаций склонны драматизировать ситуацию и предостерегать о том, что без немедленных реформ Китай придет к опасному кризису. Си Цзиньпину рекомендуют ослабить требования при регистрации религиозных общин, позволить им действовать за рамками «патриотических» ассоциаций, снять ограничения на почитание далай-ламы, разрешить «*Фалуньгун*», «вернуть кресты на одобренные государством церкви», различать «мирную религиозную практику от актов насилия» в ходе «преследования уйгурских мусульман»⁴. Четко осознавая невыполнимость этих советов, исследователи завершают подобные обзоры религиозной ситуации в Китае призывами к наращиванию внешнего давления на китайское руководство,

1 Johnson 2019.

2 Madsen 2019.

3 Ian Johnson, "How the State Is Co-Opting Religion in China And What It Means for the Country's Future," Foreign Affairs, January 7, 2019, accessed December 11, 2021, <https://www.foreignaffairs.com/articles/china/2019-01-07/how-state-co-opting-religion-china>.

4 Cook 2017, 14.

неизбежно порождающими встречные претензии и недоверие к иностранным правозащитникам.

Отечественные исследователи еще в начале минувшего десятилетия обобщенно отмечали, что проблема свободы вероисповедания в КНР превратилась в острый вопрос китайско-американских отношений, и останется «камнем преткновения» в будущем¹. Во времена правления Ху Цзиньтао, кажушиеся ныне западным экспертам «ностальгическими», США активно критиковали Китай за строгое отношение к стремлению китайских католиков поддерживать связи с Ватиканом, за неприятие далай-ламы и его окружения вкупе со стремлением взять под контроль государства процесс определения реинкарнации лидеров тибетского буддизма, за жесткое регулирование религиозной деятельности в Синьцзян-Уйгурском автономном районе. Очевидно, что с усилением китайско-американского противостояния тема «защиты религиозных свобод и прав человека» в КНР не уйдет из сферы идейно-пропагандистской полемики и станет еще более интенсивной.

Эта ситуация порождает серьезные трудности для тех, кто заинтересован в получении взвешенной и объективной информации о происходящем в Китае. Практически несовместимы друг с другом западный нарратив «ужасов концлагерей» в Синьцзян-Уйгурском автономном районе и китайский рассказ о «школах дополнительного обучения», помогающих людям избежать попадания в сети экстремистского террористического подполья, научиться рабочей специальности и потом зарабатывать себе на хлеб честным трудом. Пересказ одной версии событий, равно как и попытка механической компиляции двух взаимоисключающих трактовок, не позволяет воссоздать полную картину происходящего. Возрастает ценность независимого и нейтрального научного поиска, свободного от политизации и опирающегося на надежные источники.

Радение Запада о свободе вероисповедания в Синьцзян-Уйгурском автономном районе затмило прежний интерес к положению китайских католиков и протестантов. По косвенным признакам можно предположить, что в теме «гонений на ислам» оппоненты Китая видят возможность подогреть в евразийских странах мусульманской традиции недовольство политикой Пекина, усилить отчуждение, помешать реализации китайской инициативы «Один пояс – один путь».

Однако четко выявить роль религиозного фактора в усилиях по созданию «антикитайского фронта» не так просто. Многие страны пытаются дистанцироваться от Китая, чтобы продемонстрировать лояльность политике США, руководствуясь соображениями блоковой политики, стремлением к геополитическому балансированию, обретения преимуществ в международной экономической деятельности. Следует внимательно наблюдать за тем, какое место среди этих факторов занимает недовольство религиозной политикой Пекина, и оказывает ли это недовольство влияние на принятие политических решений.

Шаблонные сопоставления Си Цзиньпина с Мао Цзэдуном или китайскими императорами уводят в сторону от более явных и содержательных истори-

ческих параллелей. Наиболее релевантным прецедентом является китайское «антихристианское движение», вспыхнувшее весной 1922 г. и продолжавшееся с перерывами до 1927 г. Эти события происходили в период существования Китайской республики, то есть уже после свержения императорской династии, но еще до прихода к власти КПК. В годы революции коммунисты и гоминьдановцы действовали вместе, они объединились под националистическими лозунгами ради избавления китайского христианства от западного контроля. «Антихристианское движение» не было направлено против верующих, атеистическая пропаганда занимала в нем малозначащее место. Важнее всего тогда было изгнать из страны иностранных миссионеров, восстановить китайский контроль над религиозными учебными заведениями, добиться того, чтобы христианские церкви перестали быть орудием внешнего давления на Китай.

«Антихристианское движение» заставило китайских протестантов задуматься не только об организационной и материальной независимости от иностранных церквей и миссий, но и обратиться к «отуземливанию» вероучения. В 1920–1930-е гг. внутри религиозного сообщества развернулись активные усилия по созданию протестантской теологии, соответствующей китайскому культурному, социальному и политическому контексту. Первая волна «китаизации» протестантизма выросла из массового патриотического движения молодежи, выступавшей с политическими лозунгами.

Заключение

Политика «китаизации» примечательна тем, что она не ограничивается требованием адаптации религий к реалиям социалистического государства. Этот вопрос для китайских религиозных деятелей был решен еще в 1950-е гг. Теперь происходит синтез наследия теологического «отуземливания» первой половины XX в. и опыта «адаптации к социализму» после образования КНР. Требование «соответствия социалистическому обществу» остается неизменным и не подлежит пересмотру. Однако в сочетании с курсом «китаизации» оно обретает отсутствовавшие прежде перспективу и глубину.

В наши дни одностороннее внимание к «репрессиям» мешает смотреть вглубь, чтобы следить за содержательными дискуссиями современных китайских теологов, относящихся к официально признанным церквям. Современные споры о сочетании вероучения с китайской культурной традицией демонстрируют очевидную преемственность с обсуждениями первой половины прошлого столетия.

Феномен появления в КНР в 1990-е гг. интеллектуальных изысканий в области «китайской теологии»¹ свидетельствует о том, что «китаизация» соответствует направлению поисков академического сообщества. Светские интеллектуалы (Ян Синань, Лю Сяофэн, Хэ Гуанху и др.) провели огромную работу по переводу и изданию теологической литературы. В контексте интерпретации христи-

¹ В англоязычной литературе это течение именуют *Sino-Christian Theology*, в китайских публикациях оно известно как «китайскоязычная теология» (*ханьюй шэньсюэ*) без упоминания конфессиональной принадлежности.

анства они обсуждали проблемы этики и ценностей, изменений общества под влиянием модернизации и глобализации. Изучение теологии, церковной истории и Библии было нацелено на осмысление современной китайской идентичности и западного влияния на развитие Китая. Интеллектуалов, занявшихся глубоким осмыслением теологических проблем без личного обращения к церковной жизни, называли «христианами от культуры», нередко вкладывая в эту характеристику негативный смысл. Однако следует признать, что их попытка создать «теологию на китайском языке», обращенную к глобальной аудитории в том числе за пределами материкового Китая, была смелой и в хорошем смысле претенциозной¹.

«Китаизация» появилась в политике КПК задолго до эпохи Си Цзиньпина вне религиозной проблематики. В конце 1930-х гг. партийные идеологи поставили вопрос о необходимости «китаизации» марксизма. В 1938 г. этот лозунг взял на вооружение Мао Цзэдун, вошедший в историю партии как основоположник «китаизированного марксизма». Необходимо пояснить, что речь идет о китайской политической идеологии и теоретической легитимности правления КПК. Партия подчеркивает, что смогла добиться успеха в руководстве Китаем потому, что отказалась от копирования советской версии марксизма и обратилась к его адаптации в китайской реальности. В ходе межпартийной полемики КПСС обвиняла КПК в отступлении от «правильной линии», однако в итоге «китайский марксизм» продемонстрировал свою жизнеспособность. Этот контекст следует учитывать для того, чтобы понять позитивный смысл, который руководство КПК вкладывает в призывы «китаизации» иностранных идей.

В мае 2016 г. вскоре после выступления на Совещании по религиозной работе, Си Цзиньпин произнес программную речь о развитии философии и общественных наук. При всей очевидной разнице между религиозными доктринами и научными теориями общим знаменателем стала тема китаизации. Набор современных общественно-научных дисциплин пришел в Китай с Запада вместе с зарубежной терминологией и методологией. Китайский лидер призвал активнее заняться адаптацией системы знания к китайской реальности, придать ей национальный «стиль» и «окрас», разработать теории, способные решать специфические китайские проблемы.

Курс на китаизацию идей и институтов стал лейтмотивом правления Си Цзиньпина. Распространение этой политики на сферу религии было неминуемо. Масштаб этого проекта очень широк. «Китаизация» религий была провозглашена вовсе не для того, чтобы вооружить государство дополнительным инструментом «репрессий». Рычагов административного контроля в руках властей достаточно и без всякой «китаизации». Скорее речь идет о том, чтобы избавить религии от участи маргинализации и помочь им включиться в процесс глубоких трансформаций, через который проходит сегодняшний Китай.

Забота о будущем религий Китая обусловлена здравыми прагматическими соображениями. КПК неизменно исходит из того, что религии никуда не исчезнут из жизни страны, а ряды их последователей будут оставаться много-

1 Starr 2014.

численными. В интересах сохранения социальной стабильности и устойчивости политической системы разумно заранее позаботиться о том, чтобы эта мощная сила не осталась за бортом основного течения и была интегрирована в процесс общенационального продвижения к построению сильного модернизированного государства. Соединение запроса на политическую лояльность в форме «соответствия социалистическому обществу» с культурной адаптацией к устойчивым ценностям китайской традиции побуждает верующих идти в ногу с «новой эпохой».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Афони́на, Л.А. Государственное управление КНР по делам религий после административной реформы // Проблемы Дальнего Востока. – 2020. – № 3. – С. 106–122. <https://doi.org/10.31857/S013128120010353-9>.
- Afonina, Lyubov. "PRC Religious Affairs State Administration after Administrative Reform." *Problemy Dalnego Vostoka*, no. 3 (2020): 106–122.
- Горбунова, С.А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. – М.: ИД «Форум», 2008. – 127 с.
- Gorbunova, S.A. *China: Religion and Power. History of Chinese Buddhism in the Context of Society and State*. Moscow: ID «FORUM», 2008 [In Russian].
- Кузнецов, В.С. Ислам в общественно-политической жизни КНР. – М.: ИДВ РАН, 2002. – 296 с.
- Kuznetsov, V.S. *Islam in Social and Political Life of the PRC*. Moscow: IDV RAN, 2002 [In Russian].
- Лексютина, Я.В. КНР-США и проблема свободы вероисповедания // Азия и Африка сегодня. – 2011. – № 2 (643). – С. 16–21.
- Leksyutina, Ya.V. "PRC-USA and the Problem of Freedom of Religion." *Asia and Africa Today* 2, no. 643 (2011): 16–21 [In Russian].
- Янгутов, Л.Е. Буддизм в социально-политической стратегии Коммунистической партии Китая // Oriental Studies. – 2020. – № 13(2). – С. 358–367. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-48-2-358-367>.
- Yangutov, Leonid E. "Communist Party of China: Buddhism in Sociopolitical Strategies." *Oriental Studies* 13, no. 2 (October 13, 2020): 358–367.
- Chang, Kuei-min. "New Wine in Old Bottles: Sinicisation and State Regulation of Religion in China." *China Perspectives*, no. 1–2 (2018): 37–44.
- Cook, Sarah. *The Battle for China's Spirit: Religious Revival, Repression, and Resistance under Xi Jinping. A Freedom House Special Report*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.
- Jinping, Xi. *Secure a Decisive Victory in Building a Moderately Prosperous Society in All Respects and Strive for the Great Success of Socialism with Chinese Characteristics for a New Era – Report Delivered at the 19th National Congress of the Communist Party of China (18 November 2017)*. Beijing: People's Publishing House, 2017. http://www.xinhuanet.com/english/download/Xi_Jinping's_report_at_19th_CPC_National_Congress.pdf.
- Johnson, Ian. "China's Great Awakening: How the People's Republic Got Religion." *Foreign Affairs* 96, no. 2 (2017): 83–95. <http://www.jstor.org/stable/44821709>.
- Madsen, Richard. *The Sinicization of Chinese Religions under Xi Jinping*. China Leadership Monitor, 2019.
- Marsh, Christopher. *Religion and the state in Russia and China: suppression, survival, and revival*. New York: Continuum, 2011.
- Starr, Chloë. "Sino-Christian Theology: Treading a Fine Line between Self-Determination and Globalization." In *Globalization and the Making of Religious Modernity in China: Transnational Religions, Local Agents, and the Study of Religion, 1800–present*, edited by Thomas Jansen, Thoralf Klein, and Christian Meyer, 379–410. Leiden: Brill, 2014.
- Vermader, Benoît. "Sinicizing Religions, Sinicizing Religious Studies." *Religions* 10, no.2 (2019): 137–160. <https://doi.org/10.3390/rel10020137>.
- Wang, Ray. *Resistance under Communist China: Religious Protesters, Advocates and Opportunists*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. 2019.
- 江泽民文选. 第三卷. 北京, 人民出版社, 2006. 608 页
- Selected Works of Jiang Zemin. Vol. 3*. Beijing: People's Publishing House, 2006 [In Chinese].
- 胡锦涛文选. 第三卷. 北京: 人民出版社, 2016. 660 页
- Selected Works of Hu Jintao. Vol. 3*. Beijing: People's Publishing House, 2016 [In Chinese].

Сведения об авторе*Александр Владимирович Ломанов,*

д. ист. н., профессор РАН, руководитель Центра азиатско-тихоокеанских исследований,
Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений
имени Е.М. Примакова Российской академии наук (ИМЭМО РАН).

117997 Москва, ул. Профсоюзная, 23

e-mail: a_lomanov@hotmail.com**ORCID:** 0000-0003-2676-4271**Дополнительная информация**

Поступила в редакцию: 16 октября 2021.

Переработана: 4 ноября 2021.

Принята к публикации: 4 декабря 2021.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Цитирование

Ломанов, А.В. Адаптация и китаизация: современная религиозная политика руководства КПК // *Международная аналитика*. – 2021. – Том 12 (4). – С. 88–105.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-88-105>

Adaptation and Sinicization: Contemporary Religious Policy of the CPC Leadership

ABSTRACT

The article examines the key stages in the evolution of the ideological and political approaches of the CPC leadership to religious activity since the beginning of the 21st century. The main points of the study were the Chinese interpretations of the problems of “adaptation to a socialist society” and “Sinicization.” The author tries to identify the relationship between continuity and innovation in the religious policy of the Chinese authorities, taking into account the historical context of the ongoing changes and responses from religious circles. Based on the methods of discourse analysis, an attempt has been made to demonstrate multi-faceted complexity of the problem of “Sinicization” and to outline the contours of all-embracing balanced approach to the study of this topic. The first part of the article examines the foundations of the policy of directing religion towards “conformity to socialist society” formulated under Jiang Zemin. The second part analyzes the main components of Xi Jinping’s concept of “Sinicization” of religions. Chinese believers are encouraged to interpret religious dogmas in accordance with the requirements of social progress and in the spirit of conformity with the best traditions of Chinese culture. The article examines the main directions of “Sinicization” adopted by officially recognized religions, covering the spheres of doctrine and liturgical practice, practical work with believers, and training programs for clergy. It is emphasized that the one-sided reduction of “Sinicization” to the state-sponsored policy of “repression” prevents researchers from looking deeper into historical and cultural aspects of the problem. It is concluded that “Sinicization” of religions will help to prevent socio-political marginalization of religions in the course of deep transformations of modern China.

KEYWORDS*CPC, Xi Jinping, Chinese culture, state, society, religious policy*

Author

Alexander V. Lomanov,

Doctor of Sciences (History), Professor of the Russian Academy of Sciences,
Head of the Center for Asia-Pacific Studies, Primakov National Research Institute of World Economy and
International Relations, Russian Academy of Sciences (IMEMO).
23, Profsoyuznaya Str., Moscow 117997, Russian Federation.

e-mail: a_lomanov@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2676-4271

Additional information

Received: October 16, 2021. Revised: November 4, 2021. Accepted: December 4, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

For citation

Lomanov, Alexander V. "Adaptation and Sinicization: Contemporary Religious Policy
of the CPC Leadership." *Journal of International Analytics* 12, no. 4 (2021): 88–105.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-88-105>

Индуизм в общественно-политической жизни Индии

Татьяна Львовна Шаумян, Институт Востока РАН, Москва, Россия

Контактный адрес: tshaumyan@gmail.com

АННОТАЦИЯ

В статье анализируется значение религиозного фактора в определении путей социально-политического развития Индии. Индия остается страной с поликонфессиональным составом населения при явном преобладании приверженцев индуизма. Помимо влияния индуизма на жизнь ортодоксального общества, где по-прежнему особую роль играют касты, которые определяют нормы поведения и правила общения, автор анализирует роль религии в политической повестке страны. В условиях колониализма индуизм утверждался как национальная религия и основа национальной традиции. Активное вовлечение индуизма в политическую жизнь началось в конце XIX в., когда появились такие политические партии, как «Мусульманская лига» и «Хинду Махасабха». Задачей последней стало создание в Индии индусского государства. Особое внимание автор уделяет также анализу становления «Бхаратия Джаната парти», которая характеризуется как политическое крыло группы индусских националистических организаций. Рост популярности этой партии, которая одерживала победы на выборах 2014 и 2019 гг., свидетельствует об укреплении позиций коммуналистских организаций. Эти тенденции показывают, что активное включение религии в политическую повестку влияет на характер демократических институтов страны, постепенно трансформируя популярный тезис о том, что Индия – это страна, представляющая собой «единство в разнообразии».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Индуизм, мусульмане, раздел Индии, религия, философия, каста, реформация, традиции

В 2022 г. Республика Индия отмечает семидесятипятилетие своего независимого развития. Отсчет ведется с 1947 г. – момента раздела Британской Индии на два доминиона: Индию – светское государство с преобладающим индусским населением – и мусульманский Пакистан. Раздел был осуществлен в соответствии с «планом Маунтбэттена»¹ на основе религиозной принадлежности миллионов жителей бывшей колонии. В условиях резкого противостояния между населявшими Британскую Индию индусами, сикхами и мусульманами, осуществление «плана Маунтбэттена» лишь подтвердило существенное влияние религиозного фактора в определении политического и социально-экономического будущего стран субконтинента Южной Азии, прежде всего, Индии.

Как известно, процесс массовых переселений индусов в Индию и мусульман в Пакистан сопровождался жестокими столкновениями между представителями двух религиозных общин. Каковы были краткосрочные, среднесрочные и долгосрочные последствия этих событий для Индии с ее поликонфессиональным составом населения с явным преобладанием приверженцев индуизма, занимающего по количеству верующих третье место в мире? Можно ли говорить о связи между религией и политикой как о факторе, который способен влиять на устои индийской демократии, представлять собой угрозу государственной и территориальной целостности страны? Наконец, в какой мере сегодня актуальна распространенная в политологии характеристика Индии как страны, представляющей «единство в разнообразии»? Поднятые вопросы требуют особого внимания и тщательного анализа, так как Индия сегодня – это одна из ведущих мировых держав, связанная с Россией отношениями привилегированного стратегического партнерства, а также страна со схожими проблемами этнонационального и поликонфессионального характера.

Интерес к индуизму еще в первом тысячелетии возник и распространялся как в Индии, так и в сопредельных странах Азии. И.П. Глушкова подчеркивает, что как только сведения о нем достигли стран Запада, он стал привлекать к себе исключительное внимание философов, теологов и историков за пределами Индии, которые стремились к изучению новых культов, богов и концепций, священных текстов и храмовых ритуалов². Комплексный подход к изучению индуизма был предпринят как индийскими учеными, так и их коллегами из стран Европы, США, Австралии, Японии.

Первые свидетельства интереса в России к индуизму возникли в конце XVIII в. после перевода на русский язык, хотя и не с санскрита, а с английского языка – «Бхагавад-гиты» – философского трактата из древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Позднее, уже во второй половине XX в., были опубликованы ценные работы Н.Р. Гусевой, Р.Б. Рыбакова, В.К. Шохина, А.Г. Бельского и Д.Е. Фурмана, посвященные исследованию роли религии в обществе Индии³. Следует упомянуть опубликованную в 2002 г. монографию Б.И. Ключева «Религия и конфликт в Индии», которая дает представление о взаимодействии и взаимозависимости

1 План был предложен последним британским вице-королем Индии и назван в честь него.

2 Глушкова 1999, 5.

3 Гусева 1977; Рыбаков 1981; Шохин 1994; Бельский, Фурман 1992.

религии и политики¹. Значительный вклад в изучение индуизма внесли статьи и монографии И.П. Глушковой, которая лично участвовала в паломничестве к святым местам и опубликовала свои личные впечатления и наблюдения, а также монографии М.Ф. Альбедиль и А.А. Куценкова².

Особое место среди публикаций, посвященных индуизму, занимает коллективный труд «Древо индуизма», созданный по инициативе и под редакцией И.П. Глушковой. В этой коллективной монографии, опубликованной в 1999 г., представлены работы как российских, так и зарубежных авторов, в том числе А.А. Куценкова, Б.И. Ключева, Е.Ю. Ваниной, А.М. Дубянского, А.А. Ледкова, В.Г. Эрмана³. Следует отметить также опубликованную в 2014 г. монографию Е.Ю. Ваниной «Индия: история в истории», в которой рассматриваются исторические воззрения и историческая культура Индии, в том числе роль и место религии в развитии индийского общества на протяжении веков⁴. Исследование различных аспектов индуизма занимают важное место в проекте Центра индийских исследований Института востоковедения РАН «Под небом Южной Азии»⁵.

Немаловажную роль в становлении исследований играют российские ученые, занимающиеся переводами с санскрита произведений индийской классики. Это, прежде всего, Т.Я. Елизаренкова, которая в 2004 г. была удостоена высшей награды Индии для иностранцев – ордена «Падма Шри» за перевод на русский язык «Ригведы». В переводах с санскрита и публикациях «Артхашастры» Каутильи, «Бхагавадгиты» и других древнеиндийских текстов принимали участие В.И. Кальянов (Санкт-Петербург), Е.В. Тюлина, А.М. Самозванцев, Д.Н. Лелюхин (Институт востоковедения РАН), А.А. Вигасин, В.С. Семенцов, П.А. Гринцер (МГУ). Изучение индуизма, переводы и публикации священных текстов продолжают российскими исследователями в рамках Институты востоковедения и философии Российской академии наук, Московского государственного университета, Российского государственного гуманитарного университета, научных центров Санкт-Петербурга.

Процесс раздела Британской Индии в исторической памяти народов двух стран связан с трагическими воспоминаниями о жестоких столкновениях, массовой миграции индусов, сикхов и мусульман, жертвами которого стали миллионы мужчин, женщин и детей. С отошедших к Пакистану территорий в Индию, по оценочным данным, переселилось около 5 млн индусов и сикхов, из Индии в Пакистан – приблизительно столько же мусульман. Ожесточенные столкновения между представителями этих религиозных общин унесли жизни около миллиона человек. На эти события «наслоилось» трагическое убийство «отца нации» – Махатмы Ганди – индусским фанатиком 30 января 1948 г. Такое «начало» процесса становления независимости двух доминионов и сегодня осложняет отношения между Индией и Пакистаном.

1 Ключев 2002.

2 Альбедиль 2004; Куценков 1983.

3 Глушкова 1999.

4 Ванина 2014.

5 Междисциплинарная проект-группа «Под небом Южной Азии» // ИВ РАН. [Электронный ресурс]. URL: www.ivran.ru/PNUA. (дата обращения: 03.12.2021).

Религиозный состав населения современной Индии достаточно сложен. Население страны составляет 1 млрд 379 млн, из которого, согласно данным статистики на октябрь 2021 г., численность последователей индуизма составляет 79.5% населения страны, численность мусульман – 14.4% населения¹, христиан – немногим более 2,5%, сикхов – около 2%, буддистов – 0,8%, джайнов – 0,5%. Важно понимать, что религия играет огромную роль в жизни индийцев, в политических и социально-экономических процессах, происходящих в Индии.

Население большей части Индии придерживается индуизма и признает авторитет созданных еще к началу IV в. таких Священных Писаний индусов, как веды, шастры, смрити, агама, тантры, итихасы и пураны. В отличие от других великих религий индуизм не основан на какой-либо одной священной книге – их много и все они важны в одинаковой степени.

По количеству верующих индуизм занимает третье место в мире после христианства и ислама, однако он не является официально мировой религией. Это объясняется тем, что подавляющее число его последователей проживает в самой Индии. Один из видных знатоков Индии и ее религий профессор Б.И. Ключев ссылается на индусскую традицию, которая насчитывает 330 млн богов². По его мнению, это свидетельствует не только о необыкновенном разнообразии форм индуизма, но одновременно и о трудности или почти невозможности дать исчерпывающее определение этой вере, предлагающей путь духовного развития, резко отличающийся от христианского мировоззрения. Как отмечает А.А. Куценков, индуизм не имеет единого канонического текста вроде Библии или Корана, централизованной организации³.

Вишнуиты считают, что верховным богом является бог Вишну, земными воплощениями которого считаются Кришна, Рама, Будда и др. Вишну неоднократно принимал земные воплощения. Вишнуизм исповедуют до 68–70% индусов. Самые почитаемые перевоплощения Вишну – Рама и Кришна, причем, Рама – царский сын и герой «Рамаяны» – это воплощение образа идеального правителя, а его супруга Сита – идеальная индусская жена. Кришне поклоняются как ребенку, наделенному огромной силой, он играет на флейте, вступает в любовные связи с пастушками; это герой эпоса «Махабхарата» и вероучитель из «Бхагавадгиты».

Сторонники бога Шивы составляют около 26% индусов. Шива считается разрушителем, однако разрушение предшествует сотворению, следовательно, Шива участвует в мироздании. Приверженцы шактизма, поклоняющиеся великой богине матери (Шакти, Сарасвати, Дурга, и др.), составляют около 3% индусов. Особым почитанием пользуется Шива-Шакти – супруга Шивы, которая предстает во многих формах – как красивая женщина (Парвати, Ума или Аннапурна) – или как яростная воительница со свирепым лицом, верхом на льве со смертоносным оружием в руках – в образе Дурги, Кали, Чанди или Чамунди.

Из других индусских богов следует упомянуть бога Ганешу, слоголового сына Шивы, которого стараются умиловить перед началом любого дела. Осо-

1 "The Global Religious Landscape," Pew Research Center, December 18, 2012, accessed December 10, 2021, <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>.

2 Ключев 2002, 13.

3 Куценков 1999, 426.

бо почитается «обезьяний бог» Хануман, который описан в «Рамаяне» как союзник Рамы. Всеобщей любовью пользуется Сарасвати – супруга Брахмы – как богиня музыки, изящных искусств и знаний.

В индуизме трудно выявить единую, четкую организационную структуру; в нем отсутствует понятие церкви как центрального социального института, сплачивающего своих членов; в нем нет представления о церковной иерархии, нет верховного авторитета, нет «сект» и «ересей»; священные тексты могут трактоваться по-разному; нет единообразия объектов культа, и богословские вопросы не решаются путем проведения специальных соборов. В отличие от христианства или ислама, у индуизма нет своего основателя, учения которого строго придерживались бы его последователи. В процессе своего развития индуизм постоянно интегрировал в себя верования и обычаи тех народов, с которыми он тесно соприкасался.

В 1966 г. и с уточнениями 1995 г. Верховный суд Индии сформулировал 7 основных признаков индуизма, правовое его определение, которое могло бы обеспечивать относительное единство индуизма, его юридический статус и его отличие от других религий Индии. Все же в индуизме нет ни одной идеи, с которой были бы согласны все его направления. Поэтому определение индуизма возможно, скорее, по кругу его приверженцев.

Тем не менее в основе всех вариантов индуизма лежат некоторые определенные фундаментальные положения. Одним из центральных понятий в религии, философии и культуре индуизма является *карма* – причинно-следственный закон, согласно которому праведные или греховные действия человека определяют его статус. Последующее воплощение зависит от поведения человека: родится он в дальнейшем человеком, богом или – ничтожным насекомым. *Дхарма* является основополагающей целью жизни, вокруг которой координируются остальные. Своя *дхарма* существует для каждой социальной группы: для мужчин и женщин, стариков и молодых, правителей или простолюдинов.

Индуизм оказывает существенное влияние на повседневную жизнь ортодоксального индуса: на его мышление, поведение и ценностные ориентации. В древнеиндийских трактатах *дхарма-шастрах* содержится свод обязательных правил поведения для каждого индуса, который не может пренебречь выполнением обрядов, обязательных для его касты. *Дхарма*, т.е. обряды и ритуалы высших и средних каст, отличаются от дхармы низших каст и неприкасаемых¹. Хотя практика неприкасаемости отменена Конституцией Индии и преследуется по закону, в реальной жизни она продолжает сохраняться практически повсеместно.

В обстоятельном исследовании структуры индуизма П. Бовес делает вывод, что «практика индусской религии означает не что иное, как правильное выполнение ритуалов во всех областях – социальной и узко религиозной». По ее мнению, «кастовая система сыграла парадоксальную роль в истории индусской традиции: с одной стороны, она привела к социальной неподвижности и культурной деградации индусского общества, но, с другой – она послужила единственной со-

1 Подробнее см.: Гусева 1977; Глушкова 1999.

циальной силой, встроенной в самую жизнь индусов, которая спасла индусское общество от полной дезинтеграции за длительный период упадка»¹.

Начало реформации индуизма было положено деятельностью выдающегося бенгальского мыслителя Р. М. Роя (1772–1833). В XIX в. – первой половине XX в. в индуизме произошел целый комплекс явлений, связанных с процессом реформации². Побудительным мотивом стало британское завоевание и утверждение у власти Ост-Индской компании и британской короны, а затем начавшееся распространение культуры и религии англичан, что оказывало влияние на представителей высших каст – брахманов и кшатриев, земельную аристократию и жреческую верхушку. В этих условиях и начали предприниматься первые попытки реформации индуизма. Так, по обращениям реформаторов, колониальные власти запретили жестокий обычай сати – самосожжение вдов, преследовали за убийство новорожденных девочек, ограничили детские браки. Активизировалась деятельность миссионеров в обращении в христианство представителей низших каст и неприкасаемых, что представляло прямую угрозу жречеству, так как известный постулат гласил: «без неприкасаемого нет брахмана»³. Представители высших слоев индусской общины начали проявлять интерес к христианству и западным либеральным идеям.

Индуизм и политическая борьба

В автобиографической книге, опубликованной в середине 1920-х гг., М. Ганди писал: «... без малейшего колебания и вместе с тем со всей смиренностью я могу сказать, что тот, кто утверждает, что религия не имеет ничего общего с политикой, не знает, что такое религия»⁴. М. Ганди неоднократно повторял мысль о неразрывности связи религии и политики, которую он считал необходимой и благотворной.

В 1885 г. была образована партия Индийский национальный конгресс (ИНК), негативно встреченная в среде мусульман: в составе руководства и рядовых членов новой партии преобладали представители индусской элиты, хотя вступали в нее и последователи ислама. Кроме того, вызывало сомнения и само название партии, в котором виделась претензия на представительство «надконфессиональной общеиндийской нации», в отношении самого существования которой видные мусульманские деятели выражали глубокие сомнения. Так, Н. Ахмад, в частности, выразил точку зрения, что «такой страны, как Индия, нет на земном шаре. Индия – это многообразие религий, ритуалов, традиций и наций. Сущее заблуждение – объединить все эти части в одно целое и считать их нацией. Не вызывает возражения, когда индусы и мусульмане рассматриваются в качестве отдельных наций»⁵. Судя по всему, именно такого рода концепции и привели в конечном счете к формулированию «теории двух наций», которая впоследствии сыграла роковую роль в судьбах субконтинента.

1 Bowes 1976, 306–308.

2 Подробнее см.: Рыбаков 1973.

3 Ключев 1999, 54.

4 Ганди 1969, 431.

5 Ванина 2014, 181.

Е.Ю. Ванина отмечает, что «концепции «индусской» и «мусульманской» наций возникли в индийской националистической мысли практически одновременно. С самого начала индусский и мусульманский коммунизм были составными частями единого идейного процесса: «воображения» нации в виде гомогенной религиозной общины»¹.

Следует отметить также, что в индийском национализме постепенно формировалось и активизировалось начавшееся в части руководства ИНК и некоторых других политических объединений движение, которое определялось как «секуляризм» или «неруизм». Известный индийский историк Ромила Тхапар назвала это течение «инклюзивный национализм», т.е. рассматривающий в качестве единой нации всех жителей Индии: представителей всех этнических, конфессиональных и социальных групп, единого «народа Индии», рожденного между Гималаями и мысом Коморин. В отличие от «инклюзивного», «эксклюзивный» коммуналистский подход приравнивал нацию к религиозной общине².

В начале XX в. начал формироваться как таковой политический индуизм. В 1906 г. на политической сцене Индии появились две новые партии: «Мусульманская лига» и «Хинду махасабха», которые выступали как антагонисты постепенно завоевывавшего влияние Индийского национального конгресса. Каждая из них претендовала на обеспечение интересов соответствующей религиозной общины.

Основатели «Хинду махасабхи» ставили главной задачей консолидацию индусской общины и создание в Индии индусского государства – хинду раштры, которое должно объединить индусов, буддистов, сикхов и джайнов. Первыми индусскими деятелями, сформулировавшими на основе индуизма программу политических и социальных реформ в Индии, были Даянанда Сарасвати, Банким Чандра Чаттерджи и Вивеканада. Основные направления в индусской политике в Индии определялись такими видными деятелями, как Ауробиндо, Винаяк Дамодар Саваркар и Голвакар. В 1923 г. В.Д. Саваркар в опубликованном им памфлете «Хиндутва: кто является индусом?» использовал термин «хиндутва» как набор принципов, определяющих принадлежность к индусской «нации», проповедующих индусский национализм. В.Д. Саваркар определял принадлежность к индусской нации территорией, кровью (происхождением от ариев), культурой (классической санскритской) и религией (индуизмом), поместив ее на последнее место³.

Идея единства индийских религий нашла отражение в Конституции независимой Индии. К статье 25 дается Пояснение II, в котором сказано: «Название «индусы» должно толковаться как включающее лиц, исповедующих сикхскую, джайнистскую и буддийскую религию; ссылка на индусские религиозные учреждения должна толковаться соответственно».

Период монопольного пребывания у власти Индийского национального конгресса с его приверженностью принципам секуляризма продолжался в общей сложности 58 лет из 75 лет независимого развития Индии (1947–1977, 1980–1998,

1 Ванина 2014, 189.

2 Цит. по: Ibid., 190–191.

3 Ibid., 162

2004–2014). В идеологии ИНК, по крайней мере, декларативно, присутствовала идея «единства в многообразии». ИНК стремился представлять всю нацию, всех индийцев, независимо от их этнонациональной и религиозной принадлежности.

К концу 1980-х гг. в индийской политике получило широкое распространение идея *хиндутвы*, «индусскости». В 1983 г. начался процесс «рамаизации» внутренней политики Индии. По выражению Е.Ю. Ваниной, Рама превратился в символ воинствующего индуизма и наступления коммунизма. На состоявшейся в штате Уттар-Прадеш «конференции индусов» член ИНК Дау Дайал Кханна призвал к восстановлению храма Рамы, построенного якобы на месте рождения героя эпоса «Рамаяна» в городке Айодхья, а затем разрушенного одним из военачальников основателя Могольской империи Бабура¹. Для восстановления храма потребовалось разрушение построенной на этом месте мечети Бабура. БДП превратила необходимость «освобождения» места рождения Рамы в свой основной политический лозунг. В 1987–1988 гг. государственный телеканал демонстрировал сериал «Рамаяна», а в 1989–1990 гг. – сериал «Махабхарата», что способствовало дальнейшей «рамаизации» индийского общества. В 1989 г. Раджив Ганди – внук атеиста и секуляриста Неру, сын индуски и парса, женатый на итальянке, начал свою предвыборную кампанию из Айодхьи с обещанием «построения царства Рамы», что не могло не расцениваться как демонстрация воинствующего индуизма и активизации коммунизма в индийской политике. Со своей стороны, БДП совместно с ВХП и РС инициировали сбор освященных кирпичей для строительства храма, организовывали агитационные марши, распространяли напечатанные миллионными тиражами брошюры и «исправленные» копии учебников истории.

Пиком борьбы на воссоздание храма Рамы стали события 6 декабря 1992 г., когда многочисленная толпа фанатиков, не встречая противодействия властей, разрушили мечеть Бабура. После этого кровопролитные индусско-мусульманские столкновения произошли в различных городах Индии². После разрушения мечети храм Рамы так и не был достроен, и паломники имели возможность посещать небольшую копию храма, построенную рядом с окруженным забором пустырем³.

Последние десятилетия XX в. характеризовались определенными изменениями в социальной и общественно-политической жизни Индии, в том числе тенденцией к усилению индусского коммунизма. Эта тенденция развивалась одновременно с обострением внутреннего кризиса в ИНК, который шел на уступки коммуналистским силам в борьбе за голоса избирателей, используя в предвыборной борьбе религиозные символы и аналогии из исторического прошлого страны. В конечном счете это вылилось в победу на внеочередных парламентских выборах 1977 г. коалиции «Джаната парти», в которой ведущую роль играла основанная в 1951 г. «Бхаратия джан сангх».

В 1980 г. группой бывших членов «Бхаратия джан сангх», включая таких известных политиков, как Атал Бихари Ваджапай и Лал Кришна Адвани, была осно-

1 Ванина 2014, 237.

2 Об этих событиях см. подробно в работах Глушкова 2010; Ванина 2014; Куценков 1999; Ключев 2002; Кашин 2020; Юрлов et al. 2010.

3 Ванина 2014, 238–240.

вана «Бхаратия Джаната парти» (Индийская народная партия). Это одна из двух ведущих общенациональных политических партий страны, которую часто характеризуют как партию «индусского национализма», как сторонников хиндутвы и как политическое крыло группы индусских националистических организаций «Сангх паривар», в составе которой функционирует хорошо известный Союз добровольных служителей нации «Раштрия сваямсевак сангх» (РСС).

РСС был создан еще в 1925 г. Кешавом Балирамом Хедгеваром, который свою политическую деятельность начал в «Хинду махасабхе», однако сотрудничество с ней прекратил на том основании, что партия слишком много внимания уделяла парламентаризму и политике, в то время как он считал, что «строительство [индусской] нации было более важной задачей, чем борьба за независимость страны, поскольку все беды страны – нищета и экономическая отсталость – проистекают не от англичан, а от раздробленности и пассивности индусов»¹. РСС создал систему профсоюзных, молодежных, женских и социально-благотворительных организаций, пропагандируя хиндутву в различных сферах жизни. В 1964 г. был сформирован Всемирный совет индусов (Вишва хинду паришад, ВХП), целью которого была пропаганда индуизма и его ценностей в Индии и за ее пределами².

С начала 1980-х гг. «Бхаратия Джаната парти» отражала политические устремления РСС. В 1984 г. БДП впервые участвовала в парламентских выборах в качестве оппонента Индийского национального конгресса, которые происходили непосредственно после убийства Индиры Ганди. В этой ситуации БДП получила лишь 2 места из 543, в то время как ИНК получил 400 мест. Партия набирала силу и популярность в течение десятилетий. Первую попытку формирования правительства БДП предприняла в мае 1996 г., однако не получила вотума доверия. В марте 1998 г. БДП возглавила правительственную коалицию «Национально-демократический Альянс» во главе с А.Б. Ваджпаи, но уже в апреле потеряла большинство в парламенте. После выборов в октябре 1999 г. БДП вновь пришла к власти. Ее курс на поощрение индусского национализма привел к снижению статуса мусульманской общины.

Н. Моди в октябре 2001 г. вступил в должность главного министра штата Гуджарат. Его пребывание у власти было омрачено трагическими событиями 2002 г.: 27 февраля на станции Годхра толпа мусульманских экстремистов численностью 1200 чел. забросала камнями и бутылками с бензином вагон поезда, в котором возвращались в Гуджарат активисты движения за восстановление храма Рамы в Айодхье. В результате погибли 59 паломников, включая 26 женщин и 12 детей, 47 пассажиров были тяжело ранены³.

Информация о трагедии в Годхре быстро распространилась, вызвав погромы в мусульманских кварталах. Возникшие волнения принимали массовый характер. Через несколько часов после начала событий в Годхру прибыл лично Н. Моди. Правительством были приняты чрезвычайные меры, были задействованы резервы полиции и армейские подразделения. Лишь к середине мая были потушены последние очаги насилия. В Гуджарат также приехал премьер-

1 Цит. по: Ключев 1999, 457.

2 Ванина 2014, 233.

3 Кашин 2020, 38–39.

министр Индии А.Б. Ваджпай, который в ходе пресс-конференции фактически обвинил правительство штата и главного министра в проведении политики дискриминации мусульманского религиозного меньшинства¹. Оппозиция потребовала отставки Н. Моди, а левые издания называли его «гуджаратским Гитлером»². Его обвинили в разжигании религиозно-общинной розни, геноциде мусульман и преступном бездействии во время погромов³. В мае 2005 г. правительство информировало верхнюю палату парламента Индии Раджья Сабха о том, что в ходе столкновений в Гуджарате было убито 790 мусульман и 254 индуса, пропали без вести 223 человека, было ранено 2548 человек. В этом же году власти США, а затем власти Великобритании и других стран Европейского союза отказались выдать Н. Моди въездные визы, мотивируя это невозможностью гарантировать его безопасность. Только 2 сентября 2011 г. Верховный суд снял с Н. Моди все обвинения в причастности к индусско-мусульманским погромам, но бойкот продолжался до 2014 г.

Как бы то ни было, на выборах в законодательное собрание штата в декабре 2002 г. БДП получила 127 мест против 51 у ИНК. Только на выборах в мае 2004 г. БДП, проиграв выборы, перешла в оппозицию к ИНК. В последующие годы позиции БДП вновь укрепились, и в ходе выборов в Лок Сабха в 2014 и 2019 гг. партия подряд побеждает с явным перевесом. Весной 2014 г. ею было сформировано однопартийное правительство во главе с Н. Моди. Победы на парламентских выборах в еще большей степени укрепили позиции Н. Моди и индуизма в стране. Портреты лидеров БДП и изображениями лотоса как партийного символа партии украшают улицы индийских городов и населенных пунктов. В ходе избирательной кампании Н. Моди намекал, что в случае победы он станет лидером, который будет заново творить Индию в лучших традициях индуизма, добьется для страны статуса великой державы с глобальными амбициями⁴.

Эти события возвращают нас к высказываниям Махатмы Ганди, который в своем выступлении в 1916 г. подчеркивал: «Не думаю, что религия не имеет отношения к политике. Политика, отделенная от религии, подобна труп, который только и можно похоронить»⁵. Как замечал Б.И. Ключев, памятные слова «отца нации» воспринимаются буквально политиками, активно использующими религиозные лозунги в борьбе за власть путем привлечения голосов единоверцев, противопоставляемых людям другой веры. Справедливости ради, следует вспомнить, что свою преданность индуизму М. Ганди сочетал с уважением к другим религиям и общинам. По его мнению, каждая религия содержит истину, хотя ни одна из них не может претендовать на истину универсальную, исключительную и абсолютную.

Правда, уже в независимой Индии, многие политологи, журналисты, да и простые индийцы высказывают точку зрения, что именно связь между религией и политикой является одной из основных бед, подрывающих устои индийской демократии, и является главной угрозой государственной и территориальной

1 Кашин 2020, 39–40.

2 Ibid., 40.

3 Ibid., 41.

4 Ibid.

5 Ibid., 467.

целостности страны. Утверждая это, Б.И. Ключев ссылался на опросы общественного мнения, проводимые в стране¹. В этой связи нельзя не вспомнить о трагических событиях в общественно-политической жизни Индии, начиная с уже упоминавшегося убийства М. Ганди. В 1984 г. фанатичные сикхи убили Индиру Ганди, отомстив, таким образом, за операцию «Голубая звезда», в ходе которой была обстреляна и затем взята штурмом главная святыня сикхов – «оплот сепаратистов» – Золотой храм в Амритсаре. Сикхские сепаратисты были подавлены и уничтожены, что привело не к «духовному очищению общества», а к жестоким сикхским погромам в Дели и других городах. К несчастью, трагедия фактически повторилась в 1991 г., когда Раджив Ганди был убит женщиной-смертницей, тамилкой по национальной принадлежности и индуской по религии, участвовавшей в борьбе против сингалов-буддистов, за создание на Шри Ланке независимого тамильского государства. Создается устойчивое впечатление, что эти трагедии были порождены связью религии и политики.

Руководство Индии не могло не реагировать на эти события, предпринимая меры законодательного характера. После убийства Махатмы Ганди некоторые религиозные организации были запрещены, их лидеры были заключены в тюрьму 3 апреля 1948 г. Учредительное собрание приняло резолюцию, в которой подчеркивалась необходимость «устранения религиозно-общинной розни из жизни Индии ради надлежащего функционирования демократии, а также укрепления национального единства и сплоченности». В ней содержался призыв принять все необходимые административные и законодательные меры, чтобы предотвратить использование религии в целях, выходящих за рамки культурных и духовных потребностей религиозных общин². В 1951 г. перед первыми парламентскими выборами был принят Закон о представительстве народа, в котором содержалось положение о дисквалификации на шесть лет кандидатов, которые в своих предвыборных выступлениях провоцируют неприязнь, вражду или ненависть по отношению к представителям другой религии или общины³.

Не случайно газета «*Хиндустан таймс*» 10 ноября 1985 г. опубликовала результаты ответов читателей на вопрос: какой из факторов является наиболее дезинтегрирующим? Б.И. Ключев привел результаты опроса: большинство из 2870 его участников ответили, что «религиозная рознь гораздо более серьезная опасность для государственного единства Индии, чем кастеизм или регионализм»⁴.

Уголовный кодекс Индии (статьи 153А и 295А) предполагает наказание за подобные действия сроком тюремного заключения до трех лет. В Конституцию Индии была включена новая часть «Основные обязанности граждан», в которой говорится о необходимости рассмотрения роли религиозного фактора в освободительной борьбе и взглядов Махатмы Ганди на религию и политику⁵. Во внесенный на рассмотрение парламента Индии законопроект о 80-ой поправке к Конституции содержалось положение о том, что государство будет с равным уважением относиться ко всем религиям и не будет исповедовать, практиковать и

1 Ключев 2002, 148–149.

2 Ibid., 150.

3 Ibid., 149–151.

4 Ibid., 98.

5 Ibid., 151.

пропагандировать какую-либо единственную религию. Б.И. Ключев приводит результаты проведенного в 1994 г. опроса общественного мнения, в ходе которого был задан вопрос: «Поддерживаете ли вы закон о лишении признания политических партий за использование религии?» 52% опрошенных утвердительно ответили на этот вопрос, 39% – отрицательно, воздержались – 9% опрошенных¹. Таким образом, сторонники «развода» религии и политики не добились решительного перевеса голосов в свою пользу.

Пришедший к власти в мае 2014 г. сам Н. Моди и его партия распространяют идеологию *хиндутвы*, согласно которой индуизм является неотъемлемой частью национального духа Индии. Еще в декабре 2014 г. один из членов кабинета министров выступил в Лок Сабха с предложением о принятии на федеральном уровне закона, запрещающего переход из индуизма в другие религии. 23 марта 2015 г. эта тема вновь возникла с предложением обсудить ее на общенациональном уровне. Активисты БДП требуют принятия специальных мер, направленных на «защиту индусской религии», которой, как они считают, угрожают, в особенности ислам и христианство. Следует напомнить, что на момент обсуждения этого вопроса смена религии уже запрещена в 7 из 29 штатов Индии: в Гуджарате, Аруначал-Прадеше, Ориссе, Мадхья-Прадеше, Раджастане и Химачал-Прадеше².

Тем временем традиционные символы индуизма – скульптуры святых и богов, изображения лотоса как эмблемы правящей индусской «Бхаратия Джаната парти» – продолжают украшать улицы и дома в городах и сельских местностях. Здания старинной архитектуры, так же, как и новейшие постройки банков и отелей, крупных компаний и жилые дома также содержат индусские символы в виде статуй и специфических орнаментов, украшенных гирляндами живых цветов. Широко отмечают индусские праздники³. 21 июня в Индии и во всем мире, включая Россию, отмечался Международный день йоги, причем, идея превратить йогу в новую философию современного мира принадлежит премьер-министру Индии Н. Моди.

Более мелкие индусские символы – небольшие «иконки» с портретами богов и святых часто можно видеть на ветровых стеклах современных автомобилей и скутеров в городах и сельских местностях Индии, которые, как объясняют их владельцы, оберегают их от опасностей. Практически во всех частных домах имеются специальные уголки, где расположены фигуры или портреты индусских святых, оберегающих их семьи.

Облик современных индийских городов и сельских местностей отражает, может быть, главную особенность современного индийского общества, которое соединяет в себе признаки модернизации и технического прогресса с традиционными индусскими ценностями.

Выступая 8 сентября 2018 г. в Чикаго на втором Всемирном Конгрессе индусов, который собрал 2500 делегатов и лидеров из 60 стран мира, премьер-

1 Ключев 2002, 154.

2 Индуизм и «хиндутва» как духовные скрепы? // Новости Монголии, Бурятии, Калмыкии, Тывы. 29 апреля 2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://asiarussia.ru/news/7208/> (дата обращения: 11.10.2021).

3 Courtright 1988, 77.

министр Индии выразил мнение, что проведение оцифровки ведийских текстов и различных трактатов индуизма будет способствовать объединению индусского сообщества и предоставит доступ к философии индуизма всему мировому сообществу.

В результате произошедшей в группе общинных организаций перестановке сил значительно повысилась роль РСС¹ (*Раштрия сваямсевак сангх*/ Сою добровольных слуг родины), главной и фактически единственной задачей которого стала активная деятельность по консолидации «индусской нации», борьба с ее внутренними противоречиями и раздробленностью. Активную поддержку РСС оказывает Всемирный совет индусов (*Вишва хинду паришад* – ВХП), программа которого состоит в консолидации и укреплении индусского общества, защите, развитии и пропаганде ценностей индусской общины, в сохранении контактов с индусами, живущими за рубежом, с целью всемирного укрепления в них *индусскости*². Главная же задача – это консолидация индусской общины и образование в Индии индусского государства – *хинду раштры*.

У идеологов РСС вызывает неприятие даже нынешний государственный флаг Индии, который состоит из трех полос: шафранового, белого и зеленого цветов: шафрановый цвет символизирует общину индусов, белый – христиан, зеленый – мусульман. Индийский «триколор» призван символизировать единство религиозных общин как единую нацию, как символ территориальной целостности страны. Один из видных деятелей РСС К.Р. Малкани, определяя «индусский национализм», высказывает мнение, что «цвет нашего государственного флага должен быть изменен на шафрановый (оранжевый) и превращен в «Знамя Бога» (Бхагван джханда), а национальным гимном нужно выбрать один из ведийских гимнов». Предложение признать «Знамя Бога», т.е. саму идею индусского государства и лозунга «Индия для индусов!», может быть расценено лишь как попытка возврата к хинду *раштре*³.

Еще в апреле 1992 г. по инициативе РСС в штате Тамилнаду была организована конференция юристов-индусов, в ходе которой было заявлено: «Законы Ману» обеспечивают справедливость для всех... Поэтому Законы Ману предназначены для всех людей и для всех времен». На состоявшемся в том же году совещании жрецов по вопросу создания новой конституции Индии было заявлено, что «вся нынешняя Конституция антинародна и антирелигиозна (*адхармик*), и поэтому новый основной закон должен базироваться на Законах Ману как стержне жизни благочестивого индуса». Более того, по мнению одного из участников встречи, «поскольку «Законы Ману» являются источником индусского права, они должны стать основой идеального индусского государства»⁴. Такого рода утверждения сторонников *хиндутвы* были негативно восприняты даже деятелями из РСС, которые приняли во внимание, что, как отмечает Б.И. Ключев, для далитов (бывших неприкасаемых) «Законы Ману» остаются «наиболее ненавистным символом брахманского индуизма, поскольку в них закреплены бес-

1 Подробно см.: Ключев 2002, 210–218; Ключев 1999, 457–460.

2 Ключев 2002, 216.

3 Ibid., 35.

4 Ibid., 234.

правное положение неприкасаемых и особенно жестокие наказания для них за нарушения брахманских установлений». Ради преодоления недовольства дали-тов генеральный секретарь БДП К.Х. Говиндачарья вынужден был выступить со следующим заявлением: «Кадры БДП должны убеждать массы в том, что индуизм не сводится к брахманским порядкам... Жизнь каждого индийского гражданина устраивается в соответствии с Конституцией Индии, а не по Законам Ману или по какому-либо другому религиозному тексту»¹.

Что могут противопоставить такого рода призывам сторонники национального единства Индии? Можно напомнить высказывание Джавахарлала Неру в Эпilogе его труда «Открытие Индии»: «Индия представляет собой географическое и экономическое целое, культурное единство в многообразии, груду противоречий, связанных воедино крепкими невидимыми нитями»². Не случайно при краткой, но широко распространенной в политологии характеристике Индии, употребляется понятие «единство в многообразии», авторство которого приписывается Рабиндранату Тагору. Разнообразие, связанное «невидимыми нитями», распространяется не только на множество географических зон, хозяйственных укладов, но и на этническое и религиозное разнообразие.

В преамбуле Конституции Индии, принятой 26 ноября 1949 г., страна определяется как «Суверенная Социалистическая Светская Демократическая республика», обеспечивающая своим гражданам, в том числе свободу мысли, выражения мнений, убеждений, вероисповедания, культов. Возникает вопрос: в какой мере Индия, в соответствии с ее Конституцией, сегодня является светской республикой, граждане которой пользуются демократическими свободами, обеспечивающими равные права представителям всех религиозных общин и этнонациональных групп? Или в преамбуле Конституции развитие Индии как секуляристского государства было сформулировано в качестве среднесрочной или долгосрочной цели? Анализ событий, происходивших в течение последних десятилетий, свидетельствует о глубоком проникновении религиозного сознания во многие сферы общественно-политической жизни Индии. Не случайно вот уже вторые подряд всеобщие выборы в стране приводят к власти политические силы и политическую партию, которые, по существу, призывают к образованию в Индии инду-ского государства – *хинду раштры*.

Обращает на себя внимание следующее обстоятельство. Состоявшаяся в 2011 г. пятнадцатая по счету перепись населения Индии показала, что за период 2001–2011 гг. население страны увеличилось на 17,7%, при этом численность мусульман выросла на 24,6%, индусов – на 16,8%, христиан – на 15,5%, сикхов – на 8,4%. Индусы составляли в 1991 г. 82% населения, в 2001 г. – 80,5%, в 2011 г. – 79,8% населения, т.е. их численность в течение десятилетий сокращалась. Что касается численности мусульман, то она увеличивалась: в 1991 г. приверженцы ислама насчитывали 12,1%, в 2001 г. они составили 13,4%, а в 2011 г. – 14,2%³. При этом следует учитывать различия в т.н. репродуктивном поведении

1 Ключев 2002, 235.

2 Неру 1955, 620.

3 Banthia 2004; "Census 2011 Data on Religion," Census of India Website, accessed December 10, 2021, http://www.censusindia.gov.in/2011census/Religion_PCA.html; Vijayanunni 1996.

различных конфессиональных групп, прежде всего, мусульман, численность которых в Индии уже составляет более 202 млн человек¹. Если темпы прироста приверженцев ислама останутся прежними (в 2005–2006 гг. среднее число детей у мусульманских женщин возрастной группы 40–49 лет составляло 5,08, у индусских женщин – 3,91)², к 2050 г. исламское население страны составит около 310 млн человек, или 18,4%³.

Может показаться, на первый взгляд, что динамика снижения численности индусов составляет всего 1,5 или 0,5%, а мусульманское население увеличивается всего на 0,8 или 1,3%, т.е. изменения не столь значительны. Однако следует иметь в виду, что для страны с более чем миллиардным населением 1% составляет более 10 млн избирателей, и это обстоятельство не может не оказывать влияния на численность голосующих за ту или иную политическую партию.

Так, в среднесрочной и долгосрочной перспективе на итогах парламентских выборов, в том числе и на позициях правящей сегодня «Бхаратия джаната партии», может сказываться постепенное, хотя и медленное, сокращение численности индусов, в то время как рост приверженцев ислама может увеличивать процент поддержки происламских партий и группировок и оказывать влияние на отношения Индии с Пакистаном и странами исламского мира.

1 "The Global Religious Landscape," Pew Research Center, December 18, 2012, accessed December 10, 2021, <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>.

2 Banthia 2004; "Census 2011 Data on Religion"

3 National Family Health Survey. Vol. 1. Mumbai, 2007.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Альбедиль, М.Ф. Индуизм: творящие ритмы. – СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Albedil, M. *Induizm: tvoryashchie ritmy*. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2004 [In Russian].
- Бельский, А.Г., Фурман Д.Е. Сикхи и индусы. Религия, политика, терроризм. – М.: Наука, 1992.
- Belsky, Albert G., and Dmitriy E. Furman. *Sikhi i indusy. Religiya, politika, terrorizm*. Moscow: Nauka, 1992 [In Russian].
- Ванина, Е.Ю. Индия: История в истории. – М.: Восточная литература, 2014. – 343 с.
- Vanina, Eugenia Yu. *India: istoria v istorii*. Moscow: Oriental Literature, 2014 [In Russian].
- Ганди, М.К. Моя жизнь. – М.: Наука, 1969.
- Gandhi, Mohandas K. *My Life*. Moscow: Nauka, 1969 [In Russian].
- Глушкова, И.П. Индия: культура и религия как стражи / Нарушители общественного порядка (с 1980-х годов по начало XXI в.) // Разговор с Мариной и Олегом Плешовыми: политические символы и реалии Южной Азии / Под ред. Е.Ю. Ванина, С.Е. Сидорова, Устенко А.В. – М.: ИВ РАН, 2010. – С. 300–355.
- Glushkova, Irina P. "Indiya: kul'tura i religiya kak strazhi / narushiteli obshchestvennogo poriyadka (s 1980-h godov po nachalo XXI v.)". In *Conversation with Marina and Oleg Pleshov: Political Symbols and Realities of South Asia*, edited by Vanina E.Yu., Sidorova S.E., Ustenko A.V., 300–355. Moscow: Institute of Eastern Studies RAS, 2010 [In Russian].
- Гусева, Н.Р. Индуизм. История формирования. Культовая практика. – М.: Восточная Литература, 1977.
- Guseva, Natalya R. *Induizm. Istoriya formirovaniya. Kul'tovaya praktika*. Moscow: Oriental Literature, 1977 [In Russian].
- Древо индуизма / Под ред. И.П. Глушковой. – М.: Восточная Литература, 1999. – 559 с.
- Glushkova, I.P., ed. *Drevo Induizma*. Moscow: Eastern Literature, 1999 [In Russian].
- Кашин, В. Нарендра Моды. Лидер современной Индии. – М.: Институт востоковедения РАН, 2020. – 264 с.
- Kashin, Valeriy P. *Narendra Modi. Lider sovremennoy Indii*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2020 [In Russian].
- Клюев, Б.И. Политический индуизм // Древо индуизма / Под ред. И.П. Глушковой. – М.: Восточная Литература, 1999. – С. 462–469.
- Klyuev, B.I. "Politicheskii induizm." In *Drevo Induizma*, edited by Glushkova I.P. Moscow: Eastern Literature, 1999 [In Russian].
- Клюев, Б.И. Религия и конфликт в Индии. – М.: ИВ РАН, 2002. – 240 с.
- Klyuev, Boris I. *Religiya i konflikt v Indii*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2002 [In Russian].
- Куценков, А.А. Социальный индуизм // Древо индуизма / Отв. Редактор И.П. Глушкова. – М.: Восточная Литература, 1999. – С. 426–450.
- Kutsenkov, A.A. "Sotsial'nyi induizm." In *Drevo Induizma*, edited by Glushkova I.P. Moscow: Eastern Literature, 1999 [In Russian].
- Куценков, А.А. Эволюция индийской касты. – М.: Наука, 1983. – 326 с.
- Kutsenkov, Anatoliy A. *Evolyuciya indijskoj kasty*. Moscow: Nauka, 1983 [In Russian].
- Неру, Дж. Открытие Индии. М., 1955.
- Nehru, Jawaharlal. *The Discovery of India*. Moscow, 1955 [In Russian].
- Рыбаков, Р.Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма // Религия и атеизм в Индии. – М.: Наука, 1973.
- Rybakov, Rostislav B. "Osnovnye cherty burzhuaznoj reformacii induizma." In *Religiya i ateizm v Indii*. Moscow: Nauka, 1973 [In Russian].
- Рыбаков, Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. – 184 с.
- Rybakov, Rostislav B. *Burzhuaznaya reformaciya induizma*. Moscow: Nauka, 1981 [In Russian].
- Шохин, В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.: «Восточная литература», 1994. – 370 с.
- Shohin, V.K. *Brakhmanistskaya filosofiya. Nachal'nyi i ranneklassicheskii periody*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994.
- Юрлов, Ф.Н., Юрлова, Е.С. История Индии. XX век. – М.: ИВ РАН, 2010. – 920 с.
- Yurlov, Felix N., and Eugenia S. Yurlova. *Istoriya Indii. XX vek*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2010 [In Russian].
- Banthia, J.K. *The First Report on Religion Data*. New Delhi, 2004.
- Bowes, P. *The Hindu Religious Tradition. A Philosophical Approach*. New Delhi, 1976.
- Courtright, P.B. "The Ganesh Festival in Maharashtra: Some Observations." In *The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra*, edited by Zelliott E., and M. Berntsen. New York, 1988.
- Vijayanunni, M. *Census of India 1991. Series-1: Religion*. New Delhi, 1996.

Сведения об авторе

Татьяна Львовна Шаумян,
к.ист.н., руководитель Центра индийских исследований Института
востоковедения РАН,
Россия, 107031, город Москва, улица Рождественка, д. 12.
e-mail: tshaumyan@gmail.com

Дополнительная информация

Поступила в редакцию: 23 сентября 2021.

Переработана: 5 ноября 2021.

Принята к публикации: 12 декабря 2021.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Цитирование

Шаумян, Т.Л. Индуизм в общественно-политической жизни Индии // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 106–122.

<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-106-122>

Hinduism in the Socio-Political Life of India

ABSTRACT

The article analyzes the importance of the religious factor in determining the ways of socio-political development of India. India remains a country with a multi-confessional population with a clear predominance of adherents of Hinduism. In addition to the influence of Hinduism on the life of orthodox society, where castes still play a special role, which determine the norms of behavior and rules of communication, the author analyzes the role of religion in the political agenda of the country. Under the conditions of colonialism, Hinduism was established as a national religion and the basis of a national tradition. The active involvement of Hinduism in political life began at the end of the nineteenth century, when such political parties as the Muslim League and Hindu Mahasabha appeared. The task of the latter was to create a Hindu state in India. The author also pays special attention to the analysis of the formation of the Bharatiya Janata Party, which is characterized as the political wing of a group of Hindu nationalist organizations. The growing popularity of this party, which won the elections in 2014 and 2019, indicates the strengthening of the positions of communalist organizations. These trends show that the active inclusion of religion in the political agenda affects the nature of the country's democratic institutions, gradually transforming the popular thesis that India is a country representing "unity in diversity".

KEYWORDS

Hinduism, Muslims, partition of India, religion, philosophy, caste, reformation, Tradition

Author

Tatiana L. Shaumyan,

PhD, Head of the Center for Indian Studies of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Russia, 107031, Moscow, Vozdvizhenka Street, 12.

e-mail: tshaumyan@gmail.com

Additional information

Received: September 23, 2021. Revised: November 5, 2021. Accepted: December 12, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

For citation

Shaumyan, Tatiana L. "Hinduism in the Socio-Political Life of India."

Journal of International Analytics 12, no. 4 (2021): 106–122.

<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-106-122>

Религиозный фактор и глобальная биоэтика: направления международных дискуссий

Наталья Петровна Шок, Приволжский исследовательский университет
Минздрава России, Нижний Новгород, Россия

Надежда Алексеевна Белякова, Институт всеобщей истории РАН,
Москва, Россия

Контактный адрес: shok.nataliya@gmail.com

АННОТАЦИЯ

В статье проанализировано сотрудничество структур ООН с религиозными неправительственными организациями, а также с религиозными сообществами. Авторы рассматривают разные уровни влияния религиозного фактора на активность ООН, а также определяют новые направления его развития, наметившиеся в период COVID-19. Авторы акцентируют внимание на смысловой и структурной конфликтности глобальной повестки, которая формулируется элитами, признающими «пользу» религиозных институтов и стремящихся использовать возможности религиозных сетей, с одной стороны. С другой стороны, указывают на внутренние разногласия, характерные для национальных религиозных сообществ, которые в результате их участия в международном диалоге вносят дополнительное напряжение как в глобальные дискуссии, так и во внутренние процессы своих стран. Глобальное здравоохранение, ставшее важной частью международных отношений, ставит на повестку дня поиски новой этики глобального диалога, частью которого становятся религиозные ценности и религиозные акторы. В пандемию COVID-19 наметились тренды, сделавшие более видимым роль религии в современной повестке глобального здоровья и глобальной биоэтики. В первую очередь, в связи с угрозами глобальной пандемии, необходимостью создавать новые формы глобального управления здравоохранением и реакцией на эпидемические угрозы, а также организации системы «помощи» развивающимся странам в сфере общественного здравоохранения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

глобальная биоэтика, религиозные сообщества, ЮНЕСКО, глобальное здравоохранение, религиозные неправительственные организации

Введение

Признание религии значимым фактором международных отношений произошло в последние десятилетия в связи с признанием «религиозного возрождения» после окончания холодной войны, рисков религиозного экстремизма и культурного многообразия. Схожие тенденции наблюдаются в области глобальной биоэтики, где внимание к религиозному фактору связано с признанием важности культурного многообразия¹, особенно в контексте диалога с обществами развивающихся стран.

Данная статья представляет собой первый в отечественной научной литературе опыт соединения нескольких историографических массивов в области этики, медицины и религиозного фактора в плоскости международных отношений. Нам представляется важным выделить три блока тем, существующих в научной литературе: (1) это исследования об истории и современном положении религиозного фактора в международных отношениях²; (2) историография религии в глобальной системе ООН, и в частности, ее роль в адресации глобальных проблем, связанных с темой здравоохранения и здоровья³; (3) вопросы развития академических дискуссий о роли религии в биоэтике, а также о взаимосвязи глобальной биоэтики и религиозного контекста международных отношений (в том числе связанные с вызовами глобальной пандемии COVID-19)⁴.

Ф. Перхок, генеральный директор Европейского парламентского исследовательского центра, в феврале 2020 г. констатировал, что «секуляризм» западной элиты, выстраивающий глобальную повестку международных отношений, является не авангардом, а исключением на фоне мировых тенденций⁵. В его докладе о внешней политике Европейского союза была зафиксирована значимость религиозного фактора в глобальной политике в области экологии, миротворчества, глобальной этики и биоэтики (в т.ч. цифровизации и искусственного интеллекта в социально-значимых областях), культурного наследия, идентичности, межкультурного диалога и др.⁶

На уровне глобальных структур мультикультурализм и различные религиозные традиции являются не только частью конструктивного диалога, но часто и причиной разногласий, связанных с внутренней разобщенностью национальных религиозных сообществ. В контексте роста религиозного фактора в деятельности международных организаций важно отслеживать тренды академических дискуссий, в частности, мирового биоэтического сообщества.

Центральной темой стало исследование возможностей для пересмотра отношений религиозного и секулярного в пространстве биоэтических дебатов в новых условиях⁷. Как отмечает авторитетный исследователь проблем биоэтики

1 Marshall, Koenig 2004, 252–266.

2 Werkner, Hidalgo 2014; Fitzgerald 2011; Scott 2005; Hatzopoulos, Petit 2003; Adams 2021.

3 Lehmann 2016; Haynes 2014; Stensvold 2016; Kille 2007.

4 Murphy 2012; Loue 2020; Murphy 2020, 47–49; Kalbian et al. 2020, 37–39; Marshall, Koenig 2004, 252–266; Cisneros, Premawardhana 2010; Tham et al. 2017.; Gielen 2020; Tham et al. 2018; Alimi et al. 2020; Giubilini et al. 2021.

5 Philippe Perchoc, "Increasing Engagement. Religion And The EU's External Policies. European Parliamentary Research Service," European Parliament, February 2020, accessed November 16, 2021, [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2020/646173/EPRS_IDA\(2020\)646173_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/IDAN/2020/646173/EPRS_IDA(2020)646173_EN.pdf).

6 Ibid.

7 McCarthy et al. 2020.

Дж. Эванс, теология сыграла большую роль в начале формирования базовых концептов биоэтики¹, но впоследствии религиозный компонент исчез. Это произошло потому, что религиозная аргументация не соответствовала запросам основного потребителя биоэтики – правительственных институтов и разнообразных бюрократических структур². Иными словами, политизация биоэтики в прошлом привела к исключению религиозных акторов из биоэтики, однако сегодня, с изменением политической повестки пересматривается и место религиозного фактора в биоэтике. Большая часть материалов указанного номера³ демонстрирует обеспокоенность тем, как отношения между теологической и светской биоэтикой будут функционировать в нескольких измерениях: на национальном и глобальном уровнях, в контексте межрелигиозного диалога, а также в рамках отдельных религиозных традиций и их национальных контекстов. Как будет показано далее, сегодня происходит пересмотр роли религиозного фактора не только в академическом пространстве, но и в международном политическом пространстве.

В последние десятилетия религия стала неотъемлемой частью повестки международных структур в области прав человека (*religious freedom and belief*), международных отношений (*religion in international affairs*), глобального здоровья (*global health*), культурного наследия (*cultural heritage*), иными словами – тех вопросов, которые затрагивают феномен социального благополучия. Религиозные сообщества, как и религиозные неправительственные организации, признаются важными партнерами в реализации программ как ООН в целом, так и его подразделений, например, ВОЗ и ЮНЕСКО.

Частью инициатив ВОЗ и ЮНЕСКО становятся вопросы биоэтики, которая в пространстве международных коммуникаций получила определение глобальной биоэтики. Принципиальным условием ее развития стало создание общего контекста для этических подходов, которые включали бы в себя различные культурно-детерминированные типы биоэтики. Глобальная биоэтика, оставаясь противоречивым и разнородным конструктом, вырабатывает новый язык гуманизма, подчеркивая, что все участники мирового диалога имеют обязанности по отношению друг к другу⁴. В отечественной историографии отмечается незначительный интерес к вопросам глобальной биоэтики, который не включает в себя исследований религиозного фактора в международных отношениях в целом и глобальных биоэтических дискуссиях по вопросам общественного здоровья в частности⁵.

Современные тренды, определяющие роль религии в современных международных отношениях, связаны с приоритетными для мирового сообщества темами глобального здоровья и противостояния будущим глобальным угрозам развития пандемий, так и помощью развивающимся странам в решении вопросов общественного здравоохранения под лозунгом «Один мир – одно здоровье» (*One world one health*). Международные организации, такие как ВОЗ, в пандемию активнее занялись обновлением и развитием новых пространств и сетевых ком-

1 Evans 2020.

2 Подробнее об этом: Evans 2012.

3 Murphy 2020.

4 Have 2016, 43–51.

5 Михель 2018; Кожевникова 2017.

муникаций с негосударственными участниками мировых процессов, значительной частью которых являются религиозные сообщества и неправительственные религиозно-ориентированные объединения. Их активная деятельность в развивающихся странах представляет собой важный ресурс глобального здравоохранения и глобальной биоэтики. Совокупность перечисленных тенденций значительно трансформирует содержание и значение биоэтических дискуссий как национальных, так и глобальных. Одним из важных вызовов становится необходимость соединять в новых условиях глобальной повестки (глобальная биоэтика и религиозность в интересах мирового сообщества) на уровне международных организаций (ВОЗ, ЮНЕСКО и др.) с локальными особенностями, в частности социокультурными аспектами здоровья и религиозностью местных сообществ.

От биоэтики к глобальной биоэтике

Биоэтика как исследовательское поле сформировалась в результате академических и общественных дискуссий США в конце 1960-х – начале 1970-х¹ гг. В.Р. Поттер впервые ввел термин «биоэтика» в 1970 г. Уже к середине 1970-х гг. термин стал чрезвычайно популярным. Тогда же произошло «раздвоение» американской биоэтики. Одно направление было больше связано с медицинской практикой (А. Хеллегерс) и представляло, по мнению ученых Джорджтаунского университета², «переосмысленную медицинскую этику», применяемую к более широкому кругу вопросов. Другое – предлагало более широкую трактовку биоэтики как нового междисциплинарного направления, синтетически объединяющего медицинскую, экологическую и социальные повестки в масштабе всего мира (В.Р. Поттер).

В США первое направление получило большую популярность, так как биоэтика позволяла значительно продвинуть развитие концепта индивидуальных прав. Как известно «язык прав» в 1960–1970-е гг. был всепроникающим в публичном пространстве западных обществ³. Наряду с этим, как отмечал один из основоположников американской биоэтики, основатель влиятельного независимого исследовательского центра *The Hastings Center* Д. Келлехан⁴, в середине 1960-х гг. в биоэтике доминировали теология или медицинская традиция, во многом определенная религией. Х.Т. Энгельгардт⁵, также один из основателей биоэтики, считал, что американская биоэтика выросла из академической теологии. Биоэтика сделала приоритетом идею автономии личности. Именно это несколько усложнило дальнейшее участие теологии в развитии биоэтики. Иными словами, на раннем этапе развития биоэтики теологи внесли существенный вклад в ее развитие, но уступили свое место к концу 1970-х гг. аналитической философии и юриспруденции. Таким образом, биоэтика не только зародилась в США, но и отражала этос, которому присущи индивидуализм, технологический

1 См., например: Potter 1970; Potter 1971; Pellegrino 1979; Reich 1994.

2 Институт Джозефа и Роуз Кеннеди по изучению репродукции человека и биоэтики (при Университете Джорджтауна) был основан в 1971 г. и в настоящее время продолжает занимать лидирующие позиции в биоэтике.

3 Callahan 1994.

4 Callahan 1990.

5 Engelhardt 1998.

оптимизм и прагматизм. В книге «Рождение биоэтики» (1998) А. Джонсен¹ систематизировал историю биоэтики США вплоть до 1987 г. Исторические рамки он объяснил тем, что в последующий период биоэтика не только стала более интенсивно развиваться, но и во многом обогатилась новыми направлениями, а интересы американских биоэтиков постепенно смещались от вопросов автономии пациента к вопросам социальной справедливости.

В 1980-е гг. происходит смещение фокуса биоэтических дискуссий, что было обусловлено комплексом факторов. Во-первых, это было связано с реформами здравоохранения в США. Именно тогда, как утверждает Д. Келлехан², в среде биоэтиков стали возникать вопросы: «Насколько необходимо в интересах общества тратить так много средств на здравоохранение?», или «Что является зоной личной ответственности в вопросах сохранения здоровья, если вынести за скобки функции государственного здравоохранения?» Таким образом, постепенно нарастало понимание, что существующие подходы к биоэтике не могли исследовать соотношение идей общественного блага и личной ответственности. Постепенно стало приходить понимание, что биоэтика свела все моральные дилеммы к микровыборам отдельных личностей. В начале 1980-х гг. Д. Келлехан предложил понятие «этики минимализма», чтобы пояснить происходящее. Он утверждал, что такой подход сводит все ценности к выбору, который нацелен на минимизацию вреда другому, отдавая приоритет индивидуальному над общественным. Главную ценность представляла идея индивидуальной свободы от экономических, социальных и культурных ограничений, которая определила вектор развития американской биоэтики с 1970-х гг. По его мнению, такая этика хороша для периода «социального изобилия», но в трудные времена она приводит к хаосу, а потому должна быть переосмыслена в пользу идей альтруизма и самопожертвования³. Во-вторых, ВИЧ/СПИД был признан новой смертельной болезнью. До этого допускалось, что инфекционные болезни больше не представляли собой угрозы. Так, в мае 1980 г. на 33-й Всемирной ассамблее здравоохранения прозвучало официальное заявление об избавлении от одной из инфекций, отличавшихся наибольшим количеством смертей у заболевших: «Мир и все его население обрели свободу от оспы»⁴. ВИЧ/СПИД стал первой эпидемией в истории мировой биоэтики, что заставило переосмыслить существующие границы этических рамок. Возникновение пандемии ВИЧ/СПИДа и ее стремительное распространение по миру подчеркнуло важность концепции общественного здравоохранения, актуализировало значение идеи общественного блага.

В 1988 г. В.Р. Поттер предлагает термин «глобальная биоэтика»⁵. Она должна соблюдать баланс между миром человека и природы. Прилагательное «глобальная» подчеркивало новизну, и означало как «мировой охват», так и «всеобщий и комплексный» подход. Для В.Р. Поттера глобальная биоэтика – это основное направление, в котором медицинская и экологическая биоэтики объединятся.

1 Jonsen 1998.

2 Callahan 1994.

3 Callahan 1981.

4 "WHO Commemorates the 40th Anniversary of Smallpox Eradication," World Health Organization, December 13, 2019, accessed November 17, 2021, <https://www.who.int/news/item/13-12-2019-who-commemorates-the-40th-anniversary-of-smallpox-eradication>.

5 Potter 1988; Potter 1993.

Тематически она сближается с проблемами мирового масштаба, попадая под влияние трендов глобализации. Биоэтика постепенно сплетается с вопросами политики и глобального управления. Происходит значимая трансформация – адресат биоэтических дискуссий де-персонализируется: фокус не на обществе и человеке, а на политических программах конкретных структур, которые формируют глобальную биоэтику. Новые политические акторы трансформируют не только повестку биоэтики, но вынуждают ее искать методологические ракурсы в решении ранее неисследованных вопросов, которые необходимо адресовать на уровне международных организаций, учитывая национальное и культурное разнообразие мира. Важным историческим этапом развития концепта глобальной биоэтики стало издание Энциклопедии биоэтики в 1995 г., которое с момента формирования биоэтики всегда стремилось отражать актуальный «слепок» ее академической повестки в работах ведущих ученых. Символично, что в этом выпуске произошло смещение внимания исследователей в пользу анализа глобальной биоэтики в контексте международных отношений и межкультурных коммуникаций¹.

Важным этапом трансформации биоэтики в глобальную является новый уровень международного сотрудничества. Именно 1990-е гг. стали тем десятилетием, когда всемирная деятельность биоэтики стала заметной. В 1991 г. Европейский союз (ЕС) стал инициатором внедрения биомедицинской программы и программы исследования состояния здоровья, которая включала биоэтику как одну из областей исследования, где международное сотрудничество было необходимым условием финансирования. Европейская конвенция о правах человека и биомедицине, принятая Советом Европы в 1997 г. (также именуемая конвенция Овьедо²) стала важным шагом в развитии мировой биоэтики. Во всех регионах мира были учреждены профессиональные ассоциации и платформы для сотрудничества (например, Международная ассоциация биоэтики (1992), Международный комитет ЮНЕСКО по биоэтике (1992), Руководящий комитет по биоэтике Совета Европы (1992), Программа ЮНЕСКО по биоэтике (1993), Региональная программа по биоэтике Панамериканской организации здравоохранения (1994), Азиатская биоэтическая ассоциация (1997) и др.). Межправительственные организации, такие как ЮНЕСКО и ВОЗ, приступили к разработке официальных программ и видов деятельности. Стало ясно, что биоэтика концентрируется на мировых проблемах. Сегодня можно сказать, что глобальные тенденции в биоэтике формировались на протяжении нескольких десятилетий. Они были связаны с комплексом факторов как социально-политического, так и научно-медицинского и технологического характера.

2000-е гг. принесли большие изменения не только в повестку биоэтики, но и вопросы глобального здравоохранения. В 2005 г. была подписана Всеобщая декларация о биоэтике и правах человека ЮНЕСКО, которая оказала значительное влияние на дальнейшее развитие темы. Эти годы также были отмечены ростом эпидемических вспышек в разных местах планеты. Первой такой угрозой

1 Reich 1995.

2 Andorno 2005.

стал в 2003 г. SARS (тяжелый острый респираторный синдром). Он не был чем-то новым с медицинской точки зрения, однако его распространение проявилось в новой среде управления общественным здравоохранением. Международная ситуация радикально отличалась от той, в которой возникали прошлые мировые эпидемии. Мир стал свидетелем многочисленных опасений по поводу распространения болезней – не только «классических» пандемических заболеваний, таких как грипп, но и многих других, таких как MERS (ближневосточный респираторный синдром), лихорадка Эбола и другие. Глобальная биоэтика как концепт все более тесно связывается с политикой в области глобального здравоохранения. Профессор Гарвардского университета А. Брандт в эссе 2013 г. отметил, что «эпидемия СПИД серьезно повлияла на то, что раньше мы называли международным здравоохранением, положив начало формированию нового направления – глобального здравоохранения»¹. Глобальное здравоохранение подразумевает взаимное участие ученых, политиков и международных независимых акторов в обсуждении того, как должно финансироваться здравоохранение в условиях глобального взаимодействия. С введением этого понятия произошло внедрение новых этических и моральных ценностей, которые признают общественное здоровье высшей ценностью. Как отмечает в своем издании 2016 г. профессор Х. тен Хаве² «Глобальная биоэтика: введение», глобализация расширила круг вопросов биоэтики, добавив новые этические проблемы. Современная биоэтика, по его мнению, по-прежнему включает в себя вопросы здоровья, медицину, жизнь человека, но также экологическую проблематику³, биоразнообразие, биотехнологии, идентичность и др. Сегодня эта повестка дня формируется в контексте изменения климата, чрезвычайной ситуации, связанной с исчезновением животных, и развития новых эпидемических угроз.

Религия в повестке глобальных структур

В современной академической литературе существует консенсус, что на повестке политических и академических элит ООН, ЕС и США религиозный фактор в международных отношениях сделала заметным террористическая атака 11 сентября 2001 г.⁴ Генеральный секретарь ООН К. Аннан сразу после сентябрьских событий выступил с докладом «Содействие религиозному и культурному взаимопониманию, гармонии и сотрудничеству», и ООН стала систематически выстраивать повестку межрелигиозного и межкультурного диалога. Так в 2007 г. был инициирован Диалог о межрелигиозном и межкультурном взаимопонимании и сотрудничестве в целях Мира. Одновременно в ООН между 1998 и 2012 гг. шли дискуссии о диффамации религий (*Defamation of Religion controversy*)⁵, что было связано в первую очередь с конфликтами вокруг ислама, отношениями между исламом и западной цивилизацией. Эти дискуссии сделали более заметным

1 Brandt 2013.

2 В 2003–2010 Х. тен Хаве занимал должность Руководителя подразделения этики науки и технологий при ЮНЕСКО. Подробнее см.: ten Have 2016.

3 См. о формировании понятия биоэтика в немецкоязычной традиции в связи с теологией как науки о взаимоотношениях с окружающим миром: Белякова 2020.

4 Werkner, Hidalgo 2014; Hatzopoulos, Petito 2003.

5 Carrette, Miall 2017.

религиозный фактор в глобальной повестке, и в международных структурах консенсус об исключительной значимости религии для развивающихся стран (Африки, Азии и Латинской Америки) был достигнут¹. В октябре 2008 г. в Стамбуле был проведен Форум для создания Межконфессиональной сети в интересах населения и развития. В нем приняли участие 60 представителей ЮНИФА и других органов ООН, а также более 100 представителей религиозных организаций из пяти регионов (Африка, Арабские государства, Азиатско-Тихоокеанский регион, Восточная Европа, Центральная Азия, а также Латинская Америка и Карибский бассейн). В 2010 г. в ООН была создана Межведомственная целевая группа по религии и устойчивому развитию (*IATF-Religion*) с целью выработки практического руководства по взаимодействию с религиозными деятелями, углубления потенциала сотрудников системы ООН в области пересечения религии с базовыми принципами ООН – такими как развитие, права человека, мир и безопасность – а также для выработки стратегического политического руководства².

Внутри ЕС также наблюдались интересные тенденции. Пересмотр значения религии в области международных отношений начался в 2008 г. с появлением неформальной группы должностных лиц ЕС из отдела политики Верховного представителя ЕС Х. Соланы, когда совместно с дипломатами из стран-членов ЕС, Норвегии и Швейцарии была создана группа для обсуждения влияния религии и убеждений на дипломатию. С 2009 г. после вступления в силу Лиссабонского договора в ЕС появляется правовая основа для разработки механизмов анализа и диалога с религиозными организациями³. В 2013 г. появляется первое руководство ЕС в области защиты свободы религии и веры. С этого же года Европейская служба внешней активности (*EEAS – European External Action Service*⁴) стала организовывать курсы религиозной грамотности для чиновников ЕС⁵. Эта структура является частью трансатлантической сети в области религии и дипломатии (*Transatlantic Policy Network on Religion and Diplomacy – TPNRD*), центр которого находится в Кембридже (*Institute on Religion and International Studies*). Эта сеть оказывает влияние на международные отношения, поскольку охватывает дипломатов и практиков из США, Канады, ЕС и EEAS. Похожие тренды наблюдались и в США: в 1998 г. был создан Комитет внутри Государственного департамента (*Office of International Religious Freedom – IRF*), а в 2013 г. – Комитет религии и глобальных отношений (*Office of Religion and Global Affairs – RGA*), помогающий дипломатам активнее взаимодействовать с религиозными деятелями для обеспечения интересов США. Во внешней политике ЕС было официально зафиксировано три направления взаимодействия с «религией»: изменение климата, политика развития и разрешение конфликтов⁶.

Такой поворот в отношении религии стал возможен в связи с концептуальными изменениями глобальной повестки. Например, в рамках ЮНЕСКО в начале

1 Jones, Petersen 2011.

2 "United Nations Inter-Agency Task Force on Engaging Faith-Based Actors for Sustainable Development," JIIFLC, accessed November 16, 2021, <https://jiiflc.com/organizations/united-nations-inter-agency-task-force-on-engaging-faith-based-actors-for-sustainable-development/>.

3 Philippe Perchoc, "Increasing Engagement. Religion And The EU's External Policies. European Parliamentary Research Service."

4 European Union External Action Official Site, accessed November 17, 2021, <https://eeas.europa.eu/>.

5 Barnett et al. 2015.

6 Philippe Perchoc, "Increasing engagement. Religion and the EU's external policies. European Parliamentary Research Service."

1990-х гг. были разработаны «универсальные принципы, основанные на общих этических ценностях», и религиям предлагалось стать носителями некоей глобальной универсальной этики. Эти достаточно дискуссионные разработки нашли свое отражение в декларации ЮНЕСКО 2006 г.¹, ограниченное участие в обсуждении которой приняли далеко не все представители религиозных сообществ². Религиозные неправительственные организации стали признаваться в качестве важных партнеров ООН, участвующих в формировании гражданского общества, альтернативных по отношению к государственным структурам. Отмеченный выше интерес глобальных структур к местным, локальным участникам развития³ делал религиозные сообщества имеющими потенциал для реализации глобальной политики. В сентябре 2019 г. в ЕС была запущена экспертная программа «Глобальный обмен по вопросам религии в обществе» (*Global Exchange on Religion in Society*), помогающая координироваться активистам глобальных религиозно-социальных проектов. Другим направлением оставался комплекс сюжетов вокруг религиозной свободы внутри структур, отвечающих за соблюдение прав человека. Так, в повестке глобальных институтов, посвященных стратегиям развития, сотрудничеству в области климата и глобального здоровья религиозные структуры оказались тесно вшиты в реализацию их концепций на низовом уровне. Поскольку присутствие религиозных акторов в системе ООН представляется неочевидным для российской историографии, далее мы покажем современное состояние исследований о динамике и особенностях их присутствия в системе ООН.

Религиозные акторы в системе ООН: историческое присутствие и особенности взаимодействия

В 2010-е гг. в англоязычном пространстве появляется целый ряд академических исследований⁴, рассматривающих разные аспекты присутствия религии в ООН. Общим местом для этих исследований стало утверждение о систематическом игнорировании в академическом пространстве влияния религиозного фактора на деятельность ООН. Было зафиксировано присутствие в ООН религиозных субъектов, которые обозначались как религиозные неправительственные организации (далее – РНО) или организации, основанные на религиозных убеждениях. Доля РНО в ООН составляла не менее 10%, самые крупные из них назывались *Caritas Internationalis*, *Aga Kahn Development Network*, *World Vision*. Исследование под редакцией Дж. Каретт и М. Хаг, опубликованное в 2017 г., отразило смещение интереса ООН в сторону нехристианских организаций: ими были проанализированы не столько традиционно доминирующие католические международные организации⁵, сколько недавно появившиеся в ООН мусульманские, индуистские и буддистские РНО.

1 "Universal Declaration on Bioethics and Human Rights," UNESCO, accessed November 17, 2021, <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180e.pdf>.

2 См. о ценностях: Stewart et al. 2010.

3 См. об этом подробнее: Willetts 2011.

4 Haynes 2014; Lehmann 2016; Carrette, Miall 2017.

5 Carrette, Miall 2017.

Согласно исследованию К. Леманн, религиозные зонтичные организации были первыми неправительственными организациями, которые начали развивать сотрудничество с ООН. Так первый этап сотрудничества пришелся на 1940 – середину 1960-х гг., когда в ООН было аккредитовано в общей сложности 18 христианских (и иудейских) РНО. С середины 1960-х до середины 1990-х гг. число аффилированных РНО росло, но незначительно. Зато в этот период расширяется спектр религиозных традиций, официально представленных в ООН, например, появляется «Всемирный Мусульманский конгресс» (1967), «Международное сообщество бахаи» (1970), «Всемирная лига мусульман» (1979), «Сабад» (1991). На этом этапе преобладало изменение и территориального акцента РНО. В то время как первые РНО имели свои штаб-квартиры либо в Европе, либо в Северной Америке, новые аккредитованные организации положили начало созданию РНО в развивающихся странах (Африке, Азии и позднее в Южной Америке). С середины 1990-х гг. зафиксирован новый виток аккредитаций РНО в ООН. Так, в 1995 г. получили аккредитацию РНО, имеющие четкую связь с буддизмом, индуизмом или новыми религиозными движениями¹.

Итак, в академической среде сегодня признается, что уровень влияния «религиозного фактора» на деятельность международных глобальных структур был высок. Более того, он не ограничивался только участием аккредитованных РНО в структурах ООН. Так, в исследовании Каретт и Хаг были выявлены три способа влияния религии на ООН. Первое направление осуществлялось напрямую через религиозных субъектов, бывших официальных членов ООН: Ватикан² или Организацию исламских государств. Второй способ влияния был зафиксирован через религиозную идентичность, проявляющуюся на локальном уровне внутри отдельных государств и оказывающую воздействие на международный уровень через правительства, формирующие представительства в ООН. Третий, – наиболее сложный, через конституирующий эффект, встроенный в структуры международного порядка, формирующийся в результате исторического столкновения государства и религии в Западной Европе³. Однако даже здесь исследователям заметно влияние личной религиозности, начиная от руководящих фигур в ООН⁴ и заканчивая рядовыми служащими⁵.

Согласно К. Леманн, религиозно-аффилированные структуры еще в 1960-е гг. переходят от модели классической церковной дипломатии к формату гражданского активизма. Более того, международные религиозные структуры формировали на определенном историческом этапе глобальную повестку и ценностные ориентиры в вопросах социальной справедливости, миротворчества, глобального здравоохранения⁶. Например, комиссия «Церкви в международных отношениях» (CC/A) возникла в 1946 г. как совместная комиссия двух христианских зонтичных организаций: а) Всемирного Совета Церквей и б) Международного миссионерского совета, основанного в 1921 г. и имеющего развитую структуру

1 Lehmann 2016.

2 История присутствия Ватикана в глобальных структурах представлена в исследовании: Шебалина 2021.

3 Carrette, Miall 2017.

4 Kille 2007.

5 Carrette, Miall 2017.

6 Белякова 2017.

для поддержки протестантской миссионерской деятельности в Африке, Азии и Латинской Америке. Эта комиссия оформилась как посредник между двумя глобальными структурами – ООН и Всемирным Советом Церквей (далее – ВСЦ), и ее экспансия способствовала внедрению дискурса религиозной свободы как части прав человека в обеих структурах, а кроме того, именно эта комиссия стимулировала обсуждение дискурса прав человека из теологической перспективы¹.

Еще более значимым для нашего исследования примером является активность Христианской медицинской комиссии (оформилась в 1964 г.), входившей в состав ВСЦ и ставшей на каком-то этапе посредником между ВСЦ и ВОЗ. Исходя из теологических установок Христианская медицинская комиссия² стала разрабатывать модели комплексной первичной медицинской помощи, т.е. программы, в которой были сбалансированы профилактическая, стимулирующая и лечебная медицинская помощь. Больничное лечение было признано эксклюзивным, что противоречило Евангелию. В основу предложенной внутри ХМК системы первичной медико-санитарной помощи было заложено два принципа: повышение равенства всей системы здравоохранения и защита достоинства пациентов³. Исследователь М. Брэйли подчеркивает, что на разработку концепции «здоровья для всех» в ХМК влияли не столько изменения в стратегиях общественного здравоохранения, новые методологии и все более сложные наборы данных, сколько в значительной степени теологическое миропонимание, в котором само исцеление было процессом, через который Божественное может влиять на жизнь человека⁴. Тесное взаимодействие руководителя ВОЗ Х. Малера и директора Христианской медицинской комиссии Дж. МкГилврей в середине 1970-х гг. привело к тому, что ХМК принимала самое непосредственное участие в работе ВОЗ в этот период. Благодаря теологическим наработкам этой комиссии, объединившей представителей протестантских и католических миссий, имеющих опыт медицинской работы в странах Африки, Латинской Америки и Азии, произошел концептуальный поворот в формировании повестки глобального здоровья ВОЗ: от традиционной ориентации на лечение заболеваний в больницах к теологически обоснованному акценту на укрепление общественного здравоохранения по всему миру, созданию систем первичной медицинской помощи в локальных, особенно сельских общинах. Это новое направление, сформулированное внутри Христианской медицинской комиссии, повлияло на мышление ВОЗ, что в конечном итоге привело к принятию в 1978 г. в Алма-Ате (Казахская ССР)⁵ Декларации о первичной медико-санитарной помощи, являющейся важной вехой в формировании политики глобального здравоохранения⁶.

Однако текст Алма-Атинской декларации не содержал теологической аргументации, не фиксировал вклад религиозных институтов в развитие системы

1 Lehmann 2016.

2 Важной вехой стала конференция в Тюбингене в 1964 г., на которой было представлено христианское отношение к врачеванию, болезни и страданию, а также был критически поставлен вопрос о стремительно развивающихся медицинских технологиях в ущерб холистическому пониманию здоровья.

3 Benn, Senturias 2001; Litsios 2004.

4 Braley 2014.

5 О специфике использования религиозного фактора в международных отношениях Советским Союзом см.: Белякова 2017; Белякова, Пивоваров 2018; Белякова 2021.

6 Winiger, Peng-Keller 2021.

глобального здравоохранения. Аналогичная ситуация имела место и в основных международных документах глобальной биоэтики. Например, принципы, предложенные в 1970-е гг. ХМК, представляют собой и сегодня важные понятийные концепты в повестке глобальной биоэтики и глобального здравоохранения. Однако в современном контексте их употребление происходит вне религиозного контекста, а скорее в ракурсе секуляризованной проблематики прав человека и концепции солидарности. Дальнейшая «ненужность» теологической основы для развития глобального здравоохранения хорошо просматривается на примере отношений ВОЗ и ХМК: после отставки директора ВОЗ Х. Малера сотрудничество между организациями практически прекращается, впрочем первичной структурой для конструирования глобального здравоохранения остаются религиозные сообщества.

Эти новые глобальные процессы оцениваются исследователями религии в качестве новой фазы секуляризации РНО, поскольку в основу аргументации их деятельности кладется вполне светская мотивация, и легитимируют они себя через ставшие светскими дискурсы прав человека. Безусловно, инкорпорация религиозно аффилированных организаций в глобальные структуры отражает лишь внешние процессы глобализации, оставляя за скобками разные уровни соотношений между глобалистской идеологией и ценностными установками конкретных религиозных конфессий. Все же, становится заметным принципиальное различие между (1) положением организаций в международных отношениях и (2) внутренней поддержкой этого позиционирования внутри конфессиональных сообществ¹.

Примером неудовлетворенности тенденциями глобальной биоэтики представляются сформировавшиеся к концу 1990-х – началу 2000-х гг. некоторые направления критики, в частности в американских биоэтических кругах, которые, как отмечает Х. Хаве «оказались удивительно устойчивыми»². Например, Х.Т. Энгельгардт³ отмечает провальный характер идеи универсализации и глобализации биоэтики. Прежде всего он связывает это с тем, что не все страны мира имеют секулярный характер обществ, схожий с США и Западной Европой. Х.Т. Энгельгардт, критикуя моральный плюрализм, ввел понятие «множественности биоэтики»⁴. В свою очередь Д. Келлехан отмечает, что моральный плюрализм привел к пониманию важности переосмысления понятия «традиция» и роста ее значения для понимания морали⁵. Д. Келлехан указывает на необходимость появления секулярного эквивалента тому, что в прошлом «западные религии называли интерпретацией традиции, когда пытались подстроиться под изменяющиеся внешние обстоятельства»⁶. Наиболее радикально поворот к поиску религиозной традиции иллюстрирует знаменитое издание Х.Т. Энгельгардта «Основы христианской биоэтики», в котором он предложил мировому сообществу православие и учение отцов ранней Церкви в качестве альтернативы секуляр-

1 Lehmann 2016, 179.

2 Подробнее см. ten Have 2016.

3 См. подробнее: Engelhardt 1991; Engelhardt 1996; Engelhardt 1998.

4 Подробнее об этом см.: Энгельгардт 2020; Engelhardt 1996.

5 Callahan 1982.

6 Ibid.

ной множественности¹ и глобальному универсализму. Проблематике культурно-этических разрывов была посвящена серия семинаров «Биоэтика, мультикультурализм и религия», проведенная под эгидой ЮНЕСКО в 2009–2016 гг.² Эта работа выявила большие разрывы в отношении понимания этических дилемм не только между культурно-религиозными группами, но и внутри них.

Итак, подводя итог нашим наблюдениям об изучении религиозного фактора в системе ООН при формировании повестки глобального здравоохранения, мы фиксируем как консенсус исследователей о важности и исторической значимости религии в этой области, так и внутреннее противоречие использования религиозного ресурса в интересах его формирования консенсуса.

Что изменила пандемия COVID-19?

На первый взгляд может показаться, что внимание к религиозному фактору в системе международных отношений по вопросам глобального здравоохранения следует трактовать по-новому, так как это является следствием «новых вызовов» COVID-19. Однако такой вывод не вполне обоснован. Пандемия COVID-19 действительно вновь утвердила роль религиозных сообществ, но предпосылки в глобальном здравоохранении как интеллектуального, так и практического свойства, как было показано, были уже сформированы. Это стало возможным благодаря объединению двух факторов – интеллектуального (повестка глобального диалога нуждалась в новой всеобъемлющей этике, учитывающей роль традиции и культур незападных обществ) и международного (трансформаций в сфере политики и практик международных организаций). Многоплановый кризис пандемии COVID-19 вывел фактор религии в публичное информационное пространство. Так, в начале пандемии появилась критика религиозных групп, которые отказывались следовать требованиям санитарно-профилактических указаний в разных государствах, и прозвучал тезис, что священные места и совместные религиозные действия могут стать угрозой общественному здоровью. С началом пандемии COVID-19 внутри структур глобальной политики наметился новый виток интереса к религии, и непосредственно внутри структур ЕС усилилось внимание к религиозному фактору³.

В новых условиях институты ООН, в частности ВОЗ, дополнительно обозначили важность наработанных в предшествующие годы стратегий работы с местными сообществами разных стран в интересах глобального здравоохранения. Глобальный кризис доверия к правительствам, науке и другим социальным системам создал дополнительные возможности для партнерства. При формировании повестки глобального здравоохранения в условиях пандемии включение религиозных неправительственных организаций стало особенно заметно. Так, уже 7 апреля 2020 г. ВОЗ опубликовала «Практические рекомендации для рели-

1 Engelhardt 2000.

2 Семинары прошли в Риме, Гонконге, Мексике, США и др. местах. В фокусе находилась 12 статья Европейской декларации прав человека и биоэтики (2005), отмечающая особую роль культурного разнообразия и плюрализма.

3 Philippe Perchoc, "Increasing Engagement. Religion and the EU's External Policies. European Parliamentary Research Service."

гиозных лидеров и религиозных сообществ в контексте COVID-19»¹. По мнению ВОЗ, религиозные лидеры, религиозные организации и религиозные сообщества являлись основным источником поддержки, утешения, руководства и непосредственной медицинской и социальной помощи для сообществ.

Вопросы роли религиозности в условиях COVID-19 получили развитие и в академических кругах. 18 декабря 2020 г. на площадке Джорджтаунского университета в Центре Беркли по исследованию религии, мира и мировых отношений (*Berkeley Center for Religion, Peace, and World Affairs*) при участии организации «Развитие Диалога Мировых религий» (*WFDD*) организовали серию мероприятий «Религиозные ответы на COVID-19»². Здесь религиозно-обоснованные опасения оказались сосредоточены на биоэтике производства вакцин, поиске методов вовлечения религиозных организаций в коммуникации по вопросам безопасности и этике вакцин, а также о том, как существующие исследования религиозного участия в программах иммунизации могут быть адаптированы к текущему кризису. Этот исследовательский центр активно продолжает разрабатывать повестку включения религиозного фактора в различные социально-значимые инициативы международного значения, в том числе в условиях «постковидного мира», мировой дипломатии и вакцинации. Для разработки руководств в адрес религиозных организаций ВОЗ привлекает религиозные группы, работающие над исследованием соотношения веры и COVID-19, чтобы создать индивидуальный набор информационных продуктов по вакцинам для религиозных общин.

Системная инициатива с участием давнего партнера ВОЗ – Всемирного совета церквей – направлена на усиление партнерства с религиозными сообществами и стала частью информационной сети ВОЗ по эпидемиям (*EPI-WIN WHO*). Главной целью взаимодействия представляется развенчание мифов, которые появляются в социальных сетях и других источниках, и на использование существующих сетей внутри секторов для распространения информации о мерах борьбы с пандемией. *EPI-WIN* является частью программы информирования о рисках Программы ВОЗ по чрезвычайным ситуациям (*WHO's Health Emergency Programme*) в области здравоохранения, которая была создана после вспышки COVID-19. Команда *EPI-WIN* ВОЗ в конце 2020 г. запустила три «Сообщества практиков» (*COPs*), чтобы способствовать сотрудничеству и обмену знаниями с религиозными партнерами в следующих областях: коммуникация, исследования и обучение, а также разработка стратегии взаимодействия. С точки зрения глобальных структур религиозные лидеры являются ключевыми фигурами, которые обеспечивают доверие местных сообществ, а также позволяют вписывать глобальные программы в существующий социальный, культурный и религиозный контекст. На наших глазах формируются новые тренды в области глобального здравоохранения и биоэтики, где религиозные акторы занимают значимое место и должны быть подробно исследованы.

1 Практические соображения и рекомендации для религиозных лидеров и конфессиональных общин в контексте COVID-19. Временные рекомендации // ВОЗ. 7 апреля 2020. [Электронный ресурс]. URL: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/331707/WHO-2019-nCoV-Religious_Leaders-2020.1-rus.pdf (дата обращения: 12.11.2021).

2 "Religious Response and Engagement on COVID-19 Vaccines," Berkeley Center for Religion, Peace, and World Affairs, Georgetown University, December 18, 2020, accessed November 4, 2021, <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/religious-responses-and-engagement-on-covid-19-vaccines>.

Заключение

Сложность исследований современных тенденций роста религиозного фактора в повестке развития глобальной биоэтики и международных отношений заключалась в необходимости междисциплинарного соединения разных исследовательских направлений, что и предприняли авторы данной статьи. Во-первых, были проанализированы материалы, касающиеся секуляризации биоэтики, связанные в первую очередь с особенностями развития американского общества, которое с начала 1990-х гг. активно транслировало их на другие страны. Во-вторых, были представлены исследования, анализирующие исторический опыт и формат присутствия религиозных институтов – РНО и религиозно-аффилированных сообществ – в глобальных международных системах, особенно в секулярной системе ООН; расширение их присутствия и значимости было связано с процессами деколонизации и ролью религиозных акторов в них. В-третьих, были использованы работы в области новейшей историей эпидемий, которые начиная со СПИД существенно сместили приоритеты биоэтики: с вопросов, связанных с индивидуальным лечением, в сторону социальной справедливости, распределения ресурсов здравоохранения и артикуляции социокультурных факторов глобального здоровья.

Международные структуры (ВОЗ, ЮНЕСКО, ВСЦ и др.) в последние несколько лет активно вовлечены в диалог на глобальном уровне, в котором признается важность локальных факторов и роль местных сообществ. Представленные в статье проекты ВОЗ предполагают учет социокультурных аспектов в вопросах здоровья, особенно религиозного фактора, в разных частях мира. Опыт активного привлечения религиозных лидеров и включение религиозных сообществ развивающихся стран в формирование повестки глобального здоровья во многом схож с североамериканским опытом предшествующего периода: мы наблюдаем попытку использовать теологические нарративы и социальные практики религиозных сообществ в интересах достижения глобального общественного блага. В условиях пандемии COVID-19 главными общественными благами были названы глобальная безопасность, вакцинация и система глобального управления здравоохранением. Религиозные общины и их лидеры видятся деятелям глобального здравоохранения как инструмент для повышения доверия к глобальным инициативам и для выстраивания коммуникаций с широкими слоями местного населения.

Потенциальная конфликтность и внутренняя противоречивость представленной в статье темы заключается в том, что по-прежнему глобальная повестка формулируется секулярными элитами, которые признают абстрактную «пользу» религиозных институтов и стремятся использовать уникальные возможности религиозных сетей, однако отказывают носителям религиозности в выработке собственной повестки на основе локальных традиций, в том числе в отношении усложняющихся этических дилемм. Прагматическое инструментальное использование социальной активности религиозных сообществ вызывает напряжение внутри религиозной среды. Однако тот потенциал (как и угрозы), который сегодня видят эксперты в религиозной среде, дает религиозным сообществам и их лидерам определенные возможности в отстаивании и фор-

мулировании собственного понимания традиции и идентичности, а также во влиянии на формирование повестки глобальной биоэтики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Белякова, Н.А. Христианские основы *Bio-Ethik* Фрица Яра и центральноевропейская перспектива восприятия его концепций // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2020. – Том 4. – № 38. – С. 92–109. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-92-109>.
- Beliakova, Nadezhda A. "The Christian Foundations of Fritz Jahr's Concept of Bio-Ethik and Contemporary Central European Perspective." *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38, no.4 (2020): 92–109 [In Russian].
- Белякова, Н.А. Поездка кардинала Ф. Кенига по Советскому Союзу в 1980 г.: церковная дипломатия в условиях холодной войны // Российская история. – 2021. – № 5. – С. 97–104. <https://doi.org/10.31857/S086956870016596-6>.
- Belyakova, Nadezhda A. "Cardinal König's Trip to the Soviet Union in 1980: Church Diplomacy during the Cold war." *Rossiiskaia istoriia* 5 (2021): 97–104 [In Russian].
- Белякова, Н.А. Церкви в холодной войне // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2017. – № 1. – С. 7–18. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-7-18>.
- Belyakova, Nataliya A. "Cerkvi v holodnoj vojne." *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1 (2017): 7–18 [In Russian].
- Белякова, Н.А., Пивоваров, Н.Ю. Религиозная дипломатия на службе советского государства в годы холодной войны (в период Н.С. Хрущёва и Л.И. Брежнева) // Контуры глобальных трансформаций. – 2018. – Т. 11. – № 4. – С. 130–149. <https://doi.org/10.23932/2542-0240-2018-11-4-130-149>.
- Belyakova, Nataliya A., Pivovarov, N.Yu. "Religious Diplomacy of the Soviet Union during the Cold War (the Time of N.S. Khrushchev and L.I. Brezhnev)." *Outlines of global transformations: politics, economics, law* 11, no. 4 (2018): 130–149 [In Russian].
- Илтис, А. Биоэтика и культурные войны // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – №4. – С. 67–92. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-67-91>.
- Iltis, Ana S. "Bioethics and the Culture Wars." *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38, no.4 (2020): 67–91 [In Russian].
- Кожевникова, М. Биоэтика: возвращение к истокам // Знание. Понимание. Умение. – 2017. – №1. – С. 94–102.
- Kozhevnikova, Magdalena. "Bioetika: vozvrashchenie k istokam." *Znanie. Ponimanie. Umenie* 1 (2017): 94–102 [In Russian].
- Михель, И.В. Глобальная биоэтика: история развития в Северной Америке // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2018. – Т. 24. – №2. – С. 41–56.
- Mihel', Irina V. "Global Bioethics: History of its Evolution in North America." *Vestnik Samarskoj gumanitarnoj akademii* 2, no.24 (2018): 41–56 [In Russian].
- Шебалина, Е. Ватикан и евроинтеграция: история и современность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2021. – Т. 39. – № 3. – С. 271–288. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-271-288>.
- Shebalina, Ekaterina. "The Holy See and European Integration: History and Present State of Affairs." *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 39, no. 3 (2021): 271–288 [In Russian].
- Шок, Н.П. От биоэтики светской к биоэтике христианской: о значении наследия Х. Тристрама Энгельгардта в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – № 4. – С. 7–43. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-7-43>.
- Shok, Nataliya P. "From 'Bioethics' to 'Christian Bioethics': Significance of H.T. Engelhardt's Legacy in Today's Russia." *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38, no.4 (2020): 7–43 [In Russian].
- Энгельгардт, Х.Т. Мораль, традиция и благодать: переосмысляя возможности христианской биоэтики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2020. – Т. 38. – № 4. – С. 44–67. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-44-66>.
- Engelhardt Jr., Hugo Tristram. "Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics." *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38, no.4 (2020): 44–66 [In Russian].
- Alimardani, Mahsa, and Mona Elswah. "Online Temptations: COVID-19 and Religious Misinformation in the MENA Region." *Social Media & Society* 6, no.3 (2020): 1–4. <https://doi.org/10.1177/2056305120948251>.
- Alimi, Toni, Antus, Elizabeth L., Balthrop-Lewis, Alda, Childress, James F., Dunn, Shannon, Green, Ronald M., Gregory, Eric, Herdt, Jennifer, Jenkins, Wills, Cathleen Kaveny, M., Lloyd, Vincent W., Lo, Ping-cheung., Malesic, Jonathan, Newheiser, David, Oh, Irene, and Aaron Stalnaker. "COVID-19 and Religious Ethics." *The Journal of Religious Ethics* 48, no. 3 (2020): 349–387. <https://doi.org/10.1111/jore.12328>.
- Andorno, Roberto. "The Oviedo Convention: A European Legal Framework at the Intersection of Human Rights and Health Law." *Journal of International Biotechnology Law* 2, no. 4 (2005): 133–143. <https://doi.org/10.1515/jibl.2005.2.4.133>.
- Benn, Christoph, and Erlinda Senturias. "Health, Healing and Wholeness in the Ecumenical Discussion." *International Review of Mission* 90 (2001): 7–25. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.2001.tb00256.x>.
- Braley, Matthew B. "The Christian Medical Commission and the World Health Organization." In *Religion as a Social Determinant of Public Health*, edited by Ellen L. Idler. Oxford University Press, 2014.
- Brandt, Allan M. "How AIDS Invented Global Health." *New England Journal of Medicine* 386, no.23 (2013): 2149–2152. <https://doi.org/10.1056/NEJMp1305297>.
- Callahan, Daniel. "Bioethics: Private Choice and Common Good." *The Hastings Center Report* 24, no. 3 (1994): 28–31. <https://doi.org/10.2307/3563397>.
- Callahan, Daniel. "Minimalist Ethics." *The Hastings Center Report* 11, no.5 (1981): 19–25.
- Callahan, Daniel. "Religion and the Secularization of Bioethics." *The Hastings Center Report* 20, no.4 (1990): 2–4. <https://doi.org/10.2307/3562776>.

Callahan, Daniel. "Tradition and the Moral Life." *The Hastings Center Report* 12, no.6 (1983): 23–30. <https://doi.org/10.2307/3561360>.

Callahan, Daniel. "Universalism and Particularism: Fighting to a Draw." *The Hastings Center Report* 30, no.1 (1994): 37–44.

Cisneros, Ariane H., and Shanta Premawardhana. *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*. Globethics.net, 2010.

Gielen, Joris, ed. *Dealing with Bioethical Issues in a Globalized World Normativity in Bioethics*. Springer, 2020.

Engelhardt, H. Tristram. *Bioethics and Secular Humanism: The search for a Common Morality*. Philadelphia, PA: Trinity Press International, 1991.

Engelhardt, H. Tristram. *The Foundation of Christian Bioethics*. Swets & Zeitlinger Publishers b.v. Lisse, 2000.

Engelhardt, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*. Oxford University Press, 1996.

Engelhardt, H. Tristram. "Critical Care: Why There Is No Global Bioethics." *Journal of Medicine and Philosophy* 23, no.6 (1998): 643–651. <https://doi.org/10.1097/01.ccx.0000184166.10121.c1>.

Evans, John H. "The Social Context of Religion in the Jurisdictions of Bioethics." *The American Journal of Bioethics* 20, no.12 (2020): 1–4. <https://doi.org/10.1080/15265161.2020.1838160>.

Evans, John H. *The History and Future of Bioethics: A Sociological View*. New York: Oxford University Press, 2012.

Fitzgerald, Timothy. *Religion and Politics in International Relations*. London: Continuum, 2011.

Giubilini, Alberto, Minerva, Francesca, Schuklenk, Minerva, and Julian Savulescu. "The 'Ethical' COVID-19 Vaccine is the One that Preserves Lives: Religious and Moral Beliefs on the COVID-19 Vaccine." *Public Health Ethics*, (2021): 1–14. <https://doi.org/10.1093/phe/phab018>.

Hatzopoulos, Pavlos, and Fabio Petito. *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York, Basingstoke, 2003.

Have, Henk T. *Global Bioethics: An Introduction*. Routledge, 2016.

Haynes, Jeff. *Faith-Based Organizations and the United Nations*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. <https://doi.org/10.1057/9781137404510>.

Hollenbach, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Jones, Ben, and Marie Juul Petersen. "Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development." *Third World Quarterly* 32, no.7 (2011): 1291–1306. <https://doi.org/10.1080/01436597.2011.596747>.

Jonsen, Albert R. *The Birth of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Kalbian, Aline H., Campbell, Courtney S., and James F. Childress. "Community, Complicity, and Critique: Christian Concepts in Secular Bioethics." *The American Journal of Bioethics* 20, no.12 (2020): 37–39. <https://doi.org/10.1080/15265161.2020.1833097>.

Lehmann, Karsten. *Religious NGOs in International Relations*. London: Routledge, 2016.

Litsios, Socrates. "The Christian Medical Commission and the Development of the World Health Organization's Primary Health Care Approach." *American Journal of Public Health* 94, no.11(2004): 1884–1893. <https://doi/10.2105/AJPH.94.11.1884>.

Loue, Sana. *Case Studies in Society, Religion, and Bioethics*. Springer, 2020. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-44150-0>.

Giuseppe, Giordan, and Enzo Paces, eds. *Mapping Religion and Spirituality in a Postsecular World*. Leiden: Brill, 2012.

Marshall, Patricia A., and Barbara Koenig. "Accounting for Culture in a Globalized Bioethics." *Journal of Law, Medicine and Ethics* 32, no.2 (2004): 252–266. <https://doi/10.1111/j.1748-720X.2004.tb00472.x>.

McCarthy, Michael, Homan, Mary E., and Michael Rozier. "There's No Harm in Talking: Re-Establishing the Relationship Between Theological and Secular Bioethics." *The American Journal of Bioethics* 20, no.12 (2020): 5–13. <https://doi/10.1080/15265161.2020.1832611>.

Murphy, Timothy F. "In Defense of Irreligious Bioethics." *The American Journal of Bioethics* 12, no.12 (2012): 3–10. <https://doi/10.1080/15265161.2012.719262>.

Murphy, Timothy F. "Theorizing Religion in Its Meanings for Bioethics." *The American Journal of Bioethics* 20, no.12 (2020): 47–49. <https://doi/10.1080/15265161.2020.1833102>.

Pellegrino, Edmund D. *Humanism and the Physician*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1979.

Potter Van Rensselaer. *Bioethics, Bridge to the Future*. NJ: Prentice-Hall, 1971.

Potter Van Rensselaer. *Global Bioethics: Building on the Leopold legacy*. Michigan State University Press: East Lansing, 1988.

Potter, Van Rensselaer. "Bioethics, the Science of Survival." *Perspectives in Biology and Medicine* 14, no.1 (1970): 127–153. <https://doi/10.1353/pbm.1970.0015>.

Potter, Van Rensselaer. "Bridging the Gap between Medical Ethics and Environmental Ethics." *Global Bioethics* 6, no.3 (1993): 161–164. <https://doi/10.1080/11287462.1993.10800642>.

Reich, Warren. "The word 'Bioethics': Its Birth and the Legacies of Those who Shaped its Meaning." *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4, no.4 (1995): 319–336. <https://doi/10.1353/ken.0.0126>.

Reich, Warren. *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Macmillan Pub. Co.: Simon & Schuster Macmillan, 1995.

Ines-Jacqueline Werkner, and Oliver Hidalgo, eds. *Religionen – Global Player in der internationalen Politik*. Springer, 2014.

Ines-Jacqueline Werkner, and Oliver Hidalgo, eds. *Religions – Global Players in International Politics*. Springer, 2014 [In German].

Robert W. Hefner, John Hutchinson, Sara Mels, and Christiane Timmerman, eds. *Religions in Movement: The Local and the Global in Contemporary Faith Traditions*. London: Routledge, 2015.

Jeremy Carrette, and Hugh Miall, eds. *Religious NGOs and the United Nations in New York and Geneva*. Canterbury: University of Kent, 2017.

Joseph Tham, Kai Man Kwan, and Alberto Garcia, eds. *Religious Perspectives on Bioethics and Human Rights*. Springer, 2017.

James Tham, Chris Durante, and Alberto García Gómez. *Religious Perspectives on Social Responsibility in Health Towards a Dialogical Approach*. Springer, 2018.

Scott, Thomas. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Svenaesus, Fredrik. *Phenomenological Bioethics Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*. Routledge, 2017.

ten Have, H. *Global Bioethics. An Introduction*. Routledge, 2016.

Kille, Kent J., ed. *The UN Secretary-General and Moral Authority: Ethics and Religion in International Leadership*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2007.

Willetts, Peter. *Non-Governmental Organizations in World Politics – The Construction of Global Governance*. New York: Routledge, 2011.

Winiger, Fabian, and Simon Peng-Keller. "Religion and the World Health Organization: an evolving relationship." *BMJ Global Health*, no.6 (2021): 1–9. <https://doi/10.1136/bmjgh-2020-004073>.

Stewart, K.A., G.T. Keusch, and A. Kleinman. "Values and Moral Experience in Global Health: Bridging the Local and the Global." *Global Public Health* 5, no. 2 (March 2010): 115–21. doi:10.1080/17441690903484201.

Сведения об авторах

Наталья Петровна Шок,

к.пол.н., д.ист.н., профессор кафедры социально-гуманитарных наук
Приволжского исследовательского университета Минздрава России.
Россия, 603005, Нижний Новгород, площадь Минина и Пожарского. д.10/1.

e-mail: shok.nataliya@gmail.com

Надежда Алексеевна Белякова,

к.ист.н., старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.
Россия, 119334, Москва, Ленинский проспект, 32а.

e-mail: beliacovana@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0470-4497

Дополнительная информация

Поступила в редакцию: 17 сентября 2021.

Переработана: 8 ноября 2021.

Принята к публикации: 9 декабря 2021.

Конфликт интересов

Авторы заявляют об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Цитирование

Шок, Н.П., Белякова, Н.А. Религиозный фактор и глобальная биоэтика: направления международных дискуссий // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 123–141. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-123-141>

International Discussions on Religious Factor in Global Bioethics

ABSTRACT

The article analyzes the cooperation of UN structures with religious non-governmental organizations, as well as with faith-based communities. The authors consider different levels of the influence of the religious factor on the UN activity, and also articulate new directions of its development, outlined during the COVID-19 period. The authors focus on the latent semantic and structural conflict nature of the global agenda, which is formulated by elites who recognize the “benefits” of religious institutions and seek to use the possibilities of religious networks, on the one hand. On the other hand, they point to internal disagreements characteristic of national religious communities, which, as a result of their participation in international dialogue, bring additional tension both to global discussions and to the internal processes of their countries. Global health, which has become an important part of international relations, puts on the agenda the search for a new ethic of global dialogue, of which religious values and religious actors are becoming a part. In the COVID-19 pandemic, trends have emerged that have made the role of religion more visible in the current global health and bioethics agenda. First of all, in connection with the threats of a global pandemic, the need to create new forms of global health management and response to epidemic threats, as well as the organization of a system of “assistance” to developing countries in the field of public health.

KEYWORDS

global bioethics, UNESCO, global health, religious non-governmental organizations

Authors

Nataliya P. Shok,

PhD in Political Science, Doctor of History, Professor, Department of Social and Humanitarian Sciences,
Privolzhsky Research Medical University.

Russia, 603005, Nizhny Novgorod, Minin and Pozharsky Square. 10/1.

e-mail: shok.nataliya@gmail.com

Nadezhda A. Belyakova,

PhD in History, Senior Researcher at the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences.

Russia, 119334, Moscow, Leninsky Prospect, 32a.

e-mail: beliacovana@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0470-4497

Additional information

Received: September 17, 2021. Revised: November 8, 2021. Accepted: December 9, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the authors.

For citation

Shok, Nataliya P., and Nadezhda A. Belyakova, “International Discussions on Religious Factor in Global Bioethics.” *Journal of International Analytics* 12, no. 4 (2021): 123–141.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-123-141>

Religion Helps Migrants: Roman Catholic Church and the Migrant Crisis During the Pontificate of Pope Francis

Andrzej Szabaciuk, The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland

Correspondence: andrzejszabaciuk@kul.pl

ABSTRACT

This essay evaluates the standpoint that the Roman Catholic Church has adopted regarding the European migrant crisis. Some countries feel a severe outflow of people due to mass labor migration; others must deal with the challenges as transit states, and others – enormous challenges generated by the influx of economic immigrants and refugees. The most popular theories of migration and public policies very often ignore the ethical component of migration. One of the entities that constantly emphasizes the humanitarian aspect of migration is the Holy See. Popes, beginning with Leo XIII, have repeatedly raised the issue of rights to a dignified life and decent work, and if it is necessary also to migrate in search of a safe shelter and a better life. Pope Francis, like his predecessors, referring to the problem of migration, puts people first. He emphasizes that all migration streams consist of individuals who deserve respect and care because we see in them the face of God. This paper concludes that the Church remains the significant international body impartial amidst the growing European schism on the migrant issue.

KEYWORDS

migration, refugees, Holy See, Pope Francis

The ethical aspect of migration processes is crucial, though it is not always accurately evaluated by researchers. It is worth noting that most migration theories focus on analyzing the migration phenomenon from the point of view of mass economic, sociological, demographic, or historical trends, in which human beings, their tragedies, and personal backgrounds often go off the table. They focus on it from macro perspectives that shape migration processes. Usually, the international scholarship covers humanitarian and ethical aspects of migration processes more minor than the economic or political ones. Migration itself is significantly politicized and securitized.¹

However, researchers have noticed the danger associated with the growing popularity of the discourse that defines migration processes as an existential threat in recent decades. This phenomenon has become particularly clear after the terrorist attack of September 11, 2001. The use of migration by populists and the European far-right to mobilize society and gain popularity is a severe political and social challenge that the European Union is currently facing.² According to J. Hollifield, the liberal paradox of democratic states creates a specific situation in which, to maintain the economic development and competitiveness of a state, nations open to the flow of capital, goods, or services, but at the same time limit the influx of migrants, fearing political consequences of a liberal migration policy.³ Some scholars, referring to the issue of migration and its challenges, emphasized humanitarian values, regarding it to the achievements of Christian *Caritas* or the European enlightenment. Their analysis referred to the protection of human rights, global justice, solidarity, and Kantian ethics.⁴

The key to this approach is that migration is systematically increasing, as shown in the United Nations statistics. Christian ethics is one of the significant paradigms explaining the phenomenon of migration of people from the perspective of a religious person and postulating respect for every human being, regardless of their origin, religion, or level of wealth. It is about respecting fundamental human rights, rejecting the selfish narrative, and promoting a fairer distribution of goods in the age of globalization and new challenges facing the world, such as deepening income disparities, uneven demographic processes, climate change, etc. Christian ethics promote the attitude of openness and evoke the evangelical commitment of each person to support those in need.⁵

The article aims to analyze the importance of the issue of migration during the pontificate of Pope Francis. On the one hand, the study presents the position of Catholic Social Teaching. It should be emphasized that the teaching of the Roman Catholic Church on helping people in need, including migrants and refugees, constitutes a coherent whole. To better understand the attitude of Pope Francis, it is necessary to place it in the context of Catholic Social Teaching on migration and the obligation to help migrants and refugees. The pontificate of Pope Francis was chosen as the period of in-depth analysis of the problem due to several important

1 Castles et al. 2014; Massey et al. 2006.

2 Givens et al. 2009, 2–18; Lazaridis, Wadia 2015, 2–16.

3 Hollifield 2004.

4 Juss 2006; Pevnick 2011; Zavediuk 2014.

5 Rajendra 2017.

reasons. First, the pontificate of Pope Francis coincided with a period of significant intensification of migration processes in the European Union, the apogee of so-called Europe's migrant crisis. The second reason is the importance of helping the needy, including migrants and refugees, in the teaching of Pope Francis, which he wanted to emphasize by choosing his name as head of the Catholic Church, referring to St. Francis of Assisi. The pontificate of Pope Francis is outstanding due to some symbolic gestures, including those towards refugees and the poor, through which he attracted the attention of the whole world and gained great popularity.

As a result, practically all the leading opinion-forming media globally commented on the Pope's gestures and deeds. His teaching is the subject of scientific analysis or a reference point for several research papers. Among research publications analyzing the teaching of Pope Francis on migration and assistance to refugees, there is the monograph edited by A. J. Lyon, C. A. Gustafson, P. C. Manuel¹, and the articles by P. Guzik² and J. Y. Tan.³

In this research, I show the importance of Christian ethics, and more specifically of Catholic Social Teaching, in addressing the problem of migrants and refugees during the pontificate of Pope Francis. I also analyzed the key papal documents, sermons, apostolic letters, and public statements to find keywords that help us reframe the migration discourse in Pope Francis' teaching.

Roman Catholic Social Teaching and Migration

The teaching of most Christian churches on the problem of migrants and refugees is based on the premises of the Holy Bible. In both the New and the Old Testaments, one can find examples describing the tragedy of people fleeing persecution and oppression. Examples are the Israelites' escape from Egypt and then wandering for 40 years in the desert; Jesus and Mary's escape to Egypt, where they could not find a safe place, described in the Gospel of St. Matthew: "For I was hungry, and you gave me food, I was thirsty, and you gave me drink, a stranger and you welcomed me."⁴ It clearly shows that the duty of every Christian towards a stranger in need, including immigrants seeking a haven, is at the very center of Christian teaching, which translates into the attitude of individual Christian communities.

Drawing from evangelical sources, the Roman Catholic Church has stood up for victims. For this reason, the problem of moving in search of decent conditions to work and live has been present since the beginning of Catholic Social Teaching. In the encyclical of Leo XIII *Rerum Novarum* (1891), referring to the dramatic effects of the industrial revolution from the point of view of the living conditions of millions of people, especially workers, the right to work to support the family was presented as one of the fundamental human rights. His successors paid much attention to workers and immigrants, helping the needy, imprisoned, and wounded. Such activity was displayed by Benedict XV, Pius XI, and Pius XII.⁵

1 Lyon et al. 2018.

2 Guzik 2018.

3 Tan 2019.

4 Matthew, Chapter 25, The United States Conference of Catholic Bishops (USCCB), accessed December 1, 2021, <https://bible.usccb.org/bible/matthew/25>.

5 Marchetto 1989, 5–7.

In the apostolic constitution *Exsul Familia Nazarethana* (1952), Pius XII raised the problem of pastoral care over immigrant families. He emphasized that migrants have the right to live with dignity and work and that migration itself should be treated as a natural phenomenon observed on earth from its beginnings. The encyclical of John XXIII *Pacem in Terris* (1963) emphasized the human right to a dignified life, work in the place of birth, which should be made possible for them, and, if necessary, to go abroad. Lack of citizenship or restriction of other rights “does not deprive him of membership in the human family, nor of citizenship in that universal society, the common, worldwide fellowship of men.”

John Paul II continued the direction set in previous decades. As the “Pilgrim Pope,” he visited the farthest corners of the globe and repeatedly called for the protection of those excluded and discriminated against. In the encyclical *Redemptor Homini* (1979), he emphasized the ideas he developed during his scientific career, arguing that man is “the primary and fundamental way to the Church.” Referring to the issue of migrants, he adhered to this principle. He repeatedly stressed that one ought to perceive people in the first place, and political, social, and economic factors cannot be put before the good of man. The dignity of every person should be placed before everything else.

These problems especially concern people forced to leave their residence because of their political and religious beliefs, political violence, natural or man-made disasters. John Paul II was one of the first to raise the problem of people leaving their homes due to climate change. He spoke out against their discrimination, adding that while any migration involves separation, suffering, and longing for a native home, it could generate several positive phenomena, bringing new values and cultures to the host society.¹

Benedict XVI, like his predecessors, treated the right to migration as one of the fundamental human rights. He also emphasized that the right to free movement should accompany efforts to allow people to live in dignity on their land. In the encyclical *Caritas in Veritate* (2009), Benedict XVI emphasizes the links between poverty, unemployment, and decent working conditions. He unequivocally argues that any responsible development should also include a social aspect, focusing on creating appropriate working and living conditions, and providing children with the education that of a proper level.

It is worth noting that Benedict XVI treats migration processes as a phenomenon inextricably linked with socio-economic processes on a global scale. Migration is directly connected with the problem of over-exploitation of natural resources and growing wealth inequality in individual regions. In his opinion, it is necessary to develop standard forward-looking policies of international cooperation, including

“Close collaboration between the migrants’ countries of origin and their countries of destination; it should be accompanied by adequate international norms able to coordinate different legislative systems to safeguard the needs

1 Makowski 2016, 100–105.

and rights of individual migrants and their families, and at the same time, those of the host countries. No country can be expected to address today's problems of migration by itself."

Like John Paul II, Benedict XVI also emphasized that migration can significantly contribute to the broadly understood development of the host country and countries of origin through money transfers.

The Roman Catholic Church's approach to the refugee problem is firmly rooted in the teachings of Christ. Thereby it emphasizes the central importance of the human being in the population movement. No matter how large a population they cover, migration processes always consist of individual people, their tragedies, and life choices. The Church upholds the dignity of the human persons, their fundamental rights treated as human rights, and the basic social unit – a family. From the Church's standpoint, the right to free movement, decent work for a fair wage, and proper living conditions are among the elementary issues that a national government should secure.¹

Pope Francis and the Problem of Migrants

The issue of migration ignites public debate in contemporary Europe, where Roman Catholic Church also participates. Observing the waning influence of Christianity on the social sphere, some conservative European thinkers are concerned about the future of Europe, which, in their opinion, may cut itself off from its roots, giving way to Islam.²

Concern for preserving the Christian identity of Europe is close to the Roman Catholic Church. These fears were present in the reflections of Pope John Paul II. He hoped that the enlargement of the European Union to the East could benefit the secularized western part of the Continent. He saw a similar chance for spiritual development in the rapprochement with Eastern Christianity, emphasizing the importance of the spiritual heritage of "the second lung of Europe."³ Similar concerns were shared by Pope Francis, who attributed a unique role to Europe and European culture in the history of the world. The problem, however, is that Europe, which until now was a "mother," has now turned into a "grandmother," losing its vitality. The rejuvenation of the Old Continent is impossible in isolation from its cultural roots since Europe gained strength in cultural exchange with other cultures, managing to preserve its identity thanks to both the Christian foundations and the secular model of relations between the state and the Church.

Bearing this in mind, one may conclude that the problem of modern Europe is not refugees or economic migrants, but the identity crisis of the Old Continent. By losing their identity, European countries are also losing the ability to integrate refugees/immigrants into the hosting society.

The topic of helping immigrants and refugees has been close to Pope Francis from the beginning of his pontificate. He has often appealed to the world conscience

1 Guzik 2018, 109–111.

2 Fallaci 2006; Phillips 2007.

3 John Paul II 2005.

to stop the drama that has been taking place in the Mediterranean. After the Arab Spring in 2011, desperate attempts to enter Europe from the countries of the Middle East and North Africa claimed thousands of lives. According to the calculations of the International Organization for Migration, over 22,700 refugees died or were lost in the Mediterranean in 2013–2021.¹ To draw the world's attention to the drama taking place in this region, in July 2013, Pope Francis went to the Italian island of Lampedusa, where he prayed at the "boat graveyard," where the remains of migrant ships pile up and appealed for solidarity with the people in need. He emphasized that one cannot be indifferent to a human tragedy and strongly criticized "globalization of indifference."²

The topic of helping refugees occupies a special place in the teaching of Pope Francis. He recalls in his apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* (2013) the dramatic situation of victims of human trafficking and exhorts "all countries to a generous openness which, rather than fearing the loss of local identity, will prove capable of creating new forms of cultural synthesis." Elsewhere he adds: "Christians should embrace with affection and respect Muslim immigrants to our countries in the same way that we hope and ask to be received and respected in countries of Islamic tradition."

On the World Day of Migrants and Refugees in 2014, he emphasized that on the one hand, mass migrations are a sign of our times. On the other hand, they "often reveal failures and shortcomings on the part of States and the international community." As he noted, it is particularly disturbing when migration is "not only involuntary but actually set in motion by various forms of human trafficking and enslavement." Joint actions at the international level are necessary to combat this phenomenon through cooperation based on solidarity and compassion. Often the cause of migration is violence, marginalization, discrimination, exploitation, and restrictive approaches to fundamental freedoms of either individuals or social groups. As he emphasizes, running away from extreme poverty and violence is combined with hope for a better life or is an attempt to save lives. For this reason, it is also necessary to change the attitude of the host society because "Migrants and Refugees do not only represent a problem to be solved but are brothers and sisters to be welcomed, respected and loved."³

In his message on The World Day of Migrants and Refugees in 2015, Pope Francis emphasized that the Church operates across borders and stands as the "Mother to all." From the Church's standpoint, no one is useless, disposable, or out of place. A Christian must take care of migrants in need to support them through prayer and charity work. It is imperative to recognize Christ in every migrant, internally displaced person, and refugee and share what we have with those in need. In addition, in the opinion of Pope Francis, contemporary multicultural society encourages the Church to make new commitments to solidarity, community, and evangelization. More and more common

1 "Missing Migrants," International Organization of Migration, accessed September 10, 2021, <https://missingmigrants.iom.int/>.

2 "Visit to Lampedusa, Homily of Holy Father Francis," Vatican, 8 July 2013, accessed September 10, 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html.

3 "Message of His Holiness Pope Francis for the World Day of Migrants and Refugees," Vatican, August 5, 2013, accessed September 10, 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day.html.

phenomena of migration call us to “deepen and strengthen the values needed to guarantee peaceful coexistence between persons and cultures.”¹

In the encyclical *Laudato Si'* (2015), Pope Francis raised the problem of environmental refugees who are forced to leave their place of residence due to poverty caused by environmental degradation. The subject of this category of migrants is crucial, and according to Pope Francis, they are not given as adequate protection by international conventions as refugees. To solve this problem, not only is it necessary to help those in need, instead, a common action of the international community is required: “Given this situation, it is essential to devise stronger and more efficiently organized international institutions, with functionaries who are appointed fairly by agreement among national governments and empowered to impose sanctions.”

During the escalation of so-called Europe's migrant crisis, Pope Francis has repeatedly appealed to the international community to help those in need. On September 6, 2015, during the Sunday Angelus, he appealed to all Catholic communities in Europe: “Before the tragedy of tens of thousands of refugees fleeing death in conflict and hunger and are on a journey of hope, the Gospel, calls us to be close to the smallest and to those who have been abandoned.” Pope Francis also announced that he had ordered two Vatican parishes to accept one refugee family.

The problem of helping migrants was also reflected in the apostolic exhortation *Amoris Laetitia* (2016), in which Pope Francis compared the experiences of current refugees to the drama of the Holy Family: “An experience that, sad to say, continues to afflict the many refugee families who in our day feel rejected and helpless.” He emphasizes that migration may affect not only individuals but also entire families. As he pointed out: “Forced migration of families, resulting from situations of war, persecution, poverty, and injustice, and marked by the vicissitudes of a journey that often puts lives at risk, traumatizes people and destabilizes families.” For this reason, the Church cannot remain indifferent to such persons and should offer them help.

The topic of migration was raised many times by Pope Francis during his visits to Poland on the World Youth Day in Krakow in July 2016. In five of his speeches, he referred to the problem of helping refugees. He also reminded many times that every Christian must strive for peace on earth and help people fleeing hunger and wars. He emphasized that mercy relates to an open heart to other people and the needy, no matter their culture.

When analyzing these statements, it is worth noting that Pope Francis unequivocally emphasized the obligations of a Christian towards those in need; at the same time he did not specify what he meant by openness and providing help. At this time current Polish Prime Minister B. Szydło interpreted these words as a call to increase the involvement of Poles in charity aid in Syria and in camps in Lebanon and Turkey – not as an appeal to accept refugees in Poland. Bishops who gathered at the 375th meeting of the Polish Bishops' Conference in October 2016, appealed to the faithful and politicians to avoid ideologizing and politicizing the issue of helping refugees.

1 “Message of His Holiness Pope Francis for the 101st World Day of Migrants and Refugees,” Vatican, September 3, 2014, accessed September 10, 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/migration/documents/papa-francesco_20140903_world-migrants-day-2015.html.

The concluding statement emphasized that “the issue of refugees in Poland is experienced very emotionally, disproportionate to the scale of the phenomenon.” Bishop K. Zadarko stressed that the Polish Church wanted to join in helping refugees in the “spirit of solidarity and trust.” “Refugees from Ukraine” were also to be covered. Contrary to Law and Justice politicians, the Polish Episcopate understood helping refugees also as accepting people relocated from transit camps in Greece, Italy, and Lebanon. Interestingly, in the context of the spreading Islamophobia in Poland, Bishop K. Zadarko believed that

“The fear of Islam or the already ideologically formulated Islamization of Europe is unjustified. [...] We don't even know what it means, we only know that it will be something macabre, monstrous and everyone will want to destroy us here. I am not so naive as to belittle the images that reach us, but this cannot be the basis for formulating our reaction, for our behavior towards the phenomenon of refugees.”¹

In his message on The World Day of Migrants and Refugees in 2019, Pope Francis referred to the fear of immigrants invoked by Bishop K. Zadarko. The fear and anxiety associated with migration often lead to intolerance and, oftentimes, ignorance of racism. Pope Francis gave the example of the parable of the Good Samaritan, stressing that helping migrants, like those in need, is associated with compassion and is part of our humanity. By observing the suffering of others, a Christian should strive to relieve, save, and heal them. As he emphasized, openness to others does not lead to impoverishment but to enrichment because it makes us more humane.²

In apostolic exhortation *Gaudete et Exsultate* (2018), he warned against downplaying the problem of suffering migrants and relegating them to the background: “A politician looking for votes might say such a thing is understandable, but not a Christian, for whom the only proper attitude is to stand in the shoes of those brothers and sisters of ours who risk their lives to offer a future to their children.” Helping such people is the duty of every Christian because by accepting the needy, we accept Jesus himself.

In his speech on The World Day of Migrants and Refugees in 2021, the Pope stressed the need to create a more inclusive world to rebuild the human family, create a fairer and more peaceful future, making sure that no one is left behind. A “colorful” future will be achieved through greater diversity and cultural exchange in the Pope’s opinion. To achieve this, it is necessary to tear down the walls and divisions that separate us, and in their place, build bridges and promote a Culture of Encounter that rejects the exclusion and isolation of “strangers.”³

1 “Komunikat z 374. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski (Communication from the 374th Plenary Meeting of the Polish Bishops’ Conference),” accessed December 1, 2021, https://archiwum-ordynariat.wp.mil.pl/plik/file/2016-10-05%20Komunikat_z_374_zebrania_plenarnego KEP.pdf.

2 “Message of His Holiness Pope Francis for the 105th World Day of Migrants and Refugees,” Vatican, 30 April 2019, accessed September 10, 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/migration/documents/papa-francesco_20190527_world-migrants-day-2019.html.

3 “Message of His Holiness Pope Francis for the 107th World Day of Migrants and Refugees,” Vatican, 3 May 2021, accessed September 15, 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/migration/documents/papa-francesco_20210503_world-migrants-day-2021.html.

Conclusion

In this essay, I sought to present a general standpoint that the Roman Catholic Church has adopted regarding helping refugees fleeing the Middle East. Considering the seriousness of the situation, the Roman Catholic Church cannot stand aside and passively observe the growing xenophobic and anti-immigrant sentiment. Concern for peace, protection of human rights, and appeals to help those in need form the basic premise of the Holy See and Pope Francis teaching. The Roman Catholic Church tries to take an active part in the public debate and set an example through the impartial support of people in need in the Middle East and, locally, in individual European states.

Pope Francis calls to be open to violence, exploitation, environmental degradation, and climate change victims. He stands against xenophobic and anti-immigrant attitudes, asks for concrete support and genuine commitment to help. He reminds that a Christian cannot be passive in the face of other people's misfortune and, as the Samaritan referred to in the Holy Scriptures, should help those in need, even in the face of prejudice, aversion, or fear.

From the point of view of Pope Francis' teaching, it is crucial to emphasize the subjective nature of migration. Migration should be perceived through the prism of the man participating in it, created in the image of God; the man who flees from violence or poverty. The very decision to leave requires tremendous courage and determination, but it is also associated with suffering and separation from the family. Fear of a stranger/migrant can lead to discrimination and exclusion. Such attitudes cannot be tolerated. To build a peaceful and just future, it is necessary to open society to greater diversity and cultural exchange.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Castles, Stephen, Hein de Haas, and Mark J. Miller. *The Age of Migration*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

Fallaci, Oriana. *The Force of Reason*. New York: Rizzoli, 2006.

Givens, Terri, Gary P. Freeman, and David L. Leal, eds. *Immigration Policy and Security: U.S., European, and Commonwealth Perspectives*. New York: Routledge, 2009.

Guzik, Paulina. "Communicating Migration – Pope Francis' Strategy of Reframing Refugee Issues." *Church, Communication and Culture* 3, no. 2 (May 4, 2018): 106–35.

Hollifield, James F. "The Emerging Migration State." *The International Migration Review* 38, no. 3 (2004): 885–912.

Pope John Paul II. *Memory and Identity: Conversations at the Dawn of a Millennium*. New York: Rizzoli, 2005.

Juss, Satvinder S. *International Migration and Global Justice*. Aldershot England-Burlington VT: Ashgate 2006.

Lazaridis, Gabriella, eds. *The European Union in international affairs. The Securitisation of Migration in the EU: Debates Since 9/11*. Basingstoke Hampshire, New York: Palgrave Macmillan 2015.

Lyon, Alynna J., Christine A. Gustafson, and Paul C. Manuel, eds. *Pope Francis as a Global Actor: Where Politics and Theology Meet*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

Makowski, Paweł A. "Migracja i Uchodźstwo w Świetle Nauczania Kościoła." *Civitas. Studia z Filozofii Polityki* 19 (December 30, 2016): 97–110.

Makowski, Paul A. "Migration and Refuge in the Light of Church Teaching." *Civitas. Studies in Political Philosophy* 19, (December 30, 2016): 97–110 [In Polish].

Marchetto, Ezio. "The Catholic Church and the Phenomenon of Migration: An Overview." *Center of Migration Studies Pastoral Series*, 1989. <https://cmsny.org/publications/op-the-catholic-church-and-the-phenomenon-of-migration/>.

Massey, D. S. "Theories of International Migration: A Review and Appraisal." In *The Migration Reader. Exploring Politics and Policies*, edited by Anthony M. Messina, Gallya Lahav, 34–62. Boulder-London: Rienner, 2006.

Zavediuk, Nicholas. "Kantian Hospitality." *Peace Review* 26, no. 2 (2014): 170–177.

Pevnick, Ryan. *Immigration and the Constraints of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Phillips, Melanie. *Londonistan*. New York: Encounter Books 2007.

Rajendra, Tisha M. *Migrants and Citizens. Justice and Responsibility in the Ethics of Immigration*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

Tan, Jonathan Y. "Pope Francis's Preferential Option for Migrants, Refugees, and Asylum Seekers." *International Bulletin of Mission Research* 43, no. 1 (January 19, 2019): 58–66. doi:10.1177/2396939318801794.

Author

Andrzej Szabaciuk,

Assistant professor, Institute of Political Science and Administration,

The John Paul II Catholic University of Lublin.

Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland.

e-mail: andrzej.szabaciuk@kul.pl

ORCID: 0000-0003-3413-7454

Additional information

Received: October 6, 2021. Revised: November 30, 2021. Accepted: December 8, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

Funding

The article is a part of the project funded by the Ministry of Education and Science, Republic of Poland, "Regional Initiative of Excellence" in 2019-2022, 028/RID/2018/19, the amount of funding: 11 742 500 PLN.

For citation

Szabaciuk, Andrzej. "Religion Helps Migrants: Roman Catholic Church and the Migrant Crisis During the Pontificate of Pope Francis." *Journal of International Analytics* 12, no. 4 (2021): 142–152.

<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-142-152>

Религия помогает мигрантам: Римско-католическая церковь и миграционный кризис во время понтификата Папы Франциска

АННОТАЦИЯ

В данном эссе оценивается позиция, которую заняла Римско-католическая церковь в отношении европейского миграционного кризиса. Наиболее популярные теории, в которых оценивается феномен миграции, игнорируют этическую составляющую данной проблемы. В эссе делается вывод, что Церковь – это международный орган, который остается беспристрастным на фоне растущего раскола в Европе по вопросу принятия и ассимиляции мигрантов, а также тем, кто систематически подчеркивает гуманитарный аспект проблемы миграции. Папы, начиная со Льва XIII, неоднократно поднимали вопрос о правах на достойную жизнь и достойную работу, а также о миграции как неотъемлемой части жизни человека в поисках безопасного крова и лучшей жизни. Папа Франциск, как и его предшественники, обращаясь к проблеме миграции, ставит на первое место именно трагизм фигуры человека. Он подчеркивает, что все миграционные потоки состоят из людей, которые заслуживают уважения и заботы, и церковь видит в них лицо Бога.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

миграция, беженцы, Святой Престол, Папа Франциск

Сведения об авторе

Анджей Шабациук,

Доцент, Институт политологии и управления,
Люблинский католический университет имени Иоанна Павла II.
Ал. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland.

e-mail: andrzejshabaciuk@kul.pl

ORCID: 0000-0003-3413-7454

Дополнительная информация

Поступила в редакцию: 6 октября 2021.

Переработана: 30 ноября 2021.

Принята к публикации: 8 декабря 2021.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Сведения о финансировании

Статья является частью проекта, финансируемого Министерством образования и науки Республики Польша, «Региональная инициатива превосходства» в 2019–2022 годах, 028/RID/2018/19, объем финансирования: 11 742 500 PLN.

Цитирование

Шабациук, А. Религия помогает мигрантам: Римско-католическая церковь и миграционный кризис во время понтификата Папы Франциска // *Международная аналитика*. – 2021. –

Том 12 (4). – С. 142–152.

<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-142-152>

Внешняя политика Святого Престола в современных международных отношениях: истоки, методы, инструментарий

Екатерина Олеговна Шебалина, Институт всеобщей истории РАН,
Москва, Россия

Контактный адрес: shebalina.e.o@my.mgimo.ru

АННОТАЦИЯ

В данной статье автор предпринял попытку представить комплексную картину истоков, функций и направлений папской дипломатии, делая акцент на ее трансформации в условиях современной политической системы; проанализировать основные социальные принципы, на которых основывается внешняя политика Святого Престола, выяснить, какие методы применяются государством для распространения христианских моральных ценностей в мировой политике. Кроме того, изучая многочисленные примеры посреднической политики Ватикана в международных делах, автор исследовал методы, с помощью которых теократическая монархия, не обладающая значительными территориальными и военными ресурсами, играет значимую роль в современных международных отношениях. Папская дипломатия, являясь одной из первых в мире, успешно адаптируется к процессам, происходящим в мировой политике. Опираясь на базовые принципы, проистекающие из Кодекса канонического права и Социальной доктрины Римско-католической церкви, Святой Престол принимает участие в большинстве международных переговорных площадок, где поднимаются актуальные вопросы мировой политики.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Святой Престол, Ватикан, Папа Римский, папская дипломатия, католицизм

Папская дипломатия существенно эволюционировала с момента потери Святым Престолом территории Папской области в 1870 г.: поменялись приоритеты, стали использоваться новые методы влияния. Если в Средневековье Папа Римский являлся инициатором крестовых походов, в эпоху Возрождения контролировал европейские государства силами святой инквизиции, в период реформации продолжал использовать свой авторитет для легитимизации власти тех или иных правителей, то к XX в. папская власть перешла к политике активного нейтралитета. В последние годы претерпела изменения репрезентативность государства на международной арене: Папа Римский Франциск привнес в публичную дипломатию новые принципы – популяризацию аскетичной, доступной и открытой к диалогу церкви, способной к противостоянию новым вызовам и угрозам. Государство не потеряло своей значимости на международной арене, усилив свои позиции благодаря новому инструментарию своей внешней политики, продолжая преследовать главную задачу – защиту интересов католиков во всем мире.

Целью данного исследования стало выявление современных приоритетов внешней политики Святого Престола, а также инструментов их реализации, ответ на вопрос, как государству удалось трансформироваться, не потеряв свою роль в мировой политике. Для этого автор поставил следующие задачи: изучить истоки папской дипломатии, ее социальные аспекты и основы, роль государства в международных институтах, а также рассмотреть его посредническую деятельность.

История дипломатии Святого Престола широко изучалась и изучается отечественными и зарубежными исследователями. В первую очередь внимания заслуживает монография Т.В. Зоной «Дипломатия Ватикана в контексте эволюции европейской политической системы»¹, в которой подробно рассмотрены истоки, методы и принципы реализации внешней политики государства. В работе Т.В. Зоной уделено внимание преимущественно дипломатической деятельности Святого Престола без привязки к социальной доктрине Римской католической церкви (РКЦ). В данном исследовании автор предпринял попытку дополнить изученные материалы фактами из истории XXI в. (книга Т.В. Зоной охватывает период до 2001 г.), а также разъяснить суть интересов государства в мировой политике посредством анализа идеологических приоритетов Святого Престола. Кроме того, основополагающими исследованиями в современной отечественной ватиканистике можно назвать труды А.А. Красикова², Г.В. Уранова³ и Ю.Е. Карлова⁴, которые в силу своих служебных обязанностей были непосредственно вовлечены в развитие российско-ватиканского диалога. Однако монографии данных авторов концентрируются в первую очередь на аспектах взаимодействия РКЦ с Российской Федерацией и РПЦ, оставляя за скобками политику Святого Престола в других регионах мира.

1 Зонова, Т.В. Компаративный анализ становления российской и европейской профессиональной дипломатической службы // Российская дипломатия: история и современность. [Электронный ресурс]. URL: <https://mgimo.ru/upload/iblock/0ee/0ee8050dc03b6c3252050de758152a1d.pdf> (дата обращения 10.12.2021).

2 Красиков 1990.

3 Уранов 2011.

4 Карлов, Ю.Е. Правовые вопросы участия Ватикана в международных отношениях. [Текст]: дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.10. – М., 1964.

Необходимо также отметить значимый вклад в историографию вопроса В.Е. Язьковой, автора ряда трудов по отношениям между церковью и государством в Италии и в Европе в новое и новейшее время, а также актуальным проблемам западного христианства. Отдельного внимания заслуживает последняя статья автора «Католическая церковь в Италии в условиях пандемии коронавируса»¹, ставшая отправной точкой при подготовке данного исследования.

Значительное место в исследованиях политики РКЦ в современном мире занимают работы Р.Н. Лункина, из числа которых стоит упомянуть статью «“Либеральный популизм” папы Франциска и раскол христианского мира», в котором рассматриваются текущие приоритеты понтифика и изучаются внутренние противоречия в РКЦ, зачастую оказывающие влияние на формирование внешней политики Святого Престола².

Обращаясь к иностранным авторам, следует отметить, что авторитетным научным трудом о переплетении государственной и религиозной составляющей ватиканской политики занимает исследование профессора Свободного университета Мария Ассунты Дж. Далла Торре «Город на горе»³, в котором детально рассматриваются истоки внешней политики Святого Престола в привязке к нормам канонического права. Вместе с тем указанная монография имеет скорее характер юридического исследования и не изучает вопрос с точки зрения истории международных отношений.

Для написания данной статьи автор обращался преимущественно к зарубежным источникам, анализируя документы и сообщения с официального сайта Святого Престола и подведомственных ему СМИ, а также материалы различных католических изданий. Внушительным фактологическим материалом обладают монография кардинала Т. Бертоне «Папская дипломатия в глобализованном мире»⁴, а также серия выступлений кардинала Дж. Лайоло⁵, подробно повествующие о роли Ватикана в мировой политике.

Кроме того, при подготовке работы использовались статьи ватиканистов Т. Стенико⁶, Э. Фортунато⁷, М. Полити⁸, Э. Регана⁹, В. Гриенти¹⁰. За авторством указанных журналистов в основном публикуются ситуативные анализы ватиканской политики, рассматриваются ее отдельные аспекты. Так, Т. Стенико анализирует коммуникативные инструменты папы Франциска, Э. Фортунато концентрируется на социальных вопросах с акцентом на репродуктивное здоровье, М. Полити – на реформистской деятельности понтифика, Э. Реган – на применении политической теории в ватиканской практике, В. Гриенти пишет об инновационных и технологических аспектах внешней политики Святого Престола.

1 Язькова 2020.

2 Лункин 2019.

3 Dalla Torre 2007.

4 Bertone 2013.

5 Lajolo 2015.

6 Stenico 2015.

7 Enzo Fortunato, "Il Perdono Di San Francesco E La Svolta Sull'aborto Di Papa Francesco (The Pardon of St Francis and Pope Francis' Turn on Abortion)," SanFrancesco d'Italia, <http://www.sanfrancescopatronoditalia.it/notizie/editoriale/il-perdono-di-san-francesco-e-la-svolta-sull-aborto-di-papa-francesco--39508#.XETe-FwzZPY>.

8 Politi 2015.

9 Regan 2019.

10 Grienti 2009.

Однако данные авторы сконцентрировали свои труды на изучении религиозной составляющей политики Святого Престола (изучая непосредственно деятельность РКЦ), в то время как в данной работе представляется целесообразным дать комплексную картину ватиканской внешней политики, включающей как религиозный, так и государственный аспекты.

Истоки папской внешней политики

С V в. папская дипломатия считается не только инструментом внешней политики теократической монархии, но и в какой-то степени защитником христианских моральных ценностей страны, которая, будучи религиозным актором международных отношений, признается мировым сообществом в качестве полноправного государства. В настоящее время Святой Престол поддерживает дипломатические отношения со 183 странами, а также Европейским союзом и Суверенным Мальтийским Орденом¹. При этом следует отметить, что субъектом международных отношений является именно государство под названием «Святой Престол» – не Римско-католическая церковь, объединяющая более 1 млрд 300 млн верующих, и не град-государство Ватикан, обеспечивающий Святой Престол территориальным суверенитетом. В соответствии с Кодексом канонического права, деноминация «Святой Престол» включает в себя фигуру Римского понтифика (верховного суверена), Госсекретариат и органы Римской курии, которая, в свою очередь, выполняет функцию руководящего звена РКЦ.

Международная правосубъектность Святого Престола, на основании которой реализуется папская дипломатия, существовала еще до того, как понтифики получили материальное подкрепление своей власти (государственный аппарат и территорию). Папские представители (применяя терминологию наших дней – апостольские нунции) направлялись на вселенские соборы, где представляли интересы римского первоиерарха. Так, в 453 г. по итогам Халкидонского собора папский легат Дж. Де Кос остался в стране для документирования и имплементации решений собора и был аккредитован как при религиозной (патриархе Константинопольском Анатолии), так и политической власти (императоре Восточной Римской империи Маркиана).

В связи с формированием в XVI–XVII вв. системы национальных государств Святой Престол адаптировался к данному процессу и начал направлять постоянных представителей Папы – апостольских нунциев, создавая полноценные диппредставительства. В 1500 г. были открыты нунциатуры в Венеции и Париже, а в 1513 г. – в Вене. Таким образом, Святой Престол фактически стоял у истоков дипломатической службы. По мнению профессора Т.В. Зоновой, «дипломатия нового типа впервые зародилась в эпоху Возрождения в ходе развития отношений между итальянскими городами-государствами, когда и появились первые постоянные дипломатические представительства»². Данные миссии являлись

1 "Nota Informativa Sui Rapporti Diplomatici Della Santa Sede (Information Note on Diplomatic Relations of the Holy See)," Holy See Press Office, accessed December 10, 2021, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/02/08/0080/00166.html>.

2 Зонова, Т.В. Компаративный анализ становления российской и европейской профессиональной дипломатической службы // Российская дипломатия: история и современность.

инструментами понтифика для защиты в стране пребывания прав местного католического населения и органов церкви. Святой Престол выступал в качестве полноправного участника основных международных переговоров того времени: Вестфальский мир (1648), Пиренейский мир (1659), Первый Ахенский мир (1668), Утрехтский мир (1713), Раштаттский мир (1714).

Венский конгресс (1814–1815) подтвердил международно-правовой статус Святого Престола. И даже несмотря на потерю территории по итогам объединения Италии (1870), государство сохранило суверенитет и продолжило реализацию самостоятельной внешней политики. Во многом это обусловлено преимуществом, позволяющим Святому Престолу оставаться значимым актором мировой политики при отсутствии внушительных военных и финансовых ресурсов: интересы государства являются наднациональными. Из этого проистекает роль международного нейтрального посредника (медиатора), которую государство приобрело после потери своей власти, выражавшейся ранее в территории, мощной армии и поддержке союзников из числа католических европейских государств. В настоящее время Святой Престол позиционирует себя не как «инициатор крестовых походов» и «вершитель судеб» европейской политики (роли, которые остались глубоко в прошлом), а в качестве миротворца, способного решать насущные проблемы человечества, опираясь на идеологию христианской морали.

Явный переход к универсальной роли Святого Престола в международных делах произошел по завершении Второго Ватиканского собора (1962–1965). По мнению Г.Т. Сардаряна, «данная эволюция доктрины католической церкви была обусловлена триумфом либерализма и признанием Святым Престолом ошибочности предшествующей позиции»; отмечается также, что «Ватикан определяет в качестве смысла существования государственной власти достижение общего блага, которое невозможно без закрепления и гарантирования свобод граждан»¹. Именно в рамках данной концепции реализовывалась политика медиаторства государства в различных международных конфликтах.

Посредническая политика Святого Престола

Современная посредническая политика Святого Престола, являющаяся одним из эффективных методов папской дипломатии, позволяющим присутствовать в большинстве международных переговорных площадок, активно использовалась государством и ранее. В современной науке насчитывается около 20 наиболее крупных примеров посредничества Святого Престола за последние 150 лет. Одним из наиболее значимых случаев использования данного метода Святым Престолом в XX в. является посредничество в разрешении территориального спора Аргентины и Чили в 1978–1984 гг.

Проблемным узлом в отношениях Аргентины и Чили стал спор в отношении владения островами Пиктон, Леннокс и Исла-Нуэва и области морской юрисдикции, связанной с этими территориями. Истоки ситуации восходили к концу XIX в.,

¹ Сардарян, Г.Т. Западно-христианские идейно-теоретические основы становления и развития республиканизма. [Текст]. Диссертация на соискание ученой степени д. пол.н. – М.: МГИМО МИД России, 2019.

периоду документального оформления границ между двумя государствами. К 1833 г. Чили определило своей крайней точкой мыс Горн, однако постепенно начало расширять свое навигационное пространство в Магеллановом проливе. После многочисленных попыток урегулировать спор в 1977 г. разбирательство было отдано на суд королевы Великобритании Елизаветы II, которая определила, что три острова остаются у Чили в то время как Аргентина получает архипелаг Бекасс и право свободной навигации в проливе, с доступом в порт Ушуая. В связи с тем, что Буэнос-Айрес остался неудовлетворен предложенным соглашением, в 1978 г. военное правительство возобновило дискуссию, выразив готовность применить вооруженные силы.

Папа Римский Иоанн Павел II в свете указанных событий направил в страну кардинала А. Саморе с целью детального изучения конфликта и посредничества в его разрешении¹. Важно отметить, что ватиканский дипломат, прибыв на территорию, подошел к вопросу главным образом с юридической точки зрения. Взяв с собой проверенную команду специалистов по международному праву, кардинал тщательно изучил все имевшиеся географические карты, а также предпосылки формирования границ. К 1980 г. Святой Престол обнародовал свое решение, которое на тот момент все же не устроило Аргентину. Однако спор продолжался лишь до 1984 г., когда к власти в стране пришли демократические силы и на всенародном референдуме приняли предложение Папы Римского.

Из ярких примеров медиаторства Святого Престола в наши дни стоит привести роль теократической монархии в восстановлении дипломатических отношений между США и Кубой в 2015 г. За поворотным моментом в отношениях между Соединенными Штатами и Кубой стоит в том числе дипломатия Ватикана – результат длительных закулисных переговоров между представителями Святого Престола и американскими дипломатами. Интерес Святого Престола к Кубе демонстрировался и ранее. Остров посещали с визитами папы Иоанн Павел II (1998) и Бенедикт XVI (2012). Оба встречались с Ф. Кастро (в молодости обучавшимся в колледже иезуитов). Поездка папы Бенедикта была подготовлена по итогам интенсивных контактов между тогдашним государственным секретарем кардиналом Т. Бертоне и двумя его заместителями в государственном секретариате. Роль католиков в стране постепенно возрастала. Стоит отметить, что в окружении Ф. Кастро большую роль в контактах с Ватиканом сыграл Э.Л. Шпенглер, кубинский историк и общественный деятель, приближенный к руководству страны. Со стороны американцев выступил Дж. Керри – также католик по вероисповеданию. Таким образом, Святой Престол смог разыграть «выгодную карту», выстраивая диалог с лояльными ему представителями истеблишмента.

В сентябре 2015 г. Кубу посетил с визитом папа Франциск. Римский первоиерарх говорил с местным населением на родном испанском языке. Кроме того, его идеи оказались близкими для кубинцев: понтифик осуждает консюмеризм и глобализацию, призывает к большей социальной справедливости и равенству. Это темы, которые существенно приближают идеологию Х.М. Бергольо к видению социального мироустройства островного населения. Параллельно с визитом

1 Sacco 1997.

Папы Римского дипломатия Ватикана вела работу над возобновлением дипломатических отношений между Кубой и Соединенными Штатами. В марте 2016 г. в Гаване президент США Б. Обама и кубинский лидер Р. Кастро по итогам переговоров отметили значимую посредническую роль папы Франциска и тогдашнего архиепископа Гаваны кардинала Х.Л. Ортеги-и-Аламино в урегулировании многовековых разногласий.

При этом Святой Престол не забывает и о своих интересах в стране. Эффективным посредничеством ватиканская дипломатия создает фон для формирования политики РКЦ в регионе на среднесрочную перспективу: Ватикан годами работал над созданием структуры кубинского гражданского общества, состоящего из католических групп и движений, вдохновленных католицизмом, которые со смягчением политики местных властей набирают все большую популярность, что позволяет Ватикану рассчитывать на рост своего влияния в регионе.

Доказав эффективность своего посредничества (которое реализуется в рамках политики «активного нейтралитета» Святого Престола), с середины XX в. государство активно включилось в работу международных площадок. Теперь Ватикан, имея общепризнанный авторитет медиатора в международных делах, смог претендовать на роль наднационального актора, оказывающего влияние на мировую политику.

Межрелигиозный аспект папской дипломатии

Важным аспектом папской дипломатии является межрелигиозный диалог. Апостольские нунциатуры активно задействованы в развитии контактов не только с правительствами государств пребывания, но и религиозными институтами. Таким образом, исторической встрече Папы Римского Франциска и Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гавана, 12 февраля 2016) предшествовали многолетние переговоры по линии апостольской нунциатуры в Москве с Отделом внешних церковных связей РПЦ¹.

Особый интерес вызывает развитие отношений с мусульманами, за что периодически консервативные представители РКЦ критикуют папу Франциска. Визиты понтифика в Стамбул (2014), Сараево (2015) и Баку (2016) показали, что приоритетным вопросом межрелигиозного взаимодействия для Святого Престола является вопрос защиты жизни и здоровья человека. Понтифик призывает вести совместную работу по включению моральной составляющей в международное право. Римский первоиерарх решительно опровергает идею «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона².

Папа Франциск также уделяет немаловажное значение контактам с представителями индуизма, буддизма и местных африканских религий. Так, в 2015 г. прошли переговоры с представителями буддистских и индуистских общин, в 2016 г. в городе Ассизи усилиями Святого Престола была организована межрелигиозная встреча, посвященная совместной борьбе за мир.

1 Roccucci 2016.

2 Huntington 1997.

Подобная гибкая межрелигиозная политика позволяет Святому Престолу быть открытым к диалогу с различными акторами мировой политики и реализовывать совместные инициативы не только с другими странами, но и негосударственными акторами – религиозными институтами.

Дипломатические усилия Святого Престола

Определенную роль нейтрального посредника, а также рупора христианских идей Святой Престол играет в ряде международных организаций. В настоящее время Святой Престол участвует в качестве постоянного наблюдателя при Организации Объединенных Наций в офисах в Нью-Йорке, Женеве и Вене¹; при ФАО; МОТ (Международной организации труда); ВОЗ (Всемирной организации здравоохранения); ЮНЕСКО; ВТО и др.

Стоит отметить, что папа Франциск провел в какой-то степени «ребрендинг» папской дипломатии, делая ее еще более доступной и понятной простым гражданам. С самого начала своего понтификата он прояснил приоритеты своей международной повестки дня: защищать бедных, осуждать культуру потребительства, работать на благо мира, устранять разногласия в христианском мире и в межрелигиозной сфере, уделять внимание экологическим проблемам. Данные постулаты не стали нововведением папской дипломатии, так как существовали и ранее в социальной доктрине церкви, однако Франциск вывел их на первое место и принял решение максимально задействовать инструменты папской дипломатии для реализации указанных принципов.

При этом отдельное внимание заслуживает именно формат, в котором Святой Престол реализует свои внешнеполитические задачи. Понтифик намеренно отдает приоритет неформальным поводам для ведения переговоров. В частности, с целью способствовать урегулированию палестино-израильского конфликта в июне 2014 г. в Ватиканских садах состоялась инициатива «Призыв к миру», куда папа Франциск во время своего визита на Святую землю пригласил президента Израиля Ш. Переса и Палестины М. Аббаса просить о даре мира между израильтянами и палестинцами².

В подобном ключе Святой Престол предлагает инициативы по посредничеству и гуманитарному содействию в рамках урегулирования конфликтов на Ближнем Востоке. По мнению РКЦ, конфликт в Сирии и Ираке привел к одному из самых серьезных гуманитарных кризисов за последние десятилетия. В связи с этим с 2014 г. РКЦ выделила более одного миллиарда долларов на помощь населению Сирии и Ирака в условиях чрезвычайных ситуаций³. По данным ООН, в Сирии по-прежнему нуждаются в гуманитарной помощи 11 млн человек, в Ираке эти цифры составят соответственно более 4 млн человек. Отголоски се-

1 Giarnieri 2008.

2 "L'incontro in Vaticano tra il Papa, Abu Mazen e Shimon Peres (The meeting in the Vatican between the Pope, Abu Mazen and Shimon Peres)," Il Post, accessed December 10, 2021, <https://www.ilpost.it/2014/06/09/incontro-papa-abu-mazen-shimon-peres/>.

3 "Siria e Iraq, il Papa: 'I Cristiani Costretti a Fuggire Tornino Nelle Loro Terre, Favorire il Rientro dei Rifugiati' (Christians Forced to Flee Syria and Iraq, Pope says 'Return to their Lands, Encourage Refugees to Return')," La Stampa, accessed December 10, 2021, <https://www.lastampa.it/vatican-insider/it/2020/12/10/news/siria-e-iraq-il-papa-i-cristiani-costretti-a-fuggire-tornino-nelle-loro-terre-favorire-il-rientro-dei-rifugiati-1.39643537#:~:text=La%20Santa%20Sede%2C%20oltre%20all,di%20beneficiari%20individuali%20per%20anno.>

рьевого гуманитарного кризиса также сказываются на других странах региона, в частности на Ливане, Турции и Иордании. Из этого исходит Святой Престол, призывая мировое сообщество внимательно отнестись к положению населения стран Ближнего Востока, делая акцент на притесняемых в регионе христианах.

Таким образом, папа Франциск видит Святой Престол в качестве рупора идей христианской морали. Сегодня понтифик фактически призывает к крестовому походу против деградации морали в обществе. Понтифик придал новое значение проблемам бедности, изоляции и ценности прав человека. Первый визит римского иерарха в Италии был совершен на остров Лампедуза (июль 2013), чтобы выразить свою поддержку беженцам и привлечь внимание к незаконной торговле людьми в условиях распространения «глобальной культуры безразличия»¹.

Следует подчеркнуть, что активная социальная позиция понтифика не всегда находит отклик других влиятельных акторов мировой политики. В частности, в период президентства Д. Трампа, допускавшего резкую критическую риторику в отношении мигрантов, двусторонние отношения Святого Престола и США существенно охладели. В подтверждение своих взглядов в ходе своего визита в Мексику (февраль 2016) Франциск отслужил мессу на границе с Соединенными Штатами, где Д. Трамп намеревался построить стену. Кроме того, в следующем месяце (апрель 2016) Франциск посетил остров Лесбос, где встретился с толпами беженцев². Тем самым понтифик в противовес американскому лидеру постарался привлечь внимание общественности к явлению, которое принимает огромные масштабы, и побудить правительства принять необходимые меры.

Следует подчеркнуть, что, апеллируя к терминологии «прав человека», ватиканская дипломатия подразумевает не только христианское население: в соответствии с пониманием РКЦ, любой человек является «сыном Божиим», даже если он сам в Бога не верует. Именно поэтому социальные проблемы человечества, даже не в христианских странах, входят в сферу интересов Святого Престола.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что ватиканская дипломатия отстаивает определенные интересы, иногда конфликтующие с позициями других политиков и государств. Однако ее характерной особенностью является тот факт, что данные «национальные интересы» неизменны. Если в США со сменой президентской администрации меняются отдельные приоритеты внешней политики, то Папа Римский всегда опирается на ряд положений, незыблемо заложенных в социальной доктрине РКЦ.

В отсутствии мира и при наличии вооруженных конфликтов Франциск видит одну из главных причин проблем современной Европы педалирование различными политическими структурами развитие военно-промышленного комплекса. В связи с этим представители Ватикана регулярно выступают по различным аспектам разоружения: выражают обеспокоенность неэффективностью и за-

1 "Il Coraggio di Accogliere: Francesco 5 Anni fa a Lampedusa (The Courage to Welcome: Francis 5 Years Ago in Lampedusa)," Vatican News, accessed December 10, 2021, <https://www.vaticannews.va/it/papa/news/2018-07/coraggio-di-accogliere-francesco-5-anni-fa-a-lampedusa.html>.

2 Antonella Mariani, "La visita in Grecia. Papa Francesco a Lesbo (The visit to Greece. Pope Francis in Lesbos)," Avvenire, accessed December 10, 2021, <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/papa-francesco-visita-a-lesbo>.

тянутастью данного процесса. В частности, на 63-й Генеральной конференции МАГАТЭ секретарь Святого Престола по отношениям с государствами выступил с призывом взять под контроль процедуру ядерного разоружения Ирана, а также активизировать переговоры с КНДР, которые «угрожают стабильности режима нераспространения»¹. В данном контексте и понтифик заявил о необходимости перехода к «новой эпохе согласованных и смелых обязательств по борьбе с ростом вооружений и по их сокращению»², к ограничению и уменьшению объемов торговли оружием.

Рассматривая вопросы оборонной политики с точки зрения РКЦ, следует отметить, что церковь не выступает против процесса обороны. Более того, в какой-то степени Святой Престол поддерживает доктрину «справедливой войны», которая базируется на следующих принципах: во-первых, «война должна начинаться по справедливым мотивам и ради морально оправданной цели (например, самообороны или помощи жертве агрессии в соответствии с заключенными договорами); во-вторых, война должна вестись в соответствии с установленной справедливой целью и выражать «добрые, или правильные намерения»; в-третьих, войну может начинать только легитимная власть и только в качестве последнего средства; в-четвертых, военные операции должны начинаться при наличии разумных шансов на успех; в-пятых, предполагаемое бремя войны должно быть адекватным целям войны»³.

В катехизисе РКЦ⁴ отмечается, что «легитимная оборона с использованием военной силы регулируется условиями моральной законности, с учетом того факта, что войной не может считаться любая операция между участниками конфликта». Таким образом, можно сделать вывод, что Святой Престол выступает на международной арене за разоружение, но вместе с тем здраво смотрит на этот вопрос и в случае военного конфликта не отрицает возможность использования вооруженных сил для защиты гражданского населения, обеспечивая при этом права военнослужащих на отправление религиозного культа. В частности, Святой Престол выразил обеспокоенность выводом вооруженных сил США и их союзников в августе 2021 г., после которых местное христианское население фактически осталось незащищенным в условиях прихода к власти талибов⁵.

В связи с тем, что католическая религия перестала являться государственной, система государственно-конфессиональных отношений существенно изменилась. Основой для взаимоотношений государства и религиозных объединений стало заключение соглашения (в соответствии со ст. 8 Конституции Италии). Религиозные объединения, заключившие соглашение с государством, получили возможность для присутствия священнослужителей в армии. Представители конфессий, не заключивших соглашения с итальянским государством, таким

1 "Disarmo nucleare: Gallagher, sostegno Santa Sede ad attività dell'Aiea (Nuclear Disarmament: Gallagher, Holy See Support for IEA Activities)," Vatican News, accessed December 10, 2021, <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2019-09/disarmo-nucleare-gallagher-conferenza-generale-aiea.html>.

2 Stenico 2015.

3 Van Steenberghe 2012.

4 "Catechismo della Chiesa Cattolica (Catechism of the Catholic Church)," Vatican, accessed December 10, 2021, http://www.vatican.va/archive/catechism_it/p3s2c2a5_it.htm.

5 "Papa Su Afghanistan: Ritiro Senza Tener Conto Di Tutte Le Eventualità (Pope on Afghanistan: Withdrawal Without Considering All Eventualities)," RaiNews 24, accessed December 10, 2021, <http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/Papa-su-Afghanistan-ritiro-senza-tenere-conto-tutte-eventualita-c3803ba4-7d3d-4b34-99c0-622eeb6536fb.html>.

правом не обладают. По данному примеру Святой Престол стремится заключить конкордаты с другими иностранными государствами. В настоящее время подобные соглашения действуют в странах с преобладающим большинством католического населения, в числе которых: европейские государства (Италия, Андорра, некоторые федеральные земли Германии, Австрия, Мальта, Венгрия, Испания, Словакия, Польша, Литва, Португалия, Ирландия, а также некоторые кантоны Швейцарии), государства Латинской Америки (Аргентина, Бразилия, Никарагуа, Колумбия, Доминиканская Республика), а также Филиппины¹.

Острые социальные вопросы с точки зрения Святого Престола

Что касается социальных проблем, в последнее десятилетие серьезной проблемой для конкордата между государством и церковью стало противостояние вокруг проблемы искусственного оплодотворения и в частности гетерологического оплодотворения. В 2004 г. в Италии был принят закон (40/2004), запрещающий гетерологическое оплодотворение. В 2015 г. в стране был созван референдум об отмене данного закона. РКЦ, убежденная в том, что она выражает наиболее популярные в стране настроения, встала на защиту вышеупомянутого закона, считая его «меньшим злом». Для достижения этой цели церковью были мобилизованы католические организации, а также оказано давление на католиков из различных политических партий, чтобы они встали на сторону защиты религиозных ценностей. Это привело к сильному контрасту между позицией, поддерживаемой церковью (и значительной частью католического мира), и требованиями, выраженными светскими силами, присутствующими в стране. В итоге явка на референдум оказалась настолько низкой (25,9%), что не позволило достичь кворума по предложенным вопросам для референдума.

В отношении терминов «сексуальное и репродуктивное здоровье» и «репродуктивные права» РКЦ рассматривает их как «применимые к единому понятию здоровья, которое относится к каждому человеку в соответствии с особенностями его личности»². Однако политика Франциска в отношении аборт вызывает споры. Вопреки вышеупомянутым догмам из классического учения Католической церкви, Папа Римский, определяя аборт в качестве одной из серьезнейших проблем современного времени, принял решение уполномочить всех священников отпускать грех аборта тем, кто раскаялся в этом и просит о прощении³.

В данном контексте необходимо упомянуть, что существует множество католиков, как в Европе, так и в США, среди которых даже представители епископата, которые позитивно оценивают политику бывшего американского президента Д. Трампа и негативно относятся к действиям понтифика. Представляется, что это связано с поддержкой американским политиком таких тем, как «решитель-

1 "Accordi Bilaterali Vigenti Della Santa Sede (Bilateral Agreements in force of the Holy See)," Pontificia Università Gregoriana, accessed December 11, 2021, https://www.iuscangreg.it/accordi_santa_sede.php.

2 "Position Statement of the Holy See On The Outcome Document of The United Nations Summit For The Adoption Of The Post-2015 Development Agenda 'Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development'," Radio Vaticana (EN), accessed December 10, 2021, http://en.radiovaticana.va/news/2015/09/03/holy_see_on_uns_2030_agenda_for_sustainable_development/1169218.

3 Enzo Fortunato, "Il Perdono Di San Francesco E La Svolta Sull'aborto Di Papa Francesco (The Pardon of St Francis and Pope Francis' Turn on Abortion)," SanFrancesco d'Italia, <http://www.sanfrancescopatronoditalia.it/notizie/editoriale/il-perdono-di-san-francesco-e-la-svolta-sull-aborto-di-papa-francesco--39508#.XETe-FwzZPY>.

ный отказ от гомосексуальных союзов или законов, легализирующих аборт». Несомненно, такая позиция вызывает одобрение консервативного крыла Католической церкви, отдаляющегося от реформаторского курса Папы Франциска¹.

Стоит отметить, что позиции Понтифика никоим образом не меняют церковную доктрину относительно вышеуказанных проблем. Идея Франциска заключается в том, чтобы не ставить эти вопросы во главу угла – наоборот, постараться «отнестись к совершенным грехам с христианским милосердием, пониманием ближнего и его положения, каким бы трудным и запутанным оно бы не оказалось»².

Однако, несмотря на формальное разрешение абортов в стране, большинство итальянских гинекологов не готовы выполнять данную операцию (по данным *The New York Times*, например, в области Апулия 9 из 10 врачей не делают аборт)³. И здесь стоит отметить значительное влияние РКЦ на данную ситуацию. В частности, 80% населения страны является христианами⁴, а известные медицинские центры и клиники зачастую являются католическими; позиция РКЦ может быть определяющей в решении данного вопроса на территории страны.

Цифровая дипломатия Святого Престола

По словам папы Франциска, новые технологии – «Божий дар, который может принести полезные результаты», но в то же время он представляет собой «серьезные угрозы для демократического общества»⁵. Как отмечает римский первоиерарх, необходимо шире внедрять обучение использованию данных технологий, чтобы люди понимали их серьезный эффект.

При этом в энциклике *Laudato si* понтифик видит значительный вклад технологий в улучшение условий жизни людей. С точки зрения Ватикана, «церковь призвана быть там, где есть люди. Поскольку сейчас вся электронная сеть также состоит из людей, там должна быть и церковь». Папа обращается с призывом не бояться стать полноценными «гражданами» информационного общества XXI в. Важно отметить, что Франциск в своих посланиях вкладывает особое значение в понятие «гражданин», имея в виду, что быть таковым означает приверженность и стремление к созданию общественного блага⁶. По его мнению, современные цифровые технологии дали импульс созданию абсолютно нового социального пространства, внутри которого возможно построение таких связей, которые будут оказывать влияние на общества и их культуру. Таким образом, понтифик ставит вопрос отношений между церковью и обществом, которые регулируются на разных уров-

1 Шебалин, Д.Д. Российский вектор внешней политики Святого Престола в контексте международных отношений. [Текст]. Диссертация на соискание ученой степени к.ист.н. – М.: МГИМО МИД России. [Электронный ресурс]. URL: https://mgimo.ru/science/diss/Shebalin_diss.pdf (дата обращения: 10.12.2021).

2 Ibid.

3 Ilaria Maria Sala, "Abortion in Italy, a Right Wronged," *The New York Times*, accessed December 10, 2021, <https://www.nytimes.com/2017/11/13/opinion/abortion-italy-conscientious-objectors.html>.

4 "Being Christian in Western Europe – Results," Pew Research Center, accessed December 10, 2021, <https://web.archive.org/web/20190802131920/http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/05/24150841/Full-Topline-FINAL-FOR-PUBLICATION.pdf>.

5 "Papa Francesco: 'Le Tecnologie Sono Un Dono, Usarle Correttamente', (Pope Francis: Technologies are a Gift, Use Them Correctly)," *Network Digital 360*, <https://www.corrierecomunicazioni.it/digital-economy/papa-francesco-le-tecnologie-sono-un-dono-usarle-correttamente/>.

6 Regan 2019.

нях, важным из которых, по его мнению, является глобальная сеть Интернет. Ему он придает «центральное значение в построении нового типа отношений между верующими и представителями светского общества». Своим призывом к активному участию в цифровых контактах он открывает путь к построению такого диалога. Католическая церковь стремится первой применить новые формы общения в цифровом пространстве для эффективного проведения своей политики¹.

Стоит также отметить, что с 2005 г. Конференция епископов Италии (КЕИ) начала активно развивать проект под названием «цифровой пастырь». В период с 2009 по 2011 г. КЕИ организовала четыре национальные конференции, чтобы подтолкнуть итальянские епархии и католические СМИ активнее использовать цифровую платформу. Данные конференции уже тогда получили следующие названия: «Церковь в сети 2.0» (2009), «Цифровое свидетельство» (2010), «Епархия в сети» (2010) и «Цифровые жители» (2011)². В то время директором Национальной службы социальной коммуникации КЕИ был Д. Помпили, который был твердо убежден в выборе цифрового языка в качестве нового инструмента евангелизации и распространения католической культуры. Сегодня Д. Помпили является епископом и неслучайно входит в круг доверенных лиц папы Франциска. В материалах электронного ресурса под названием «Приход-онлайн» (разработчик – Д. Помпили) размещена информация о десятках социальных инициатив приходских священников, мирян и католических просветителей.

Таким образом, цифровые инициативы, разработанные КЕИ с 2009 по 2011 г., приносят свои плоды. Епархиальные сайты Римско-католической церкви, возникшие в последние годы, предоставляют возможности трансляций божественных литургий, совершаемых епископами, а также многих других религиозных событий. Таким же образом работает разветвленная сеть еженедельных газет католической направленности, которые работают полный рабочий день и гарантируют онлайн-обеспечение верующих информацией о деятельности прихода / епархии и дают возможность людям своевременно участвовать в духовной жизни церковных общин.

Рассматривая отношение Святого Престола к внедрению новых технологий, можно прийти к выводу о том, что церковь не отвергает технического прогресса, использует его в своей деятельности, однако, если новые открытия имеют негативное влияние на личность человека, а не способствуют улучшению его жизни, они находят решительное осуждение в РКЦ. При этом активное применение современных технологий в выражении основных приоритетов государства является эффективным инструментом цифровой дипломатии.

Выводы

Папская дипломатия, являясь одной из первых в мире, успешно адаптируется к процессам, происходящим в мировой политике. Опираясь на базовые принципы, проистекающие из Кодекса канонического права и Социальной доктрины

1 Шебалина, Е.О. Приоритеты внешней политики Святого Престола в период понтификата Папы Франциска (2013–2018 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – М.: МГИМО МИД России. [Электронный ресурс]. URL: https://mgimo.ru/upload/diss/2019/shebalina_dissertaciya.pdf.

2 Grienti 2009.

Римско-католической церкви, Святой Престол принимает участие в большинстве международных переговорных площадок, где поднимаются актуальные вопросы мировой политики.

Изучив истоки и рассмотрев основные направления папской дипломатии, автор пришел к выводу, что внешняя политика Святого Престола многогранна: зачастую государство действует не только посредством официальных каналов взаимодействия, но и применяет более гибкие способы участия в международных делах. В частности, государство использует инструментарий РКЦ с разветвленной сетью епархий и священников по всему миру, активно задействует цифровые технологии для донесения и распространения своих идей, что позволяет ему в условиях развития феномена цифровых войн иметь большое преимущество перед другими странами.

Кроме того, автор выявил, что существенная эволюция папской дипломатии произошла после II Ватиканского собора, который внес коррективы в положения Социальной доктрины РКЦ и, таким образом, изменил приоритеты внешней политики Святого Престола. Так, Ватикан, насаждавший свой авторитет в европейской политике вплоть до 2-й половины XIX в., перешел к роли независимого и нейтрального арбитра, позволяющей с большей эффективностью обеспечивать интересы католиков.

Автор также подтвердил в ходе исследования готовность Святого Престола к диалогу с другими конфессиями. Произведенный анализ имеющихся источников и литературы позволил понять, что данную политику Ватикан проводит в том числе с целью защиты религиозных свобод и моральных ценностей на фоне прогрессирующей секуляризации мирового сообщества.

Кроме того, автор рассмотрел, что на текущем этапе Святой Престол проводит «ребрендинг» своей внешней политики, активно используя методы публичной дипломатии, опираясь на цифровизацию своих ресурсов. Отдельное внимание заслуживают личные контакты Папы Римского с главами иностранных государств и другими акторами мировой политики. Эту тактику можно в какой-то степени назвать «прямой» дипломатией, которую применяет понтифик, выстраивая гибкий диалог непосредственно с лицами, принимающими решения. При этом Ватикан исходит прежде всего из своего нейтрального статуса по отношению к другим государствам и выражает гибкую позицию в переговорах с собеседником, стараясь найти скорее точки соприкосновения и обходить проблемные узлы (решение которых будет отдаваться на откуп скорее местным епархиям в странах и будет выглядеть дистанцированным от генеральной линии Святого Престола).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

- Красиков, А.А. Ватиканский репортаж. – М.: Советская Россия, 1990. – 128 с.
- Krasikov, A.A. *Vatikanskiy reportazh*. Moscow: Sovetskaja Rossiya, 1990 [In Russian].
- Лункин, Р.Н. «Либеральный популизм» папы Франциска и раскол христианского мира // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. – 2019. – № 6 (12). – С. 138–143.
- Lunkin, Roman. "Liberal Populism of Pope Francis and the Split of the Christian World." *Scientific and Analytical Herald of IE RAS* 12, no. 6 (December 1, 2019): 138–143 [In Russian].
- Уранов, Г.В. Дорога в Ватикан: записки Чрезвычайного и Полномочного Посла, представителя Российской Федерации при Святом престоле в 1996–2001 годах. – М.: МГИМО-Университет, 2011. – 268 с.
- Uranov, G.V. *Doroga v Vatikan: zapiski Chrezvychajnogo i Polnomochnogo Posla, predstavitelja Rossijskoj Federacii pri Svjatom prestole v 1996–2001 godah*. Moscow: MGIMO, 2011.
- Язькова, В.Е. Католическая церковь в Италии в условиях пандемии коронавируса // Современная Европа. – 2020. – № 4. – С. 165–175.
- Yazkova, Veronika. "Catholic Church in Italy in the Conditions of the Coronavirus Pandemic." *Contemporary Europe* 97, no. 4 (August 1, 2020): 165–175 [In Russian].
- Bertone, T. *La Diplomazia pontificia in un mondo globalizzato*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- Bertone, T. *Pontifical Diplomacy in a Globalised World*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013 [In Italian].
- Dalla Torre, G. *La Città Sul Monte*. Roma: Editrice A.V.E., 2007.
- Dalla Torre, G. *The City on the Mountain*. Rome: Editrice A.V.E., 2007 [In Italian].
- Giarnieri, E. *Lo Status Della S. Sede E Della Svizzera Presso L'onu, Una Neutralità Differenziata*. Torino: Giappichelli, 2008.
- Giarnieri, E. *The status of the Holy See and Switzerland at the UN: A Differentiated Neutrality*. Torino: Giappichelli, 2008 [In Italian].
- Grienti, V. *Chiesa E Web 2.0: Pericoli E Opportunità In Rete*. Effatà Editrice, 2009.
- Grienti, V. *Church And Web 2.0: Dangers And Opportunities On The Net*. Effatà Editrice, 2009 [In Italian].
- Huntington, S.P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Penguin Books India, 1997.
- Lajolo, G. *Una Chiesa Tra Sfide E Speranza. Il Respiro Della Diplomazia Vaticana*. Venezia: Marcianum Press, 2015.
- Lajolo, G. *A Church Between Challenges And Hope. The Breath Of Vatican Diplomacy*. Venice: Marcianum Press, 2015.
- Politi, M. *Francesco Tra I Lupi: Il Segreto Di Una Rivoluzione*. Bari, Laterza & Figli, 2015.
- Politi, M. *Francis Among The Wolves: The Secret Of A Revolution*. Bari, Laterza & Figli, 2015.
- Regan, Ethna. "The Bergoglian Principles: Pope Francis' Dialectical Approach to Political Theology." *Religions* 10, no. 12 (December 14, 2019): 670.
- Roccucci, Adriano. "Francesco E Kirill, L'incontro Di Due Mondi Cristiani." *Roma: Vita e pensiero* 2 (2016).
- Roccucci, Adriano. "Francis And Kirill, The Encounter Of Two Christian Worlds." *Roma: Vita e pensiero* 2 (2016) [In Italian].
- Sacco, U. *Giovanni Paolo II e la nuova proiezione internazionale della Santa Sede: 1978–1996. Una guida introduttiva*. Milano: Giuffrè, 1997.
- Sacco, U. *John Paul II and the new international projection of the Holy See: 1978–1996. An introductory guide*. Milan: Giuffrè, 1997.
- Steenberghe, Raphaël van. "Proportionality under Jus Ad Bellum and Jus in Bello : Clarifying Their Relationship." *Israel Law Review* 45, no. 1 (March 5, 2012): 107–124.
- Stenico, T. *Il Vocabolario di Papa Francesco*. Reggio Emilia, Imprimatur, 2015.
- Stenico, T. *The Vocabulary of Pope Francis*. Reggio Emilia, Imprimatur, 2015.

Сведения об авторе

Екатерина Олеговна Шебалина,

к.ист.н., младший научный Центра по изучению истории религии и Церкви Института всеобщей истории РАН, научный сотрудник Центра европейских исследований Института международных исследований, помощник проректора по кадровой политике МГИМО МИД России,

старший преподаватель кафедры романских языков.

Москва, Ленинский пр-т., 32 а, 119334.

e-mail: shebalina.e.o@my.mgimo.ru

Дополнительная информация

Поступила в редакцию: 4 октября 2021.

Переработана: 15 ноября 2021.

Принята к публикации: 11 декабря 2021.

Сведения о финансировании

Статья подготовлена в рамках проекта, получившего грантовую поддержку Российского научного фонда (№ 19-18-00482 «Entangled Histories: Россия и Ватикан, 1917–1958 гг.»).

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов.

Цитирование

Шебалина, Е.О. Внешняя политика Святого Престола в современных международных отношениях: истоки, методы, инструментарий // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 153–168.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-153-168>

The Holy See's Contemporary Foreign Policy: Origins, Methods, Instruments

ABSTRACT

In this essay, the author made an attempt to study the origins, functions and vectors of papal diplomacy, focusing on its transformation in the conditions of the modern political system, to analyze the main social principles on which the foreign policy of the Holy See is based; to find out what methods are used by the state to promote Christian moral values in global politics. Besides, studying numerous examples of mediation policy of the Vatican in international affairs, the author has investigated the methods by which the theocratic monarchy, lacking significant territorial and military resources, plays a significant role in contemporary international relations. Papal diplomacy, as one of the first in the world, has successfully adapted to the processes taking place in world politics. Based on the basic principles stemming from the Code of Canon Law and the Social Doctrine of the Roman Catholic Church, the Holy See participates in most of the international negotiation platforms where topical issues of world politics are raised.

KEYWORDS

Holy See, Vatican City, Pope, papal diplomacy, Catholicism

Author

Ekaterina O. Shebalina,

PhD in History, Research Fellow at the Centre for the Study of the History of Religion and the Church, Institute of General History, Russian Academy of Sciences; Research Fellow at the Centre for European Studies, Institute for International Studies; Senior Lecturer at the Romance Languages Department.
 Leninskiy prospect 32a, 119334, Moscow, Russia.

Additional information

Received: October 4, 2021. Revised: November 15, 2021. Accepted: December 11, 2021.

Funding

This article was prepared as part of a project supported by the Russian Science Foundation (No. 19-18-00482, "Entangled Histories: Russia and the Vatican, 1917-1958").

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

For citation

Shebalina, Ekaterina O. "The Holy See's Contemporary Foreign Policy: Origins, Methods, Instruments." *Journal of International Analytics* 12, no. 4 (2021): 153–168.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-153-168>

Рационализация и «религизация» в современной ТМО

*Интервью с Романом Райнхардтом,
доцентом кафедры дипломатии МГИМО МИД России*

АННОТАЦИЯ

Р.О. Райнхардт – доцент кафедры дипломатии МГИМО МИД России, специалист в области истории и теории дипломатии. Его основные научные интересы охватывают такие темы, как экономическая дипломатия, научная дипломатия, международное научно-техническое сотрудничество в контексте российской внешней политики, а также внешних связей ЕС. Окончил МГИМО МИД России. В 2016 г. получил ученую степень кандидата экономических наук.

*Беседу вел С.М. Маркедонов,
главный редактор журнала «Международная аналитика»*

Сергей Маркедонов: Как и большинство других областей знания, теория международных отношений (ТМО) продолжает активно развиваться, время от времени сталкиваясь с парадигмальными кризисами и постоянно – с необходимостью пересмотра и обновления ключевых существующих концепций. Как большим школам ТМО, так и дисциплине в целом не раз прочили «конец», и редкое фундаментальное исследование обходится без подобного рода сентенций. Так не зашла ли ТМО в тупик?

Роман Райнхардт: Говорить о том, что она «зашла в тупик» и более не отвечает запросам прикладных исследований, действительно, считается хорошим тоном, по крайней мере во вводной части исследований. Однако, с моей точки зрения, это настолько же нецелесообразно, насколько воспринимать буквально название первой и, пожалуй, самой известной книги американского философа и политолога Ф. Фукуямы «Конец истории и последний человек»¹. Трансформация имеющихся теоретических представлений и поиск новых – процесс непрерывный, наблюдаемый на всех этапах развития научного знания. Безусловно, он протекает на неодинаковых скоростях, обуславливается различными факто-

1 Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. N.Y.: Free Press, 1992.

рами – как внешними, так и внутренними – и может по-разному интерпретироваться.

С.М.: Как бы Вы в таком случае оценили состояние так называемых «гранд-теорий» в новом столетии?

Р.Р.: Несмотря ни на что, лидирующее положение «мейнстримных» направлений, как то: неореализм, неолиберализм, конструктивизм, продолжает сохраняться. Продолжение споров и полемики между их сторонниками свидетельствует о востребованности перечисленных школ. Это едва ли стоит трактовать как дефицит новых концепций. Ведь параллельно с ними органично эволюционируют альтернативные (например, неомарксизм) и маргинальные (не будем приводить примеров, дабы не обидеть никого из коллег) течения. Появляются и вовсе инновационные подходы. Речь скорее идет о сохраняющейся идейной олигополии неореалистов, неолибералов и конструктивистов, причем без эпитета «естественная» и оговорки «за неимением лучшего». Их позиции пока достаточно прочны, чтобы продолжать формировать контуры области знания в кратко- и среднесрочной перспективе или, во всяком случае, оказывать значимое влияние на такое формирование. К долгосрочной же перспективе здесь видится применимым знаменитый афоризм Дж. М. Кейнса: «В конечном счете, мы все мертвы»¹.

В данном контексте допустимо провести параллели с мировыми религиями, к которым традиционно было принято относить (в порядке возникновения) буддизм, христианство и ислам. Их отличие от других распространенных вероисповеданий (иудаизма, индуизма, конфуцианства, синтоизма и др.) состоит в том, что этнические и национальные характеристики индивида-последователя в меньшей степени коррелируют с его/ее конфессиональной принадлежностью. Проще говоря, эти религии объединяют людей с самыми разными культурными, языковыми, политическими признаками и связями. Они универсальны, но в то же время гетерогенны в плане целевой аудитории.

В условиях глобализации, несмотря на такие объективные явления как секуляризация и появление новых религиозных движений, можно утверждать, что на текущем этапе именно мировые религии остаются ведущими институциональными стейкхолдерами в своей сфере. Схожими свойствами – в первую очередь, с позиций инклюзивности – обладают и три названных «мейнстримных» ТМО. По существу, они объединяют теоретиков с совершенно разным бэкграундом и поведением – начиная от географии и аффилиации, заканчивая конкретной областью и направлением исследований. Оценить численность адептов внутри каждой из них в отличие от численности последователей основных религий технически крайне сложно.

Изучая предметное поле сравнительно нового направления – научной дипломатии², мы с коллегой М. Орсино из университета «Луиджи Ванвителли» составили выборку из 27 исследователей, занимающихся ее разработкой, а также – в бо-

1 Brad DeLong, "A note on Niall Ferguson: Why did Keynes write 'In the long run we are all dead?'" Washington Center for Equitable Growth, April 7, 2016, accessed September 23, 2021, <https://equitablegrowth.org/a-note-on-niall-ferguson-why-did-keynes-write-in-the-long-run-we-are-all-dead/>.

2 Райнхардт, Р.О. Наука о дипломатии, для дипломатии, в дипломатии // Обозреватель – Observer. – 2019. – № 352(5). – С. 58–72.

лее широком плане – изучением вопросов международного научно-технического сотрудничества (МНТС). В группу вошли как российские эксперты в количестве 15 человек, так и зарубежные – 12 (главным образом, итальянские – 8). 14 из них были женщинами, 13 – мужчинами, причем возраст тех и других варьировался от 23 до 78 лет. 6 экспертов имели ученую степень доктора наук, 5 – кандидата наук, 5 – PhD. С точки зрения аффилиации они представляли три типа учреждений – высшие учебные заведения (15 человек), научно-исследовательские институты (10 человек), ведомственные исследовательские центры (2 человека). В статистическом отношении подобная выборка однозначно не может считаться репрезентативной, однако для целей точечного и качественного исследования она виделась подходящей, в том числе в силу узости избранного подраздела знания – научной дипломатии и МНТС.

С участниками сформированной таким образом фокус-группы были проведены беседы и полуструктурированные интервью. Первый вопрос сводился к их приверженности той или иной парадигме международных отношений при проведении ими прикладных исследований в области научной дипломатии и МНТС. По итогам бесед 11 опрошенных склонились к неореализму, 7 – к неолиберализму, 6 – к конструктивизму, 3 затруднились ответить. При этом любопытно, что ни один из них не заявил о предпочтении иных, в том числе более экзотических, парадигм, равно как и об их полном отрицании («атеоретизм»). Также примечательно то, что спектр ответов не позволил выявить закономерностей в виде корреляции выбора парадигмы с описанными выше личными характеристиками (страна, аффилиация и т.д.).

Разумеется, полученные эмпирические данные никак нельзя экстраполировать на всю сферу исследований в области международных отношений. Помимо того, что такое обобщение противоречило бы базовым принципам социологии и статистики, значимую роль здесь играет структура и специфика предметного поля научной дипломатии, находящегося на достаточно ранней стадии развития. В то же время результаты опроса не опровергают и даже в некотором смысле иллюстрируют тезис о первом тренде и сопоставимости «больших троек» ТМО и религий.

С.М.: Все это весьма интересно. Однако, как показывает практика, во многих научных трудах использование неореалистских, неолиберальных и конструктивистских подходов напрямую не прописывается. Удалось ли выяснить, соответствуют ли научно-исследовательские работы Ваших респондентов «исповедуемым» ими теориям международных отношений?

Р.Р.: Нам удалось выявить преимущественно скрытое или по большей части имплицитное применение в прикладных аналитических работах соответствующих парадигм. Случаи, когда автор эксплицитно заявляет о том, что при изучении, скажем, истории российско-американских научно-технических связей¹ исходит из аксиом, разделяемых неореалистами, если и встречаются, то, судя по всему, крайне редки. Во всяком случае, нам в массиве из 117 работ по научно-

1 Крынжина, М.Д. Возможности научной дипломатии в условиях санкций: опыт советско-американского научно-технического сотрудничества в 1970-1980-е гг. // Социология науки и технологий. – 2020. – № 11(3). – С. 59–73.

дипломатической проблематике, подготовленных представителями описанной выше фокус-группы, удалось найти всего 4 такие работы.

Анализ остальных элементов массива публикаций позволил заключить, что в большинстве случаев, хотя отнюдь не всегда, их теоретико-методологическая база отражала концептуальные установки, задекларированные авторами в рамках предыдущего пункта интервью. Иными словами, эксперты, идентифицировавшие себя в качестве неореалистов, при проведении исследований, действительно, как правило, ориентировались на положения данного течения. То же относилось к неолибералам и конструктивистам.

Этот феномен в известной мере тоже можно сравнить с некоторыми частными проявлениями религиозности на современном этапе. Так, в светских государствах, особенно в странах Европы и Америки, афишировать свою конфессиональную принадлежность за пределами данной сферы жизни в основном не принято. Не секрет, что открытая демонстрация вероисповедания в деловой, рабочей обстановке, а также и в быту может быть расценена неоднозначно. В целом для многих мирян вопрос религии все больше воспринимается как дело личное, если не сказать интимное. Вместе с тем, это ни в коем случае не попирает свободу вероисповедания, закрепленную в большинстве стран конституционно и/или на иных законодательных уровнях. Отсюда паттерн поведения по типу «спросили – скажу, не спрашивают – говорить не буду». Эксплицитное же само-позиционирование и идентификация в качестве апологета того или иного направления в религиях становится уделом служителей культа и богословов, в науке – «теоретиков». «Прикладники» же, подобно мирянам, если и имеют какие-либо теоретические убеждения, в основном предпочитают первыми не заводить о них разговор. Говоря о научных работниках, предполагаем, что дело не в том, что многие из них стесняются таких заявлений, но скорее в эпистемологической разнице понимания фундаментальных и практико-ориентированных исследований. Утрируя, один из участников фокус-группы сформулировал это следующим образом: «Мы люди простые, в темы веры и научных парадигм не лезем: батюшка за нас помолится, а концепцию разработает и опишет теоретик».

С.М.: Получается, рамки использования теорий расширяются, если не сказать размываются?

Р.Р.: Действительно, важный тренд, который мы выделили в ходе исследования, заключается в «банализации» использования выделенных парадигм. Будучи изначально инструментом достаточно узкого круга посвященных, они все больше становятся массовыми и популярными даже в среде дилетантов и начинающих международников. Этому способствует то, что можно было бы условно обозначить как «деэлитаризацию» всей сферы внешней политики¹. Ведь благодаря демократизации, а также стремительному развитию информационно-телекоммуникационных технологий она более не предстает в виде клуба, практически недоступного для посторонних, как это было всего несколько десятилетий

1 Занова, Т.В. Современная модель дипломатии: истоки становления и перспективы развития. – М.: РОССПЭН, 2003. – 336 с.

тому назад. Сейчас в международных переговорах участвуют не только «классические» и стереотипные дипломаты, некогда разрабатывавшие Устав ООН. А анализом их деятельности, в свою очередь, более не занимается замкнутая на себе каста ведущих мыслителей вроде К. Уолтца и Дж. Ная. По крайней мере, не исключительно и эксклюзивно.

Следствием этого, с одной стороны, видится определенное упрощение и зачастую даже вульгаризация концептуальных основ ТМО. Случается, что те, кто их применяет или пытается применить, знакомы с ними в лучшем случае на уровне начальных курсов профильных вузов. Более того, рассуждения о них нередко проникают в разного рода политические ток-шоу и в целом в эфир, ориентированный на неспециалистов. С данным тезисом согласились 17 участников фокус-группы.

Я не вижу в обозначенной тенденции как таковой ничего плохого, однако, с другой стороны, считаю более конструктивной и несущей в себе большую добавленную стоимость для общества популяризацию проблематики признанными и авторитетными специалистами в данной области. В качестве примера стоит привести недавнюю статью А.В. Картунова, доступно, метафорично и в то же время грамотно с научной точки зрения объясняющую конфликт неореализма и неолиберализма в условиях текущей политической конъюнктуры¹. Указанная статья послужила отправной точкой для интересной и живой полемики среди исследователей² внутри и вне так называемого экспертного сообщества, границы которого становятся все более флюидными.

Не вдаваясь в подробности, заметим, что нечто похожее происходит и в религиозной сфере. Получив доступ к информации, многие миряне стали вести чуть ли не богословские споры и вступать в дебаты на соответствующие темы. «Замахнуться» на таковые раньше по этическим соображениям решились бы далеко не все. Уровни таких дискуссий, равно как и их полезность могут существенно различаться, однако сам факт роста внимания к тематике в русле ее банализации и в целом демократизации налицо. Такое сопоставление, в свою очередь, поддержали 13 участников фокус-группы.

С.М.: Получившим относительно недавно очередной импульс явлением представляется попытка конвергенции гуманитарных и естественных, а также точных наук. Это касается как теоретических основ и методов проведения исследований, так и сближения «гуманитариев» и «естественников»/«технарей» на

В итоге
«говорить за
реализм», при
этом весьма
компетентно,
«с ученым
видом знатока»
начинают
многие
отечественные
и зарубежные
эксперты
самых широких
взглядов.

1 Картунов, А.В. Водка или коньяк: два взгляда на мировую политику. Руководство к действию // Россия в глобальной политике. 24 июня 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/vodka-ili-konyak-rukovodstvo/> (дата обращения: 21.09.2021).

2 Шулер, В.А. Добрый коньяк для будущего России // Российский совет по международным делам. 2 июля 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/dobryy-konyak-dlya-budushchego-rossii/> (дата обращения: 21.09.2021); Тимофеев, И.Н. Забыть «Калашников»? Российская внешнеполитическая мысль после реализации // Международный дискуссионный клуб «Валдай». 26 августа 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.valdaiclub.com/a/highlights/zabyt-kalashnikov/> (дата обращения: 21.09.2021).

личностном уровне. Говоря об отчасти форсированном характере таких изменений, достаточно упомянуть, что во многих программах и конкурсах на проведение фундаментальных НИР в последнее время особый упор делался на необходимости применения естественно-научных методов в социогуманитарных исследовательских проектах¹. Как Ваш опрос отражает эту междисциплинарную специфику современной ТМО?

Р.Р.: Действительно, наличие в научном коллективе, выполняющем такие работы, «технаря» само по себе расценивается как весомое конкурентное преимущество. Использование количественного инструментария в части методов еще больше повышает шансы заявки на успех. И хотя данные положения уже не всегда строго прописываются в конкурсной документации, что свидетельствует о спаде очередной волны «квантитативного фетишизма» в гуманитарных и общественных науках, по инерции такая установка склонна сохраняться. Это мнение в нашем опросе разделили 18 участников фокус-группы.

В качестве репрезентативного кейса здесь имеет смысл отметить попытку германо-американского политолога А. Вендта проецировать достижения квантовой механики на общественные науки в целом и ТМО в частности². Данный продолжающийся и, видимо, еще далекий от своего даже предварительного завершения проект известного ученого был подробно рассмотрен отечественным научным коллективом под руководством другого корифея политической науки Т.А. Алексеевой³. Лично я выражаю определенный скепсис относительно реальных перспектив внедрения данной теории. Ведь, несмотря на ее потенциал, масштабный и амбициозный характер, она требует от разработчиков и «пользователей» серьезной подготовки в современной физике и смежных дисциплинах. Базовых познаний о корпускулярно-волновом дуализме и принципе Гейзенберга для реальной работы с ней недостаточно. Способны ли ведущие теоретики международных отношений не только освоить азы квантовой механики, но и понять смысл достижений в области, предположим, теории суперструн, может ли это в принципе принести им пользу, – эти и другие вопросы остаются во многом открытыми. Ответить на них участники фокус-группы затруднились.

С.М.: Но можно ли вообще утверждать, что попытка вновь «онаучить» ТМО является новым явлением?

Р.Р.: Нельзя сказать, что обозначенный ажиотаж вокруг адаптации естественных наук к гуманитарным, включая ТМО, был чем-то доселе невиданным. Его истоки можно найти, как минимум, на страницах трудов предтеч и представителей эпох позднего Возрождения и Просвещения, таких как Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Паскаль и другие⁴. Квинтэссенция тогдашних идей, действительных и мнимых, то есть добавленных доксографически, метко и, думается, отчасти иронично сформулирована в гетевском «Фаусте»: «Чего ученый счесть не смог – то заблужденье

1 См., например, Конкурс на лучшие комплексные междисциплинарные проекты фундаментальных исследований по естественно-научным и социо-гуманитарным направлениям («Конвергенция») // РФФИ. [Электронный ресурс]. URL: https://www.rfbr.ru/rffi/ru/regional_contests/o_2057949 (дата обращения: 22.09.2021).

2 Wendt, Alexander. *Quantum Mind and Social Science. Unifying Physical and Social Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

3 Алексеева, Т.А., Минеева, А.П., Лошкарев, И.Д., Ананьев, Б.И. «Квантовый подход» к международным отношениям. – М.: Знание-сила, 2018. – 110 с.

4 Зонина, Т.В. Современная модель дипломатии: истоки становления и перспективы развития. – М.: РОССПЭН, 2003. – 336 с.

и подлог»¹. В начале XX в. эту мефистофелевскую максимум развил «отец ядерной физики» Э. Резерфорд, подразделив все науки на две группы: физику и коллекционирование марок². Чуть позднее Л. Ландау, знаменитый не только выдающимися научными достижениями в той же области, но и отменным чувством юмора, предложил свою, несколько более «мягкую» классификацию наук: естественные, неестественные и противоестественные³.

Очевидно, что в таких, пусть и шуточных (в каждой шутке, как известно, есть доля шутки), высказываниях прослеживается некоторое чувство превосходства «технарей» над «гуманитариями». Наоборот, стремление, допустим, некоторых экономистов-международников доказать, что они «не хуже» своих коллег из смежного цеха, путем не всегда оправданного использования эконометрических методов в известной мере можно расценивать как проявление определенных психологических комплексов. Такое мнение было, кстати, высказано 6 участниками фокус-группы.

С.М.: А повлияла ли каким-то образом пандемия на восприятие науки и научного знания в XXI в.?

Р.Р.: Безусловно. Начиная со второй половины 2010-х гг. уместно говорить о росте популярности сциентизма и увеличении числа его активных и пассивных сторонников. Его потенциал постепенно и последовательно нарастал, накапливался, а дополнительным мощным импульсом для данного процесса, особенно в той части, в которой он касается международных отношений, стала начавшаяся в 2020 г. пандемия.

Так, еще до завершения разработки и массового внедрения первых вакцин от новой коронавирусной инфекции в дискурс международных медленно, но верно стала входить формула «вакцинной дипломатии». Именно на нее возлагались и отчасти продолжают возлагаться надежды в деле спасения от продолжающейся всемирной санитарной катастрофы. Сотрудничество ученых, представляющих различные страны, в совокупности с альянсом политиков и профессиональных дипломатов виделось ключом к урегулированию кризиса. Заявления многих официальных лиц соответствовали такому запросу. Так, министр иностранных дел России С.В. Лавров еще в апреле 2020 г. отметил, что в период пандемии научная дипломатия перестает быть инструментом влияния и не должна восприниматься в качестве такового⁴. Напротив, ее миссией, по мнению главы российского внешнеполитического ведомства, становится «выработка противоядий от общих проблем, которые угрожают человечеству»⁵.

Стоит обратить внимание на то, что само понятие «вакцинная дипломатия» возникло задолго до текущей пандемии. За рубежом его ввел в оборот, судя по всему, в начале 2000-х гг. практикующий врач и ученый из США П. Хотез⁶, что, впрочем, не исключает окказионального и эпизодического употребления данно-

1 Гете, И.В. Стихотворения. Фауст / Пер. с нем. – М.: РИПОЛ КЛАССИК, 1997. – 800 с.

2 Blackburn, Simon. "Scientism". In *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

3 Бессараб, М.Я. Так говорил Ландау. – М.: Физматлит, 2003. – 128 с.

4 Лавров считает, что научная дипломатия при пандемии перестает быть инструментом влияния // ТАСС. 21 апреля 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/politika/8294685> (дата обращения: 20.09.2021).

5 Там же.

6 Peter Hotez, "Vaccine Diplomacy. The Multinational Effort to Eliminate Disease Might Not Only Save Lives but Prevent Conflict," *Foreign Policy*, November 19, 2009, accessed September 15, 2021, <https://foreignpolicy.com/2009/11/19/vaccine-diplomacy/>.

го словосочетания прежде. В России оно аналогичным образом впервые появилось в сочинении Т.В. Зоновой со ссылкой на названного американского специалиста¹.

С.М.: Вы упомянули сциентизм. Не могли бы Вы раскрыть это понятие?

Р.Р.: Сциентизмом обычно называют обобщение и воплощение «физикоцентричных» идеалов и тотальной рационализации науки. Исследователи данного феномена выделяют следующие его имманентные черты: убежденность в том, что лишь научное знание выступает настоящим знанием, в то время как все другие виды знания суть мнения или вовсе абсурд; позиция, согласно которой методы и допущения (включая эпистемологические и метафизические), на которых основаны естественные науки, могут и должны быть использованы в общественных и гуманитарных науках; абсолютная вера в науку как средство получения знаний и решения стоящих перед человечеством проблем; приверженность натуралистической и материалистической метафизике, которая служит основным объектом критики сциентизма, поскольку он не только отстаивает примат науки, но и выдвигает требования метафизического свойства².

К видным представителям данного течения за рубежом стоит отнести Р. Брэндома, Э. Юдковского, А. Хансена, в России – А.Ю. Панчина, В.А. Ключарева, А.А. Казанцеву, равно как и многих других представителей научного сообщества, в той или иной степени симпатизирующих очерченным выше идеям. Географически их концентрация особенно высока в Калифорнии, а также в Австралии. Впрочем, на вопрос «Относите ли Вы себя к сциентистам?» лишь двое участников фокус-группы ответили утвердительно.

С.М.: Тот же П. Хотез в 2021 г. опубликовал книгу с образным и интригующим заголовком «Предотвратить следующую пандемию. Вакцинная дипломатия во времена анти-науки»³. В данном труде автор, работавший во время президентства Б. Обамы специальным «послом науки»⁴ в странах Ближнего Востока и Северной Африки, развивает мысли, во-первых, об острой необходимости сотрудничества, а не соперничества национальных научных и дипломатических сообществ перед лицом глобальной угрозы, и, во-вторых, о научно-техническом прогрессе (на примере медицины и микробиологии) как одном из основных драйверов международных отношений на современном этапе. Наряду с этим автор также высказывает мнение о том, что «науки друг с другом не воюют», или, во всяком случае, не должны воевать. Как Вы можете прокомментировать это мнение?

Р.Р.: Такая апология едва ли может оставить равнодушным как ученых, так и обывателей. Вместе с тем, наблюдаемая реальность не позволяет в полной мере – по крайней мере, пока – согласиться с ней или принять ее на веру. Непризнание отечественных вакцин рядом западных стран и недопущение, с другой стороны, производимых там вакцин на российский рынок стоит рассматри-

1 Зонова, Т.В. Современная модель дипломатии: истоки становления и перспективы развития. – М.: РОССПЭН, 2003. – 336 с.

2 Robinson, Daniel N. "Science, Scientism, and Explanation." In *Scientism: The New Orthodoxy*, edited by Richard N. Williams and Daniel N. Robinson, 24–40. London: Bloomsbury Academic, 2015.

3 Hotez, Peter. *Preventing the next Pandemic. Vaccine Diplomacy in a Time of Anti-science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2021.

4 Райнхардт, Р.О., Мозебах, В.А. Деятельность атташе по науке: отечественные и зарубежные практики // Человеческий капитал. – 2017. – 108(12). – С. 28–33.

вать явно не в ключе «вакцинной дипломатии», но скорее в ключе «вакцинной войны» (возможно, как продолжение гибридной). Иными словами, смысловая территория мало соответствует красивой когнитивной карте П. Хотеза. Возвращаясь к результатам опроса: на вопрос «Видите ли Вы потенциал в “вакцинной дипломатии”?» 20 из 27 участников фокус-группы ответили «Нет».

С.М.: Очевидно, что в работе религиозных и научных институтов, несмотря на то что исторически они нередко противопоставлялись друг другу в идейном плане, можно при желании найти немало сходств. Это касается как их формального (вплоть до бытовых аспектов), так и содержательного измерений. В каких аспектах теории международных отношений справедливо обнаружить подобное сходство?

Р.Р.: Говоря о ритуалах, вполне уместно провести определенные параллели между, например, рукоположением религиозных лидеров (смиха в иудаизме, хиротония в христианстве) и процедурой присуждения ученой степени научным работникам. В более общем плане историческая связь между средневековыми объединениями студентов и отчасти профессоров, с одной стороны, и монашескими орденами, с другой стороны, прослеживается на феномене голиардии. Изначально пародируя вторые, первые со временем стали организационно безо всякой иронии копировать их обычаи и традиции. Так, для непосвященного человека обряд исполнения «Гаудеамуса» мало чем отличался от церковных гимнов и песнопений. При этом, в отличие от других фарсовых орденских организаций вроде «Всешутейшего, всепьянейшего и сумасброднейшего собора» Петра I или «Арзамасского общества безвестных людей», ордена голиардов существовали достаточно долго и до сих пор сохранились в отдельных итальянских областях и университетах.

Ритуализацию современной науки более глубоко, используя философский и теологический научный аппарат, рассматривают, в частности, К. Мейясу¹, а также некоторые отечественные исследователи, например, Р.В. Светлов² и И.И. Смирнов³.

С.М.: Если подытоживать проведенную Вами работу и выделять основные феномены, позволяющие увидеть черты практического «орелигивания» ТМО, парадоксальным, на первый взгляд, образом сочетающегося с ее рационализацией, что бы Вы назвали в первую очередь?

Р.Р.: Во-первых, все более жесткую канонизацию результатов исследовательской деятельности. На деле она проявляется в необходимости публиковать итоги научных трудов исследователей-международников в изданиях и форматах, изначально в большей степени рассчитанных на «естественников». Речь идет о рецензируемых изданиях, входящих в ведущие международные базы данных *Scopus*, *Web of Science* и др. Скептическое отношение к данной практике, местами форсировано замещающей традиционные формы обнародования научных достижений в рамках гуманитарных НИР (главным образом, монографий, а не

1 Meillassoux, Quentin. *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.

2 Светлов, Р.В. Религиоведение в современной России. Взгляд из соседней аудитории // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2020. – № 5(1). – С. 7–21.

3 Смирнов, И.И. Критика метафизики и постсекулярная парадигма // Философия и культура. – 2018. – № 8. – С. 1–13.

статей в соответствующей периодике), уже неоднократно озвучивались ведущими специалистами ТМО¹. На бытовом уровне, по словам одного из участников фокус-группы, критика «скопосумании» зачастую напоминает выпады в сторону

То же можно сказать и о форматах публикации – особенно структуризации статей по типу *IMRAD*. Слепая ориентация на данный канон при подготовке научных работ фактически превращает его в своеобразный аналог символа веры, или, если угодно, мантры.

русского ЕГЭ. Думается, что, как и в случае с последним, систематизация и гармонизация форм имеет, безусловно, не только отрицательные, но и положительные стороны. Тем не менее, использование одних и тех же критериев для оценки эффективности работы «гуманитариев», «естественников» и «технарей» видится спорным моментом. Во-вторых, почитание научных авторитетов, появление своего рода культа «отцов направления». С формальной точки зрения, это до некоторой степени выступает следствием предыдущего пункта: во вводной (*Introduction*) и заключительной, содержащей обсуждение результатов (*Discussion*) частях статьи, которая построена по логике *IMRAD*, принято апеллировать к корифеям. Например, отсутствие упоминания в статье о наступательном реализме имярека Дж. Миршаймера большинство серьезных изданий, скорее всего, сочтут кощунством, если не святотатством. По мнению трех участников фокус-группы, положение некоторых упомянутых выше ведущих ученых становится близким к фигурам Отцов Церкви. Их наиболее известные тексты склонны объединяться в нечто сравнимое с патри-

стическим корпусом. Указанные же разделы вновь публикуемых статей нередко упираются в патологические изыскания, причем иногда в ущерб реальной добавочной стоимости исследования, ведь объем публикации всегда ограничен. Аналогичным образом вводные части диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук все больше напоминают синодики, то есть «поминальнички» (иногда данное слово даже используется в академическом жаргоне).

«Вставанию на плечи гигантов» современными международниками, по примеру Б. Шартрского и вслед за ним И. Ньютона, также способствует развитие наукометрических методик. В результате: как чужой, так и собственный авторитет в профессиональной среде становится в прямую зависимость от количества цитирований, рассчитанных на их основе известных индексов и т.п. Случается, что погоня за цитатами обретает форму obsessions, а высокие показатели на данном направлении не только выступают самоцелью, но и в случае их достижения вызывают у ученого состояние, сравнимое с религиозным экстазом. Об этом заявили 5 участников фокус-группы. Сюда же можно отнести и пресловутый эффект Матфея, впервые в данном контексте описанный Р. Мертоном², в соответствии с которым обильно цитируемые работы будут

1 Заседание Национального совета по наукометрии и научной периодике // МГИМО–Университет. 17 марта 2021. [Электронный ресурс]. URL: <https://mgimo.ru/about/news/main/zasedanie-natsionalnogo-soveta-po-naukometrii-i-nauchnoy-periodike/> (дата обращения: 20.09.2021).

2 Merton, Robert K. "The Matthew Effect in Science." *Science* 3810, no. 159 (January 5, 1968): 56–63.

цитироваться еще больше, в то время как мало цитируемые имеют тенденцию оставаться таковыми. При этом далеко не случайно, что название эффекта являет собою отсылку к Новому Завету.

С.М.: То есть, в конечном счете, Вы утверждаете, что ТМО на современном этапе своего развития, как и многие другие разделы научного знания, испытывает на себе влияние двух факторов – рационализации и, так сказать, «религизации»?

Р.Р.: Верно. На первый взгляд, эти движущие силы противоположны друг другу, однако при детальном рассмотрении представляются тесно переплетенными и взаимосвязанными. Такое диалектическое восприятие свидетельствует о комплексном и неоднозначном характере наблюдаемых трансформаций и определяет дискуссионный характер приведенных тезисов. Вместе с тем я не могу не надеяться, что некоторые из них могут стать отправной точкой для дальнейшей научной дискуссии.

Речь ведь идет не только и не столько о сближении богословия с наукой о дипломатии на уровне теории, сколько об интерференции соответствующих практик, концепций и подходов. Прогнозирование дальнейших метаморфоз в условиях текущей турбулентной обстановки на международной арене даже с учетом полученных результатов видится затруднительным. Перефразируя изречение античного автора: возможности науки безграничны, ученых – нет.

С.М.: Благодарю Вас за увлекательный разговор.

Р.Р.: Спасибо и Вам. Я также выражаю благодарность своему коллеге М. Орсино из университета «Луиджи Ванвители» и участникам фокус-группы, работа с которыми во многом заложила не только эмпирическую, но и концептуальную базу для нашей сегодняшней беседы.

Цитирование

Райнхардт, Р.О. Рационализация и «религизация» в современной ТМО // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 169–179.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-169-179>

For citation

Reinhardt, Roman O. "Rationalization and 'Religization' in the Modern Theory of International Relations." *Journal of International Analytics* 12, no. 4. (2021): 169–179.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-169-179>

The Ultimate Handbook of Political Geography

Okunev, Igor. Political Geography. Bruxelles: Peter Lang, 2021.

Gerard Toal, Virginia Polytechnic Institute and State University, the USA

Correspondence: toalg@vt.edu

When the modern discipline of Geography was established on the European continent and in North America, many of the new professors took up the task of writing geography textbooks for their students. Some of these works were university-level texts, but some were for secondary level students, the schoolchildren their graduates would go on to teach. The British Geographer H. J. Mackinder wrote a series of textbooks to promote geographical education throughout Great Britain. As an ardent imperialist, Mackinder hoped that his considerable efforts in geographical education would prepare British schoolchildren to be effective custodians of the British Empire. Geography, he once wrote, was necessary education for thinking imperially, “that is to say in spaces that are worldwide – and to his end, our geographical teaching should be directed.”¹ All geography was political geography, and political geography was all for the imperial state.

After advising President W. Wilson at the Paris Peace Conference after the Great War, the American geographer I. Bowman went home to the US and helped create the Council on Foreign Relations. He also wrote *The New World: Problems in Political Geography*, a regionally organized geographical description of the world in 1920.² This was supposedly free of politics, but the preface indicates I. Bowman’s mission was to educate “the men who compose the government of the United States” who needed “more than native common sense and the desire to deal fairly with others.” I. Bowman’s book supplied the necessary geographical and historical background materials that are required to make effective foreign policy. But U.S. foreign policy was ineffective in stemming the rise of fascism in Europe, and the country underwent a revolution in its geopolitical culture as it seized the opportunity afforded by World War II to drive for global power.

After World War II, political geography, tainted by association to Nazi geopolitics, largely fell out of favor in the English-speaking world. Geography became technocratic

1 Mackinder 1907.

2 Bowman 1921.

but was still attentive to the needs of the global state. When it returned, most especially in the late Cold War and thereafter, it was helped along by a series of textbooks that offered critical global accounts of the themes and concerns of political geography. P. Taylor's book *Political Geography* (first edition 1985) used world-systems theory to tie together his different themes. With his former student C. Flint, the book is now in its seventh edition.¹ The British geographer J. Painter offered a more state- and locality-centered book in 1995, now in its second edition.² More recently, S. Smith has written a textbook that captures the full range of feminist, post-colonial and critical geopolitical thinking on security, identity and the Anthropocene.³ The goal is full-spectrum critical thinking beyond service to any state. Geography textbooks have come a long way since the time of H.J. Mackinder. The linguistic world remains, however, bound by the English language.

I. Okunev's masterful new textbook *Political Geography*, published in Russian in 2019 and now published in English by P. Lang, offers a different kind of textbook.⁴ His volume is distinctive for many reasons. First, I. Okunev is a Professor at MGIMO University in Moscow, one of the world's most prominent universities. Though it is not its only function, MGIMO is where Russia's future diplomatic corps are trained, where they learn the world's languages and get exposed to the ideas that literally shape the world. Soon after the Soviet collapse, MGIMO created Russia's first-ever international dual degree program with the French Sciences Po in Paris. It was also the first to launch a full-fledged English-taught Bachelor's program in International Affairs. MGIMO is thus cosmopolitan yet also distinctively Russian. I. Okunev's textbook is based on his teaching at MGIMO. It shapes his conceptualization of the textbook, its comprehensive vision, its pedagogical goals and the examples he uses. I. Okunev's textbook is distinctive because it emerges from a context and institution that is not normally part of the conversation on political geography in the English-speaking world. This alone makes the book distinctive, unique and worth reading.

This is not a textbook with a Russian ideological agenda. Those looking for a defense of Russian foreign policy or V. Putin's worldview will not find it for this is a textbook that does not address ideology. Rather it is a remarkably comprehensive fact-centered survey of the field of political geography. The book largely steers clear of controversial issues like the status of Crimea or Russia's policy towards the Donbas. It cites imperialism and empire but treats both as largely historical through discussion of colonialism and dependent territories. Thinking political geography from Russia results in important research on state size and territory, on the composition of state territory and on the different types of borders and border regimes one finds across the world. The spatial structure of the state is a central preoccupation in the textbook. Its examples and cases are drawn largely but far from exclusively from Eurasia and the Caucasus.

Second, I. Okunev's book is distinctive in conception, design and ambition. *Political Geography* is a large book, coming in at 473 pages in English translation. It has

1 Taylor, Flint 2018.

2 Painter, Jeffrey 2009.

3 Smith 2020.

4 Okunev 2021.

12 chapters that proceed from the global level to the local. This is a textbook where the display of facts and figures, graphs and data are privileged over images, maps and theorization. For a Political Geography textbook, there are remarkably few maps. The lecture note origins of the book are evident in its design. This presents a very clearly arranged display of classificatory concepts, theories, facts and figures. Every term that might be used in discussion about international affairs and the state, from customs unions to territorial leases to enclaves and continental shelves is listed and then given a precise definition. If there is a family of concepts, these are often arranged in a table next to each other to distinguish them (e.g., *Table 4.6 Types of States Through the Lens of State Recognition*). The term “listicle” is used in English to describe web publication articles organized around the display of lists. I. Okunev’s book is a highly advanced version of this design principle, possibly with its origins in a comprehensive collection of *PowerPoint* slides, and he follows it throughout the book. But we can also see the background influence of gazetteers and world factbooks. This makes the work a handy single-source handbook for aspiring diplomats.

I suspect that some if not most students will find this very useful. They get the key concepts and ideas laid out before them with clarity. Some of the tables have great potential to stimulate debate in the classroom. The first table in the book, for example, lays out the different levels of spatial organization. I. Okunev identifies thirteen of them, considerably more than most English-language readers would expect. This is followed by an even larger table laying out the elements of spatial organization.

But this design principle and the ambition of the book to cover as much as possible means that in-depth discussion of concepts and ideas is limited. There are a few lines on a key term and then it is on to the next. More curious students will find this limited. There is little discussion, for example, on how certain of the concepts defined may have rival understandings. For example, geopolitical code is privileged whereas geopolitical culture is not discussed at all. Geopolitical field is conceptualized in the textbook differently from how it is within Anglo-American critical geopolitics (state territory versus dynamic arenas of competition, mostly regional and global).

One appealing feature of the book is that each chapter has at its end questions for discussion, a set of potential activities, and a list of suggested readings. Most instructors will find this extremely helpful, though, in reading through these questions, I found some of the questions hard to answer based on what was covered in the chapter. The question (p. 72), that asks students to imagine what the defense might have argued if K. Haushofer was brought before the Nuremberg Tribunal, is an example of this. That is a tough assignment! Another assignment, after Chapter 6 on the composition of state territory, asks students to determine whether a certain space is a Russian territory or not. Among the examples listed are Russia’s Gyumri military base and an Air France aircraft flying from Paris to Beijing in the skies over Russia. The issue is timely given the fate of the Ryanair flight transiting over Belarus in May 2021.

I. Okunev’s book does have a number of weaknesses. First, there are a number of factual errors. Critical geopolitics is not rooted in the French school of geopolitics (p. 41). H.J. Mackinder did not serve in Afghanistan and was not N. Spykman’s teacher (pp. 47–48). It is possible some errors are products of imprecise or flawed translation. The English translation is, for the most part, good but there are certain passages that are

hard to comprehend. The sentences were translated but their meaning in resultant English is not clear. There are other issues. "Territories with the mixed regime" (p. 208), for example, is a concept that reads poorly in English.

Second, some will find the bullet point design dry and tedious. Lists and tables make for dull readings next to narrative vignettes and carefully chosen examples. Perhaps a certain MGIMO imperative was at work when the book discusses Russia's diplomatic relations with foreign states. It lists those states whose ambassador does not live in Moscow and it then proceeds to list all the countries where Russian ambassadors are accredited in different places. The list of countries takes up most of a page. Other passages contain comprehensive lists of territories, some very interesting like *Table 4.7* which is a comprehensive list of Proto-States of the world, others less so. Here we get definitions of a series of concepts like limited recognition, unrecognized, insurgent, proto and quasi-states though no mention of the most common term in the English literature on such entities, *de facto* states. Some may read bias – and a blurring of the differences between Kosovo and Abkhazia or South Ossetia – in *Table 4.6* which categorizes states with recognition from an absolute majority of UN member states and recognition from at least one UN member state both as "states with limited recognition"!

Third, the book has little to say about gender, race and sexuality. I. Okunev cites S. Smith's recent book but it made no impression on his. There is no definition of feminist geopolitics or discussion of associated concepts. There is nothing on the volumetric or materialist turns in Anglo-America political geography. Some will see this as evidence of continued blindness to these issues in Russia. They may even go further and read into this a grander clash between a Western culture that is wrestling with toxic legacies of empire, slavery, racial hierarchy and white supremacy and Russian culture that is still ignoring or repressing these issues. That reading is too self-congratulatory to the West and too ignorant of the struggles over equally toxic legacies in Russia and beyond, legacies that incorporate unique histories with state terror and imprisonment. In all places, these notions are sites of struggle but too often these struggles happen within self-contained linguistic bubbles. This book steers clear of controversial topics by adopting a "just-the-facts" style. It works but it is also unsatisfying in certain respects for educators need to tackle contentious social, political and cultural issues. In this sense, the textbook does not reflect the lived reality of diverse populations living in advanced technoscientific states, including the lifeworld of MGIMO students and Russian diplomats.

The final weakness is one that counts. I. Okunev has little to nothing to say about the climate emergency. The Anthropocene is not seen. This is the defining crisis of our time, even if our politics do not yet reflect this. But with California and Siberia burning, with the great cities of North America, Europe and Russia struggling with extreme heat, flooding and smoke from wildfires, we are all caught in the grip of a geophysical and biogeographical transformation that is accelerating us into conditions that are unprecedented for human civilizations. This above all matters, and it will fill the pages of future political geography textbooks if we are able to adapt sufficiently to an earth's surface is transforming rapidly into something unknown. The political geography of the future will be a matter of life and death on territory, about habitable and uninhabitable spaces for humans. That grim reality is already upon us.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Bowman, Isaiah. *The New World: Problems in Political Geography*. New York: World Book Company, 1921.

Mackinder, Halford J. *On Thinking Imperially. Lectures on Empire*. London: M. E. Sadler, 1907.

Okunev, Igor. *Political Geography*. Bruxelles: Peter Lang, 2021.

Painter, J. and A. Jeffrey. *Political Geography*. Sage: Los Angeles, 2009.

Smith, Sara. *Political Geography: A Critical Introduction*. John Wiley, 2020.

Taylor, Peter J., and Colin Flint. *Political Geography: World-Economy, Nation-State and Locality*. Routledge: London, 2018.

Author

Gerard Toal,

Professor, Government and International Affairs (GIA),
Virginia Polytechnic Institute and State University, the USA.
Blacksburg, VA 24061.

e-mail: toalg@vt.edu

Additional information

Received: August 25, 2021. Accepted: December 6, 2021.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author

For citation

Toal, Gerard. "The Ultimate Handbook of Political Geography."
Journal of International Relations 12, no. 4 (2021): 180–184.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-180-184>

Сведения об авторе

Джерард Тоал,

Профессор кафедры государственного управления и международных отношений (GIA),
Виргинский политехнический институт, США.
Блэксбург, штат Вирджиния, 24061.

e-mail: toalg@vt.edu

Дополнительная информация

Поступила в редакцию: 25 августа 2021.

Принята к публикации: 6 декабря 2021.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии потенциального конфликта интересов

Для цитирования

Тоал, Дж. Важная книга по политической географии // Международная аналитика. – 2021. – Том 12 (4). – С. 180–184.
<https://doi.org/10.46272/2587-8476-2021-12-4-180-184>

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Представление рукописей на рассмотрение редакционной коллегией осуществляется через сайт журнала www.interanalytics.org в разделе «Отправить статью» или по электронной почте: submissions@interanalytics.org

Подача статьи осуществляется в формате двух файлов: текст статьи без указания сведений об авторе и текст с информацией об авторе. Такое разделение мотивировано правилами двойного слепого рецензирования. Во втором файле мы приветствуем указание идентификатора автора: ORCID, SPIN-код, Researcher ID, Scopus Author ID, РИНЦ Author ID.

Журнал выпускает аналитические материалы по трём направлениям: исследовательская статья, обзорная статья, рецензия.

Исследовательская статья содержит результаты самостоятельных исследований автора и несет добавочное научное знание. Обзорная статья даёт другим исследователям представление о текущем состоянии и направлении развития некоторой области знаний, теории или методов. Рецензия является критическим очерком о прочитанном научном исследовании.

Объем научной литературы, рассматриваемый автором, должен содержать как минимум 20 работ, в том числе и наиболее свежие по теме исследования. В список литературы не включаются ссылки на авторефераты, диссертации, учебники, учебные пособия, ГОСТы, распоряжения.

К публикации принимаются статьи объемом от 35 000 до 45 000 знаков с пробелами без метаданных. Материалы для рецензий принимаются в виде краткой (до 25 000 знаков с пробелами) аналитической рецензии на недавно вышедшую книгу по тематике журнала. Работа должна быть оригинальной. Неоригинальные материалы не принимаются к рассмотрению.

Аннотация объемом 250–300 слов должна содержать характеристику темы исследования и основные выводы. Аннотация должна быть представлена на русском и английском языках. После аннотации следуют ключевые слова (до 7 слов) также на двух языках.

При оформлении списка литературы, полные требования по которому указаны на сайте журнала www.interanalytics.org в разделе «Правила для авторов», не забудьте указать имеющийся DOI всех цитируемых работ. Указание DOI осуществляется путем добавления рабочей гиперссылки в конце библиографического описания работы. Проверить наличие DOI можно на сайте www.crossref.org, в разделе Simple Text Query.

За разрешением на перепечатку или перевод опубликованных в нашем журнале материалов обращаться в Редакцию.

Содержание статей не обязательно отражает точку зрения Учредителя и Редакции.

Адрес редакции:

Проспект Вернадского, 76Б, Москва, 119454.

Оформить подписку на журнал

«Международная аналитика» можно:

в почтовом отделении по каталогу «Пресса России» подписной индекс 38777; по интернет-каталогу ООО «Агентство «Книга-Сервис», а также по каталогам стран СНГ www.akc.ru

Международная аналитика. – 2021. – 12(4). – С. 1-184.

Подписано к печати: 14.12.21.

Формат: 108х70/16. Печать офсетная. Цена свободная.

Уч.-изд. л. 11,5. Тираж 200 экземпляров. Заказ

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии и множительной техники МГИМО МИД России.

119454, Москва, просп. Вернадского, 76.