
РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВО

Российское государство в конфессиональной сфере, или национальные особенности секуляризма

В.С. МАЛАХОВ*, Д.Э. ЛЕТНЯКОВ**

***Владимир Сергеевич Малахов** – доктор политических наук, директор Центра теоретической и прикладной политологии, Институт общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС). Адрес: 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1. E-mail: vmalachov@yandex.ru

****Денис Эдуардович Летняков** – кандидат политических наук, научный сотрудник Центра теоретической и прикладной политологии, Институт общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС). Адрес: 119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 1. E-mail: letnyakov@mail.ru

Цитирование: Малахов В.С., Летняков Д.Э. (2019) Российское государство в конфессиональной сфере, или национальные особенности секуляризма // Мир России. Т. 28. № 4. С. 49–67. DOI: 10.17323/1811-038X-2019-28-4-49-67

Сравнивая формат государственно-конфессиональных отношений в современной России с устройством аналогичных отношений в западноевропейских странах, авторы демонстрируют, что российский случай во многих случаях специфичен, но не является исключительным: Россия – такое же светское государство, как и другие. Что касается мнения ряда исследователей, согласно которому в России в последние годы происходит десекуляризация государства, то, на взгляд авторов, подобная точка зрения возникает из-за чрезмерного внимания к символической политике российских властей. Если же оставить за скобками риторические жесты и политические инсценировки, можно заключить, что на институциональном уровне существенных изменений не произошло. В сегодняшней России наблюдается не сращивание государства с религиозными организациями (в частности, с РПЦ), а использование государством религиозных институтов для дополнительной легитимации власти и усиления контроля над населением, при этом религиозные институты не выступают как автономные игроки и тем более как политический субъект. Стратегию Кремля в сфере государственно-конфессиональных отношений авторы характеризуют как управляемый плюрализм. Государство привилегировано ряд конфессий и соответствующих религиозных организаций, рассчитывая на их лояльность. В то же время организации, не попавшие в число избранных, подвергаются дискриминации, а иногда и репрессиям.

Ключевые слова: секуляризм, секуляризация, религия, Россия, государственно-конфессиональные отношения, клерикализация

Почти все современные государства являются секулярными¹, при этом каждое секулярно по-своему. Ответы на вопрос, что означает для государства быть светским, сильно варьируются. Во Франции невозможно себе представить заседание кабинета министров, которое открывается молитвой, что было вполне нормальным для США в начале 2000-х гг. В тех же США немыслимо, чтобы федеральные власти финансировали ту или иную конфессию, тогда как в Дании священнослужители Датской народной церкви получают жалованье, поскольку эта церковь имеет статус государственной. В Ирландии Конституция запрещает государственную поддержку какой-либо конфессии, однако католическая церковь имеет столь большое политическое влияние, что до недавнего времени успешно блокировала принятие либерального законодательства об абортах. В ФРГ отделение государства от церкви закреплено законодательно, но вместе с тем в Конституции декларируется, что государство сотрудничает с церковью в таких сферах, как образование и социальная поддержка. С немецких граждан государство взимает налог в пользу церкви, что представляется рутинной повседневности, скажем, в Австрии и Италии, однако подобное налогообложение эксплицитно запрещено законом во Франции и США.

Основная цель статьи заключается в определении места России на международной арене с точки зрения системы государственно-конфессиональных отношений. Главный вопрос: в чем специфика российского секуляризма (или, если угодно, российской модели секуляризма) по сравнению с другими, прежде всего европейскими странами?

Как известно, в советский период Россия выпала из европейского контекста, и на протяжении жизни нескольких поколений государство навязывало гражданам идеологию атеизма, что повлекло за собой масштабную маргинализацию религиозных институтов. Но что произошло после крушения советского режима, когда принцип свободы совести был восстановлен? Разброс мнений, высказанных на этот счет, огромен. Одни исследователи полагают, что после 1991 г. Россия встроилась в международный контекст, став одним из секулярных государств наряду с другими [Узланер 2013]. Другие утверждают, что постсоветские власти в определенный период времени взяли курс на десекуляризацию – клерикализацию – государства и общества [Кржевов 2012; Шнирельман (1) 2017]. О тенденции к десекуляризации государства (по причине его сращивания с Русской православной церковью) существует и обширная англоязычная литература [Клох 2003; Simons 2009; Fagan 2003; Lisovskaya, Karpov 2010]. Наконец, некоторые авторы считают, что государство в России никогда (за исключением короткого периода конца 1980-х гг. – начала 1990-х гг.) не было по-настоящему светским, но не потому, что слишком тесно сближалось с церковью, а потому, что не допускало автономии религиозных организаций, в том числе РПЦ [Лункин 2018].

¹ Это в полной мере справедливо и по отношению к большинству исламских государств. В странах исламского культурного ареала, за исключением нескольких теократических режимов (таких как Иран и Саудовская Аравия), государственные институты отделены от религиозных.

В первом разделе статьи после краткого прояснения основных понятий мы опишем существующие модели секуляризма и попытаемся определить место России в ряду других секулярных государств. Далее мы проанализируем тезис о десекуляризации российского государства, перенося внимание с символической политики на институциональные аспекты. В заключительном разделе речь пойдет о такой характеристике устройства государственно-конфессиональных отношений в Российской Федерации, как управляемый плюрализм. В этом контексте мы обращаемся к неправославным регионам РФ как к объектам управления.

Прояснение понятий

Начнем с концептуального различия между понятиями «секуляризм» и «секуляризация». Секуляризм – это *политико-правовой принцип*, заключающийся в принципиальной дистанции государства по отношению к религии на уровне его целей и институтов [Bhargava 2011], что в свою очередь основывается на более широкой идее нейтральности государства применительно к любым мировоззренческим доктринам [Тейлор, Маклюр 2013], а секуляризация – это *социальный процесс*, который состоит в уменьшении значимости религии в жизни общества в целом и в жизни отдельных граждан в частности [Кукарцева, Колосова 2014].

Неверно полагать, будто секуляризм тождественен самоустранению государства от религии и всего того, что с ней связано. Иными словами, светское государство не является государством, которое выводит религию из публичной сферы в приватную, но определяет место религии в социуме – ее «видимость» в обществе, доступ священнослужителей к системе образования и институтам социальной защиты. Даже в случае Франции, где принцип отделения государства от церкви (лаицизм) принял особенно жесткую форму, нельзя говорить о полной приватизации религии: здесь присутствие католицизма в общественной жизни носит неочевидный характер (в виде праздников, символов и благотворительных организаций), но оно явно каждому, кто социализировался вне данной религиозной традиции [Киллиан 2005].

Секуляризм – принцип деятельности государства – не следует смешивать с секуляризацией – процессом трансформации общества, в результате которого религия и религиозные институты перестают играть ту роль, которую они играли в до-модерную эпоху. Если в средние века христианская религия пронизывала жизнь человека, а христианская церковь была одним из ключевых политических игроков, то приблизительно со второй половины XVIII в. ситуация кардинально изменилась. Это наблюдение легло в основу тезиса, согласно которому модернизация сопровождается секуляризацией. Эта концепция долгое время разделялась большинством социологов, пока группа ученых не поставила ее под сомнение². Во-первых, упадок личностной религиозности переживают далеко не все общества, проходящие через модернизацию: он наблюдается в Европе и отчасти в Северной Америке, но не очевиден в других частях света. Во-вторых, религия не исчезла из общественной жизни даже в тех странах, где большинство граждан не являются религиозны-

² Пионером выступил Питер Бергер, см.: [Berger 1999; Berger 2008].

ми: здесь влияние религии на поведение людей уменьшилось, но оно отнюдь не ничтожно. В-третьих, нельзя не принимать во внимание такие процессы в современных обществах, как рост сторонников новых религиозных движений, подъем фундаменталистских идеологий, связанных с той или иной конфессией (от ислама до иудаизма и индуизма). В-четвертых, в публичном пространстве современных государств (в том числе западных) весьма активно обсуждаются вопросы, связанные с религией. Перечисленные аргументы легли в основу теорий постсекуляризма и постсекулярного общества [Habermas 2008; Wilson 2012; Кырлежев 2011].

Однако релятивизация теории секуляризации не означает, что на ее место приходит концепция, утверждающая прямо противоположное. Как отмечает авторитетный религиовед Х. Казанова, при всех разговорах о постсекуляризме «процесс секуляризации во многих европейских обществах, возможно, достиг точки невозврата» [Казанова 2018, с. 167]. Сам П. Бергер уточнял, что последствием модернизации является не столько исчезновение религиозной составляющей из сознания людей, сколько возрастающая плюрализация: возникает ситуация, при которой внутри одного и того же общества сосуществуют различные верования, ценности и мировоззрения (как религиозные, так и светские) [Berger 2008]. По удачной формулировке российского исследователя Д. Узланера, «пост-секулярное не означает анти-секулярного, мы не имеем отказа от секуляризма, скорее, это какие-то новые гибридные формы социальности, в которых секулярные моменты сочетаются с возрастанием роли религии в современном мире» [Узланер 2013].

В контексте нашего исследования важно отметить следующие три момента. Во-первых, постсекулярная ситуация не затрагивает институциональные основы сложившегося в современном мире секулярного порядка, в рамках которого государство отделено от церкви [Штекль 2010, с. 9], и принцип секуляризма остается действенным в подавляющем большинстве стран, а немногочисленные теократические режимы (такие как Иран после исламской революции 1979 г. или Саудовская Аравия) представляют собой исключения, подтверждающие правило. Во-вторых, не существует корреляции между степенью секуляризованности общества и формой секуляризма, которой придерживается государство. Так, в Соединенных Штатах общество значительно менее секуляризовано, чем в Европе, тогда как государство, напротив, более секулярно (оно строже проводит принцип отделения государства от религии, чем большинство европейских стран, за исключением Франции [Berger, Davie, Focas 2008]). В-третьих, единой модели секуляризма не существует.

Множественность секуляризов

В современной социальной науке собран солидный пласт литературы, в котором предлагаются различные подходы к осмыслению феномена секуляризации вообще и организации государственно-конфессиональных отношений в условиях секуляризма в частности [Taylor 2007; Davie, Heelas, Woodhead 2003; Berger 1999; Hutchison 2003; Foret 2015]. В силу известных особенностей истории России (мы имеем в виду прежде всего советский режим с присущим ему государственным атеизмом) нашу страну непросто уместить в эпистемологическую рамку,

сформировавшуюся в западном контексте. Суть секуляризации в том виде, как она протекала на Западе, схвачена известной ницшевской формулой. Однако ситуация «смерти Бога» принципиально отлична от ситуации, в которой его существование вообще не допускалось: трудно сравнивать общество, которое постепенно отдалялось от церкви (секуляризировалось) с обществом, которое сделалось религиозно индифферентным в срок, не превышающий жизни одного-двух поколений.

И все же будет полезным попытаться приложить к российскому случаю те типологии секуляризма и секулярности, которые сложились в англоязычной исследовательской литературе. За основу была взята типология, предложенная в конце 1970-х гг. британским социологом Д. Мартином [*Martin 1978*] и ставшая за истекшие десятилетия хрестоматийной. В качестве характеристик, позволяющих относить конкретные страны к той или иной модели секулярности, выделяются следующие³ (таблица 1):

- 1) высокая/низкая степень религиозного плюрализма;
- 2) высокая/низкая степень антиклерикализма;
- 3) высокая/низкая степень посещаемости богослужений;
- 4) светская/полусветская система образования (присутствие религии в образовательных программах государственных школ);
- 5) характер связи государства с церковью;
- 6) существование религиозных политических партий.

Таблица 1. Модели секулярности по Д. Мартину

| Модели | США | Великобритания | Скандинавия | Германия | Франция |
|---------------------------------|-----------------------|--------------------|---------------------------|------------------|--------------------|
| Степень религиозного плюрализма | очень высокая | средняя | низкая | низкая | очень низкая |
| Степень антиклерикализма | низкая | низкая | низкая/средняя | низкая | высокая |
| Посещаемость богослужений | высокая | низкая | очень низкая | средняя | очень низкая |
| Система школьного образования | светская ⁴ | полусветская | светская | полусветская | светская |
| Связь государства с церковью | прервана | удерживается | удерживается | удерживается | прервана |
| Религиозные политические партии | нет | да, незначительные | да, крайне незначительные | да, значительные | да, незначительные |

³ Сразу оговоримся, что в данном случае речь идет о компиляции на основе исследования Т. Мартина, а не о реконструкции.

⁴ С той поправкой, что в ряде южных штатов в школьных программах по биологии вместо теории эволюции преподается креационизм; власти таких штатов отказываются от федеральной субсидии на развитие образования (порядка 50 млн долл. в год) – лишая тем самым центральные власти рычага воздействия на свою образовательную политику.

Три из шести параметров данной типологии не позволяют адекватно описать российский случай (связь государства с церковью, степень антиклерикализма, наличие религиозных партий). Россия не укладывается ни в один из двух типов связи государства и церкви, предполагаемых типологией Т. Мартина. Эта связь в России была прервана после 1917 г., причем более радикальным образом, чем, скажем, во Франции в 1905 г.⁵, однако после 1991 г. ситуация кардинально изменилась. На риторическом уровне ее можно представлять в качестве восстановления прежней связи (что часто и делается), тем не менее очевидно, что речь идет о конструировании нового типа государственно-религиозных отношений. Современная РПЦ существует в условиях принципиально иного законодательства, чем то, которое регулировало ее деятельность при царском режиме: она более не является государственной церковью, равно как православие – государственной религией.

Непросто описать российский случай и в таких терминах, как «уровень антиклерикализма». В начале 1990-х гг. для антиклерикализма оснований не существовало: в этот период церковь ассоциировалась с историей гонений на инакомыслие и жертвенностью во имя идеи, а потому воспринималась как составная часть противостояния репрессивной машине государства, но со временем психологический климат в стране переменялся. Из жертвы РПЦ превратилась в могущественную организацию, прочно встроенную во властную вертикаль и, что не менее важно, комфортно существующую в сложившейся системе экономического неравенства. Богатство церкви в целом и церковных иерархов (а также отдельных священников-мажоров, разъезжающих на дорогих иномарках)⁶ в частности, которое явно входит в противоречие с базовыми евангельскими заповедями, совершенно не смущает высший клир, однако тревожит общество. Принцип «солидный Господь – для солидных господ» вызывает у широкой публики в лучшем случае иронию.

Усилению диссонанса между общественным умонастроением и поведением РПЦ способствовало также проникновение церкви в сферу образования. И если 10–15 лет назад протесты под лозунгами антиклерикализма оставались уделом творческой интеллигенции и правозащитников⁷, то в настоящее время мы все чаще становимся свидетелями социально значимого противостояния между сторонниками и противниками дальнейшего продвижения церкви в публичную сферу. Причинами роста антиклерикальных настроений стали, главным образом, две тенденции второй половины 2010-х гг. – передача в собственность РПЦ дорогостоящих объектов недвижимости (на основании закона о реституции, принятого в середине президентской каденции Д.А. Медведева) и массовое строительство новых храмов, инициированное региональными властями⁸, причем обе периодически наталкиваются на активное неприятие. Первая – потому что в зданиях, подлежащих возвращению в церковную собственность, как правило, располагаются музеи

⁵ Мы имеем в виду Закон о разделении церквей и государства. Сформулированный в законе принцип *laïcité* предусматривал значительно более жесткое разделение между государственными и религиозными институтами, чем в других европейских странах.

⁶ При этом не столь значимо, что большинство рядовых священников (обычно многодетных) относятся скорее к нуждающейся когорте населения.

⁷ Мы имеем в виду открытое письмо Президенту России «Политика РПЦ МП: консолидация или развал страны», подписанное десятью академиками РАН в июле 2007 г. (известное как «Письмо десяти» или «Письмо академиков»).

⁸ Например, программа мэрии Москвы «200 храмов».

(а иногда научно-исследовательские институты). Вторая – потому что строительство обычно происходит на территории рекреационных зон (скверов и парков). В числе наиболее громких протестов такого рода – протесты против передачи РПЦ Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге, против строительства храмового комплекса в парке «Торфянка» в Москве и в сквере возле драмтеатра в центре Екатеринбурга. В каждом из этих случаев прослеживается противостояние активистов противоположных мировоззренческих ориентаций. Впрочем, среди граждан, объективно выступающих против расширения присутствия РПЦ в публичном пространстве, не все мотивированы идеологически⁹: они вливаются в протест скорее по бытовым соображениям (для сохранения зон отдыха), а не потому, что разделяют повестку антиклерикализма. Наконец, в России нет религиозных политических партий, но не потому, что они не сумели заявить о себе в качестве агентов политических поля¹⁰, а потому, что с 2001 г. запрещены законом.

Однако по остальным трем параметрам российский случай вполне укладывается в выше приведенную классификацию. По степени посещаемости богослужений мы попадаем в графу «низкая» или «очень низкая». С точки зрения уровня религиозного плюрализма Россию можно отнести к странам со средним уровнем конфессионального многообразия, которое в России не столь велико, как в США, но значительно шире, чем в большинстве стран Европы. В плане устройства системы школьного обучения Россию до недавнего времени однозначно можно было причислить к странам со светской системой образования. Вопросы о том, не переместилась ли она в разряд полусветских после вступления в силу нового закона «Об образовании», мы коснемся в следующем параграфе.

Российская модель?

Согласно выводам некоторых авторов, в современной России идет процесс десекуляризации государства и общества, обусловленный сращиванием власти с Русской православной церковью [Кржегов 2012; Шнирельман (1) 2017; Кнох 2003; Simons 2009; Fagan 2003; Lisovskaya, Karpov 2010]. Однако мы полагаем, что прежде чем сделать такое утверждение, имеет смысл проанализировать, что происходит не столько на уровне символической политики¹¹, сколько на уровне институтов. Ниже мы проанализируем состояние дел как в политических (органах законодательной и исполнительной власти), так и в социальных институтах

⁹ Равным образом действия их противников могут быть основаны отнюдь не религиозной лояльности (например, в случае с «гражданскими активистами», участвовавшими в разгоне протестующих в сквере у драмтеатра в Екатеринбурге, речь шла о нанятых профессиональных спортсменах).

¹⁰ Такие попытки предпринимались в конце 1980-х и начале 1990-х гг. В 1989 г. был образован Христианско-демократический союз России А. Огородникова, а годом позже – Российское христианско-демократическое движение В. Аксючица, которое в Верховном Совете РСФСР было представлено лишь несколькими депутатами. В первое постсоветское десятилетие существовали и исламские политические организации: в 1995 г. были созданы общественное движение «Нур» и Союз мусульман России. «Нур» принимал участие в выборах в Государственную Думу 1995 г., набрав 0,58% голосов. На думских выборах 1999 г. мусульманское общественно-политическое движение «Рефах» шло в списке «Единства» и смогло получить 9 парламентских мандатов.

¹¹ О концепте «символическая политика», т.е. о деятельности по «производству смыслов», см.: [Малинова 2010; Осипов 2012].

(школе, армии, больнице, тюрьме)¹². Первый и главный вопрос, позволяющий оценить, является ли то или иное государство секулярным, это вопрос, имеет ли место институционализированное участие религиозных деятелей в процессе принятия политических решений и входят ли представители религиозных организаций в органы исполнительной и законодательной власти?

Органы власти

На уровне исполнительной власти религиозной тематикой занимается Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, на уровне законодательной – Комитет Государственной Думы по развитию гражданского общества, вопросам религиозных и общественных организаций, и ни в тот, ни в другой орган представители РПЦ не входят. Но поскольку существует презумпция значимости религиозного фактора в общественной жизни, присутствие представителей духовенства рядом с органами власти рассматривается властями как желательное, что становится причиной привлечение религиозных деятелей к работе в разного рода консультативных структурах – от Общественной палаты до общественных советов при тех или иных ведомствах.

На первой позиции этой негласной иерархии находится Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ. Примечательно, что в этот Совет входят не только представители четырех «традиционных» религий, но и делегаты от протестантских объединений (лютеран, адвентистов, пятидесятников), а также от католиков. Тем самым государство демонстрирует степень многоконфессиональности населения, находящегося под его юрисдикцией. Другие институции подобного рода (Общественные советы при ФСИН, при Министерстве обороны, при МВД, в Минюсте и т.д.) уже не столь плюралистичны: членство в них зарезервировано только для лидеров «традиционных» религий. Стоит отметить, что упомянутые структуры не наделены властными функциями, и большинство рядовых граждан, даже если что-то слышали об их существовании, воспринимают их как обыкновенную символику.

Школа

Начиная с 2012 г. в российских школах появился новый предмет «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), что вызвало опасения гражданских активистов за судьбу принципа светскости образования, однако само по себе введение в 4-м классе ОРКСЭ не противоречит этому принципу. Во-первых, его преподавание поручено исключительно светским учителям. Во-вторых, в рамках ОРКСЭ, включающих в себя шесть модулей – «Основы православной культуры»,

¹² В последние годы вопрос о доступе представителей конфессий (прежде всего православия) к российским публичным институтам стал предметом достаточно активных дискуссий в научной литературе, см.: [Lisovskaya, Karпов 2010; Шнирельман (2) 2017; Ильин 2012; Калязин 2010].

«Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы светской этики» и «Основы мировых религиозных культур», родители вправе выбрать один¹³. Кстати сказать, по итогам 2017/2018 учебного года 57% российских школьников изучали именно два последних модуля. В-третьих, даже те модули, которые связаны с изучением отдельных религий, все же имеют не катехизаторскую, а культурологическую направленность, иначе говоря, это не уроки религии, а уроки о религии. Таким образом, даже после поправок к закону «Об образовании», вступивших в силу в 2012 г., российская система образования определенно выступает как светская.

Армия

С 2009 г. в российской армии появляется институт военных священников (ранее представители церкви могли работать в армии лишь на общественных началах). Против закона выступали представители всех неправославных конфессий, поскольку опасались, что РПЦ монополизует институт капелланов. Перекос в сторону православия действительно существует: в 2014 г. из 132 армейских священнослужителей 129 представляли православие, 2 – ислам и 1 – буддизм¹⁴. Однако, как видно из этих цифр, проникновение церкви в армию не приобрело скольконибудь значимых масштабов: для сравнения, в американских вооруженных силах, чья численность примерно в полтора раза больше российских, сегодня служат около 5 тыс. капелланов¹⁵.

Пенитенциарное учреждение

Сегодня во всех 85 территориальных структурах ФСИН существует Управление по организации работы с верующими. В 2015 г. по инициативе Минюста в законодательство были внесены поправки, гарантирующие право заключенных на неограниченное число личных встреч со священнослужителями. Тогда же во всех территориальных управлениях ФСИН появилась должность помощника начальника управления по работе с верующими, который должен курировать тюремные храмы и деятельность священнослужителей всех конфессий в местах лишения

¹³ Правда, на практике далеко не везде ученики и их родители имеют реальную возможность выбора. Так, в Чечне и Ингушетии практически 100% школьников изучают «Основы исламской культуры». В то же время есть субъекты федерации, где региональные власти проводят целенаправленную политику по внедрению «Основ православной культуры», например, в Белгородской области этот модуль изучает 85% школьников, но есть и обратные примеры, когда региональные власти принимают негласное решение о том, что преподаваться будут исключительно светские модули (такова ситуация, например, в Татарстане и Башкортостане).

¹⁴ Военные священники в боевых порядках (2015) // Военное обозрение. 10 апреля 2015 // <https://topwar.ru/72703-voennye-svyaschenniki-v-boevyh-poryadkah.html>

¹⁵ Мгимов Ю., Климов С. (2015) Порядок комплектования, подготовки и прохождения службы военных священников США // [Pentagonus.ru](http://pentagonus.ru) // http://pentagonus.ru/publ/porjadok_komplektovaniya_podgotovki_i_prokhozhenija_sluzhby_voennykh_svjashchennikov_ssha_2015/19-1-0-2634

свободы в своем регионе. В конкретных исправительных учреждениях священнослужители работают на основании соглашений о сотрудничестве, подписанных ФСИН со всеми «традиционными» конфессиями, а также с Российским Союзом Евангельских христиан-баптистов (sic!).

Интересно, что практически во всех регионах должность помощника начальника управления по работе с верующими занимают представители РПЦ. Исключение составляют лишь некоторые исламские республики (Башкирия, Татарстан, Дагестан, Чечня), где аналогичную должность занимает светское лицо.

Больница

Важным для взаимоотношений между представителями конфессий и учреждениями здравоохранения стал 2011 г., когда появилось официальное письмо главы Минздравсоцразвития Т.А. Голиковой на имя председателя Отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ с разъяснениями о том, что недопуск священнослужителей к пациенту, в том числе в реанимацию, «противоречит не только нормам закона, но и нормам морали»¹⁶. Это письмо облегчило работу религиозных организаций в российских больницах, и сегодня больничные храмы или, например, мусульманские моленные комнаты на Северном Кавказе или в Поволжье, – явление довольно распространенное.

Подводя итог этой главе, выделим два важных момента. Во-первых, на законодательном уровне государство достаточно четко регламентирует допуск религиозных организаций к публичным институтам, который возможен только в случае признания принципов светскости государства и свободы совести¹⁷. Во-вторых, различные конфессии в России имеют неравный доступ к публичным институтам: в привилегированном положении находятся «традиционные» религии, а среди них неформальное место «первого среди равных» принадлежит православию. И здесь мы переходим к той особенности российского секуляризма, которую можно обозначить как управляемый плюрализм [Glanzer 2009]¹⁸. Его суть заключается в том, что вместо «рынка религий», на котором различные конфессии и верования свободно конкурируют друг с другом, имеет место ситуация, при которой государство решает, какие именно религии будут признаны «респектабельными», кто из них получит определенные преференции и в каком объеме, а кто, напротив, будет маргинализован. Таким образом, при внешней плюралистичности религиозной сферы и официальном дискурсе о российской многоконфессиональности

¹⁶ http://old.diaconia.ru/news_docs/re1076.pdf

¹⁷ Хотя, конечно, в очередной раз приходится делать оговорку, что на практике в этом правиле можно найти и исключения. Так, в 2012 г. появилась новость о привлечении мусульманского духовенства в качестве завучей по воспитательной работе в школы Чечни. Тем не менее, о наличии целенаправленной и скоординированной политики по «десекуляризации школы», «клерикализации армии» говорить не приходится.

¹⁸ Иногда этот термин употребляется и для характеристики российского политического режима в целом, см.: [Балзер 2004].

и об уникальном опыте «межрелигиозного диалога» состав полноценных участников этого диалога сформирован в первую очередь правящей бюрократией, само же религиозное поле предстает как управляемое «сверху» через систему поддержек и ограничений.

Управляемый плюрализм

Принятый в 1997 г. закон «О свободе совести» закрепил за четыремя религиями статус «традиционных» и специально выделил среди них православие (в аналогичном законе 1990 г. это разделение отсутствовало). В преамбуле закон подчеркивал «особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры», тогда как о других религиях было сказано, что они составляют «неотъемлемую часть исторического наследия народов России»¹⁹. Разделение религий на традиционные и нетрадиционные имело далеко идущие последствия: для первых оно стало основанием их поддержки со стороны государства, для вторых – инструментом их маргинализации, а иногда и применения открытых репрессий. Достаточно вспомнить о правовых проблемах, которые регулярно возникали у баптистов, кришнаитов, иеговистов, сайентологов и т.д.²⁰.

Привилегирование нескольких конфессий в качестве «традиционных» способствовало закреплению практики тесного взаимодействия государства с их духовенством²¹ (хотя сама эта практика в значительной мере сформировалась еще в годы советской власти). Сложившаяся конструкция весьма удобна для государства, поскольку оно обретает возможность выступать в качестве патрона избранных конфессий, рассчитывая на лояльность их духовенства. Такие расчеты почти всегда оправдываются: официальное духовенство благодаря наличию прямых контактов с властями (федеральными и региональными) получает доступ к важным ресурсам – от материальных до символических, а потому отличается сервильностью²². Достаточно напомнить об обращениях к своей пастве накануне президентских

¹⁹ Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 N 125-ФЗ (последняя редакция) // Consultant.ru. 26 сентября 1997 // http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/

²⁰ Логичным шагом в этой связи стал законодательный запрет в 2017 г. российского отделения «Свидетелей Иеговы».

²¹ Основные мусульманские зонтичные структуры, с которыми взаимодействуют власти, – Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ), Совет муфтиев России (СМР), Координационный центр мусульман Северного Кавказа, а также ДУМ Республики Татарстан; у иудеев – Федерация еврейских общин России (ФЕОР) и Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР); у буддистов – Буддийская традиционная Сангха России (БТСР).

²² Существует мнение, что при анализе РПЦ как социального актора неправильно концентрироваться на уровне церковного руководства, поскольку помимо представленных в публичном пространстве иерархов, демонстрирующих «симфонию» церкви и государства, существует также малозаметная для исследовательского мейнстрима церковная активность, реализуемая на уровне отдельных приходов. Она включает в себя благотворительность, социальную поддержку нуждающихся, образовательную, культурную и другую работу. Осуществляя ее, церковь интенсивно контактирует со светским окружением (от органов власти до НКО и волонтеров), причем контакты приходов с государством на этом уровне гораздо чаще носят характер конфликта, а не «симфонии» [Zabaev, Mikhaylova, Oreshina 2018]. Вероятно, данная исследовательская оптика позволяет сформировать более нюансированное видение ситуации, однако предмет нашего исследования предполагает фокусировку на взаимодействии государства с высшей церковной бюрократией.

выборов 2012 г. главы Совета муфтиев России Р.И. Гайнутдина и патриарха Кирилла²³. Имеет смысл привести в качестве примера и публичные заявления главы ФЕОР Берла Лазара во время кампании против В.А. Гусинского, закончившейся передачей НТВ структурам «Газпрома». Тогда главный раввин рассказывал корреспондентам западных медиа о том, как благоприятна в России ситуация с точки зрения проявлений антисемитизма: государственный антисемитизм исчез вовсе, а бытовой стремительно снижается [Викторова 2005]. Что касается российских буддистов, то БТССР демонстрирует свою лояльность тем, что занимает сдержанную позицию по такому болезненному для приверженцев этой религии вопросу, как многолетняя невыдача визы в Россию Далай-ламе (последний не может въехать в нашу страну с 2004 г. из-за нежелания Кремля портить отношения с Китаем).

Помимо привилегирования в доступе к ресурсам, есть и другое обстоятельство, побуждающее лидеров официально признанных конфессий поддерживать предложенный формат взаимодействия: он позволяет им эффективно бороться с «конкурентами». В рамках управляемого плюрализма все формы религиозной активности, которые выходят за пределы официальных структур, в лучшем случае вытесняются на периферию, в худшем – криминализируются, что особенно очевидно в ситуации с исламом. Мы имеем в виду политику запретов и репрессий в отношении любых форм низовой активности российских мусульман, равно как и наклеивание на все неформальные исламские организации ярлыка «ваххабизм» [Пономарев 2005]. Но официальное мусульманское духовенство не единственный бенефициар данной модели государственно-церковного партнерства. Глава ФЕОР Берл Лазар, выступая в 2004 г. против строительства кришнаитского храма в столице, называл кришнаитов «сектой» и требовал, чтобы они «не занимались миссионерской деятельностью среди представителей традиционных религий» [Викторова 2005, с. 221–222]. С этой позицией рифмуется заявление Главы БТССР Хамбо-ламы Аюшеева о том, что «под видом буддийских организаций в нашу страну проникают новоявленные секты западного происхождения, которые искажают саму суть буддийского вероучения», а потому законодательство должно специально защищать традиционные религиозные организации российских буддистов [Варнавский 2011, с. 207].

Наконец, стоит обратить внимание на еще одну важную особенность описываемой модели, обусловленную спецификой российского политического воображаемого. В публичной риторике общество предстает не как совокупность граждан, а как конгломерат этноконфессиональных групп с жесткой религиозной аффилиацией. Молчаливо предполагается, что русские исповедуют православие, что в Татарстане, Башкортостане и на Северном Кавказе проживает большинство этнических мусульман, а еще три субъекта федерации – Калмыкия, Бурятия, Тыва – населены этническими буддистами. Е. Лисовская предлагает называть такую конструкцию этнодоксией (*ethnodoxy*), поскольку она основана на презумпции связи религии с этничностью [Lisovskaya 2016]. Она считает, что эта система была сознательно инициирована РПЦ и представителями других «традиционных» религий после распада СССР, поскольку количество паствы в тот период было малочислен-

²³ Стенограмма встречи председателя Правительства РФ В.В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России (2012) // Официальный сайт Московского Патриархата. 8 февраля 2012 // <http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html>

но, а религиозные деятели стремились повысить свой социальный статус в новых исторических условиях. Очевидно, что именно этнодоксия позволяет представителям РПЦ делать заявления о том, что православные составляют до 80% населения России, и претендовать тем самым на статус церкви, кормящей большинство россиян. Удобна такая категоризация населения и государству, поскольку, как предполагается, дает возможность управлять лояльностью граждан.

В результате культурно-символическое пространство страны оказалось разделенным на негласные зоны влияния. Этот момент часто упускается из виду сторонниками тезиса о клерикализации России, происходящей в результате «сращивания» государства с РПЦ. В пользу этого тезиса, казалось бы, говорит многое – от практики раздачи объектов недвижимости (по закону о реституции, вступившему в силу в 2010 г.) до риторики первых лиц, периодически подчеркивающих, что «православие и Россия неразделимы»²⁴. Очевидно, однако, что и эта практика, и эта риторика ограничены определенным географическим ареалом, и на территориях за пределами компактного проживания этнических русских действуют другие правила. Если в Ставрополье и Мордовии местные власти запрещают хиджабы в школах, апеллируя к светскому характеру российского образования, то в мусульманских регионах это табу не существует. И если, например, в Татарстане и Башкирии оно не действует де факто, то в Чечне наблюдается прямо противоположная практика: здесь ношение женщинами хиджаба является обязательным. Если в Москве с ее многочисленным мусульманским населением функционируют лишь четыре крупные мечети и вопрос о строительстве новой всякий раз вызывает неприятие властей²⁵, то в Казани открыты уже 75 мечетей и продолжают строиться новые.

Следует отметить, что местные элиты активно используют религию в конструировании региональной идентичности. Так, в Туве в 2011 г. было начато строительство крупнейшей в России статуи Будды, и глава региона Шолбан Кара-оол пожертвовал на стацию 1 млн руб. из собственных сбережений, а также подключил к этому проекту представителей бизнеса, настоятельно рекомендуя предпринимателям «оказать посильную помощь»²⁶. В Калмыкии руководство республики (особенно при К.Н. Илюмжинове) прилагало значительные усилия для того, чтобы Объединение буддистов Калмыкии не уступало по своему влиянию БТСР с целью смещения главы БТСР Д.Б. Аюшеева с неформальной позиции лидера всех российских буддистов²⁷. Нынешний глава Калмыкии Б.С. Хасиков публично участвует в праздновании важнейших буддийских праздников, а День трех великих деяний Будды несколько лет назад стал выходным днем. Сходным образом разворачивается символическое самопозиционирование региональных властей и в Татарстане. Нынешний глава республики Р.Н. Минниханов и мэр Казани И.Р. Метшин каждую пятницу посещают мечеть; Татарстан стал первым российским регионом, где внедряется система исламского банкинга; в Казани есть мусульманская клиника, в которой пациентов-мужчин осматривают врачи мужского пола, а женщин – женского;

²⁴ Путин: Россия и православие неразделимы (2016) // Известия. 20 ноября 2016 // <https://iz.ru/news/646301>

²⁵ Собянин: для мусульман, живущих в Москве, мечетей достаточно (2015) // РИА Новости. 13 октября 2015 // <https://ria.ru/20151013/1300959614.html>

²⁶ Попов А. (2012) Будда над Кызылом // Эксперт. 15 мая 2012 // <http://expert.ru/2012/05/12/budda-nad-kyzyilom/>

²⁷ Бадмаев С. (2011) Карма российского буддизма // Независимая газета. 3 августа 2011 // http://www.ng.ru/ng_religii/2011-08-03/5_karma.html

в школах и детских садах вводится халяльное питание; открыто ателье исламской моды и специальные курсы, на которых девушек готовят к тому, чтобы стать «примерными мусульманскими женами» [Малашенко 2007, с. 18–20]; ежегодно проходит международный фестиваль мусульманского кино и т.д. Особый статус ислама в пределах республики – это, среди прочего, и возможность закрепить привилегированное положение за татарами в ситуации, когда апелляция к татарскому национализму вызовет явное недовольство федерального центра [Yusupova 2016].

Заключение

Если в Западной Европе секуляризация носила эволюционный характер, то в России советского периода она была революционной, отсюда и проистекает контраст в государственно-конфессиональных отношениях. В западноевропейском случае имела место институциональная инерция, тогда как в России при коммунистическом режиме религиозные институты находились на грани выживания.

В этом историческом и культурном контексте многие из маневров, совершаемых властями постсоветской России по отношению к Русской православной церкви, выглядят как десекуляризация государства и общества, однако на деле возврата к досекулярному порядку не происходит. Что касается мероприятий, демонстрирующих сближение власти с РПЦ, то перед нами, скорее, политические инсценировки, чем реальные действия по демонтажу секулярного порядка, и ключевые политические и социальные институты этими мероприятиями не затрагиваются.

Наблюдатели, делающие вывод о десекуляризации российского государства, упускают из виду то обстоятельство, что и православно-центричная риторика чиновников, и демонстрация особого расположения Кремля к РПЦ имеют достаточно жесткую пространственную привязку. За пределами территорий с преобладанием этнически русского населения символическая политика подчиняется другим правилам, и там власти вступают в особые отношения с клириками других религиозных организаций (исламских и буддийских). Необходимо, однако, отдавать себе отчет, что в данном случае, как и в случае с РПЦ, отношения между государством и религиозными организациями носят асимметричный характер, представляя собой не партнерство, а патронаж. Государство, обладая всей полнотой инфраструктурных и финансовых ресурсов, суверенно решает, какой объем привилегий, кому и на каких условиях предоставить. Механизмом такого отбора является отнесение той или иной религиозной организации к числу традиционных, а попадание в разряд нетрадиционных влечет за собой поражение в правах, а иногда и прямые репрессии.

Литература

- Балзер Х. (2004) Управляемый плюрализм: формирующийся режим В. Путина // *Общественные науки и современность*. № 4. С. 46–59.
- Варнавский П.К. (2011) «Национальная» религия в контексте глобализации: традиционный буддизм в современной Бурятии // *Антропологический форум*. № 14. С. 192–211.

- Викторова А. (2005) Время подводить итоги // Верховский А. (сост.) Пределы светскости: общественная дискуссия о принципе светскости государства и путях реализации свободы совести. М.: Центр «Сова». С. 211–226.
- Выбор модулей ОРКСЭ в 2017/18 учебном году // ORKCE.apkpro.ru // <http://orkce.apkpro.ru/doc/Vybor%20modulia%20ORKSE%20v%202017-2018%20gg.pdf>
- Ильин Г.Л. (2012) О клерикализации российского образования // Наука и школа. № 5. С. 190–193.
- Казанова Х. (2018) Размышляя о «постсекулярном»: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. С. 143–174.
- Калязин В.И. (2010) Введение института священнослужителей в вооруженных силах Российской Федерации, проблемы и перспективы // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Юридические науки. №2(6). С. 73–79.
- Киллиан К. (2005) Французский запрет на религиозную символику в школах и взгляды женщин Магриба на ношение хиджаба // Этнографическое обозрение. № 3. С. 39–57.
- Кржевов В.С. (2012) Религия в современной России: духовное возрождение или клерикализация общества? // Философские науки. № 10. С. 93–105.
- Кукарцева М.А., Колосова И.В. (2014) Религия и границы светского общества // Политика. № 3(74). С. 126–133.
- Кырлежев А. (2011) Пост-секулярное: краткая интерпретация // Логос. № 3(82). С. 100–106.
- Лункин Р. (2018) Штраф за Бога. Российская религиозная политика стремится к советской атеистической // Republic.ru. 25 декабря 2018 // <https://republic.ru/posts/92759>
- Малашенко А. (2007) Ислам для России. М.: РОССПЭН.
- Малинова О.Ю. (2010) Символическая политика и конструирование макрополитической идентичности в постсоветской России // Полис. Политические исследования. № 2. С. 90–105.
- Ожиганова А. (2017) Преподавание религии в школе: поиски нейтральности и «культурные войны». Вводная статья // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. С. 7–29.
- Осипов А.Г. (2012) Национально-культурная автономия после СССР: символическая или инструментальная политика? // ПОЛИТЭКС. №1(8). С. 200–222.
- Пономарев В. (2005) Борьба с радикальным исламом в России: сила или право? // Верховский А. (сост.) Пределы светскости: общественная дискуссия о принципе светскости государства и путях реализации свободы совести. М.: Центр «Сова». С. 90–96.
- Тейлор Ч., Маклюр Дж. (2013) Принципы секуляризма // Неприкосновенный запас. №4(90) // http://magazines.russ.ru/nz/2013/4/9m-pr.html#_ftnref4
- Узланер Д. (2013) Картография постсекулярного // Отечественные записки. №1(52) // <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>
- Шнирельман В.А. (1) (2017) Православные фундаменталисты России в эпоху «культурных войн» // Тишков В.А., Степанов В.В. (ред.) Этническое и религиозное многообразие России. М.: ИЭА РАН. С. 200–229.
- Шнирельман В. (2) (2017) Религиозная культура или приглашение в религию – чему учат новые учебники? // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. №4(35). С. 89–118.
- Штекль К. (2010) «Возращение религии» в социальную науку и политическую философию // Религиозная организация «Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия». 10 февраля 2010 // http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf
- Berger P. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Berger P. (2008) *Secularization Falsified* // *First Things*, February 2008 // <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>
- Berger P., Davie G., Focas E. (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot: Ashgate Publ.
- Bhargava R. (2011) *Rehabilitating Secularism* // *Rethinking Secularism* (ed. Calhoun C., Juergensmeyer M., Van Antwerpen J.), Oxford-NY: Oxford University Press, pp. 92–113.
- Davie G., Heelas P., Woodhead L. (2003) *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate Publishing.

- Fagan G. (2003) Russia: Orthodox Becoming First among Equals // Refworld.org, May 27, 2003 // <https://www.refworld.org/pdfid/46891950d.pdf>
- Foret F. (2015) Religion and Politics in the European Union: The Secular Canopy, Cambridge: Cambridge University Press.
- Glanzer P. (2009) Religion, Education, and the State in Post-Communist Europe: Making Sense of the Diversity of New Church-State Practices // *Comparative Education Review*, vol. 53, no 1, pp. 89–111.
- Habermas J. (2008) Notes on post-Secular Society // *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, no 4, pp. 17–29.
- Hutchison W.R. (2003) Religious Pluralism in America. The Contentious History of a Founding Ideal, New Haven, CT: Yale University Press.
- Knox Z. (2003) The Symphonic Ideal: The Moscow Patriarchate's Post-Soviet Leadership // *Europe-Asia Studies*, vol. 55, no 4, pp. 575–596.
- Lisovskaya E. (2016) Religious Education in Russia: Inter-Faith Harmony or Neo-Imperial Toleration? // *Social Inclusion*, vol. 4, no 2, pp. 117–132.
- Lisovskaya E., Karpov V. (2010) Orthodoxy, Islam, and the Desecularization of Russia's State Schools // *Politics and Religion*, no 3, pp. 276–302.
- Martin D. (1978) *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.
- Simons G. (2009) The Role of the Russian Orthodox Church in Russia since 1990: Changing Dynamics of Politics and Religion, Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Soper J., Fetzer J. (2007) Religious Institutions, Church-State History and Muslim Mobilization in Britain, France and Germany. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, no 6, pp. 933–944.
- Taylor Ch. (2007) *A Secular Age*, Harvard: Harvard Univ. Press.
- Wilson E.K. (2012) *After Secularism. Rethinking Religion in Global Politics*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Yusupova G. (2016) The Islamic Representation of Tatarstan as an Answer to the Equalization of the Russian Regions // *Nationalities Papers*, vol. 44, no 1, pp. 38–54.
- Zabaev I., Mikhaylova Y., Oreshina D. (2018) Neither Public nor Private Religion: the Russian Orthodox Church in the Public Sphere of Contemporary Russia // *Journal of Contemporary Religion*, vol. 33, no 1, pp. 17–38.

The Russian State in the Religious Sphere (or National Secularism)

V. MALAKHOV*, D. LETNYAKOV**

***Vladimir Malakhov** – DSc in Politics, Director, Centre for Political Theory and Applied Political Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Address: 82, Prospect Vernadskogo, Moscow, 119571, Russian Federation. E-mail: vmalachov@yandex.ru

****Denis Letnyakov** – PhD in Politics, Researcher, Centre for Political Theory and Applied Political Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. Address: 82, Prospect Vernadskogo, Moscow, 119571, Russian Federation. E-mail: letnyakov@mail.ru

Citation: Malakhov V., Letnyakov D. (2019) The Russian State in the Religious Sphere (or National Secularism). *Mir Rossii*, vol. 28, no 4, pp. 49–67 (in Russian). DOI: 10.17323/1811-038X-2019-28-4-49-67

Abstract

This paper argues that despite some peculiarities in the structure of state-church relations in post-Soviet Russia (compared with Western Europe), the Russian case is not uncommon with respect to other secular states. What is popularly described as the “rapprochement” of the Russian authorities with the Russian Orthodox Church (ROC) reflects a peculiar kind of political performance rather than action aimed at dismantling the secular order. The key political and social institutions are, in fact, not affected by this “rapprochement”. A symbolic policy should not be confused with an instrumental one, as is often mistaken by the scholars who describe the situation as “desecularization”. These scholars overlook the fact that both the Orthodox-centered rhetoric of the officials and the staging of Kremlin’s special position toward the ROC are spatially anchored. Beyond the territories with a predominantly ethnic Russian population, such symbolic policies are subject to different rules. In the “non-Russian” regions, the authorities maintain “special relations” with clerics of other religious organizations (Islamic and Buddhist). What we face in today’s Russia is not the merging of the state with religious organizations (in particular, with the ROC), but rather the use of religious institutions by the state as a resource for the legitimization and strengthening of control. Religious institutions do not act as autonomous players, and especially not as political entities. The authors describe the Kremlin’s strategy in the sphere of state-church relations as “managed pluralism”. This means that the state privileges a number of confessions (the “traditional” ones) and religious organizations, reckoning on their loyalty. At the same time, organizations that are not among the privileged are subject to discrimination and even repression.

Key words: secularism, secularization, religion, Russia, state-church relations, clericalization

References

- Balzer X. (2004) Upravlyaemyj plyuralizm: formiruyushchijjsya rezhim V. Putina [Managed Pluralism: V. Putin’s Fledgling Regime]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost’*, no 4, pp. 46–59.
- Berger P. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Berger P. (2008) Secularization Falsified. *First Things*, February 2008. Available at: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>, accessed 31.08.2019.
- Berger P., Davie G., Focas E. (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot: Ashgate Publ.
- Bhargava R. (2011) Rehabilitating Secularism. *Rethinking Secularism* (ed. Calhoun C., Juergensmeyer M., Van Antwerpen J.), Oxford-NY: Oxford University Press, pp. 92–113.
- Davie G., Heelas P., Woodhead L. (2003) *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate Publishing.
- Fagan G. (2003) Russia: Orthodox Becoming First among Equals. *Refworld.org*, May 27, 2003. Available at: <https://www.refworld.org/pdfid/46891950d.pdf>, accessed 31.08.2019.
- Foret F. (2015) *Religion and Politics in the European Union: The Secular Canopy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Glanzer P. (2009) Religion, Education, and the State in Post-Communist Europe: Making Sense of the Diversity of New Church-State Practices. *Comparative Education Review*, vol. 53, no 1, pp. 89–111.
- Habermas J. (2008) Notes on post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, no 4, pp. 17–29.
- Hutchison W.R. (2003) *Religious Pluraism in America. The Contentious History of a Founding Ideal*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Il'in G.L. (2012) O klerikalizatsii rossiiskogo obrazovaniya [On the Clericalization of Russian Education]. *Nauka i shkola*, no 5, pp. 190–193.
- Kalyazin V.I. (2010) Vvedenie instituta svyashchennosluzhitelej v vooruzhennykh silakh Rossijskoj Federatsii, problemy i perspektivy [The Problems and Prospects of the Introduction of the Institution of Chaplains in the Russian Army]. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta*. Seriya: Yuridicheskie nauki, no 2(6), pp. 73–79.
- Kazanova X. (2018) Razmyshlyaya o «postsekulyarnom»: tri znacheniya «sekulyarnogo» i tri vozmozhnosti vyyhoda za ego predely [Reflecting on the “Postsecular”: The Three Meanings of the “Secular” and the Three Possibilities of Going beyond Its Limits]. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, no 4, pp. 143–174.
- Killian K. (2005) *Frantsuzskij zapret na religioznyu simvoliku v shkolakh i vzglyady zhenshchin Magriba na noshenie khidzhaba* [The French Ban on Religious Symbolism in Schools and the Views of Maghreb Women on Wearing Hijabs]. *Etnograficheskoe obozrenie*, no 3, pp. 39–57.
- Knox Z. (2003) The Symphonic Ideal: The Moscow Patriarchate's Post-Soviet Leadership. *Europe-Asia Studies*, vol. 55, no 4, pp. 575–596.
- Krzhevov V.S. (2012) Religiya v sovremennoj Rossii: dukhovnoe vozrozhdenie ili klerikalizatsiya obshchestva? [Religion in Contemporary Russia: the Spiritual Revival or Clericalization of Society?]. *Russian Journal of Philosophical Sciences*, no 10, pp. 93–105.
- Kukartseva M.A., Kolosova I.V. (2014) Religiya i granitsy svetskogo obshchestva [Religion and the Boundaries of Secular Society]. *Politiya*, no 3(74), pp. 126–133.
- Kyrlezhev A. (2011) Post-sekulyarnoe: kratkaya interpretatsiya [Post-secular: a Brief Interpretation]. *Logos*, no 3(82), pp. 100–106.
- Lisovskaya E. (2016) Religious Education in Russia: Inter-Faith Harmony or Neo-Imperial Toleration? *Social Inclusion*, vol. 4, no 2, pp. 117–132.
- Lisovskaya E., Karpov V. (2010) Orthodoxy, Islam, and the Desecularization of Russia's State Schools. *Politics and Religion*, no 3, pp. 276–302.
- Lunkin R. (2018) Shtraf za Boga: rossijskaya religioznaya politika stremitsya k sovetskoj ateisticheskoy [A Penalty for God: Russian Religious Policy Aims for the Soviet Atheistic One]. *Republic.ru*, December 25, 2018. Available at: <https://republic.ru/posts/92759>, accessed 31.08.2019.
- Malashenko A. (2007) *Islam dlya Rossii* [Islam for Russia], Moscow: ROSSPEN.
- Malinova O.Yu. (2010) Simvolicheskaya politika i konstruirovaniye makropoliticheskoy identichnosti v postsovetskoj Rossii [Symbolic Politics and the Construction of a Macropolitical Identity in post-Soviet Russia]. *Polis. Political Studies*, no 2, pp. 90–105.
- Martin D. (1978) *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.
- Osipov A.G. (2012) Natsional'no-kul'turnaya avtonomiya posle SSSR: simvolicheskaya ili instrumental'naya politika? [National-cultural Autonomy after the USSR: Symbolic or Instrumental Policy?]. *POLITEKS*, no 1(8), pp. 200–222.
- Ozhiganova A. (2017) Prepodavanie religii v shkole: poiski nejtral'nosti i «kul'turnye voyny». Vvodnaya stat'ya [Teaching Religion in School: Seeking Neutrality and “Cultural Wars”. Introductory Article]. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, no 4(35), pp. 7–29.
- Ponomarev V. (2005) Bor'ba s radikal'nym islamom v Rossii: sila ili pravo? [The Fight against Radical Islam in Russia: Force or Right?]. *Predely svetskosti: obshchestvennaya diskussiya o printsipe svetskosti gosudarstva i putyakh realizatsii svobody sovesti* [Limits of Secularism: Public Discussion on the Principle of Secularism of the State and Ways of Realization of Freedom of Conscience] (ed. Verkhovskii A.), Moscow: Tsentr «Sova» Publ, pp. 90–96.

- Shnirel'man V.A. (1) (2017) Pravoslavnye fundamentalisty Rossii v epokhu «kul'turnykh voyn» [Orthodox Fundamentalists of Russia in the Era of “Cultural Wars”]. *Etnicheskoe i religioznoe mnogoobrazie Rossii* [Ethnic and Religious Diversity of Russia] (eds. Tishkov V.A., Stepanov V.V.), Moscow: IEA RAN, pp. 200–229.
- Shnirel'man V. (2) (2017) Religioznaya kul'tura ili priglashenie v religiyu – chemu uchat novye uchebniki? [Religious Culture or Invitation to Religion – What Do New Textbooks Teach about?]. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, no 4(35), pp. 89–118.
- Shtekl' K. (2010) «Vozvrashhenie religii» v sotsial'nyu nauku i politicheskuyu filosofiyu [“The Return of Religion” to Social Science and Political Philosophy]. *Church Postgraduate and Doctoral Programme n.a. Saint Cyril and Methodius*, February 10, 2010. Available at: http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf, accessed 31.08.2019.
- Simons G. (2009) *The Role of the Russian Orthodox Church in Russia since 1990: Changing Dynamics of Politics and Religion*, Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Soper J., Fetzer J. (2007) Religious Institutions, Church-State History and Muslim Mobilization in Britain, France and Germany. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, no 6, pp. 933–944.
- Taylor C. (2007) *A Secular Age*, Harvard: Harvard Univ. Press.
- Taylor C., Maclure J. (2013) Printsipy sekulyarizma [Principles of Secularism]. *Neprikosnovennyi zapas*, no 4(90). Available at: http://magazines.russ.ru/nz/2013/4/9m-pr.html#_ftnref4, accessed 31.08.2019.
- Uzlaner D. (2013) *Kartografiya postsekulyarnogo* [Postsecular Mapping]. *Otechestvennye zapiski*, no 1(52). Available at: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>, accessed 31.08.2019.
- Varnavskii P.K. (2011) «Natsional'naya» religiya v kontekste globalizatsii: traditsionnyj buddizm v sovremennoj Buryatii [“National” Religion in the Context of Globalization: Traditional Buddhism in Contemporary Buryatia]. *Forum for Anthropology and Culture*, no 14, pp. 192–211.
- Viktorova A. (2005) Vremya podvodit' itogi [Time to Sum up]. *Predely svetskosti: obshchestvennaya diskussiya o printsipe svetskosti gosudarstva i putyakh realizatsii svobody sovesti* [Limits of Secularism: Public Discussion on the Principle of Secularism of the State and Ways of Realization of Freedom of Conscience] (ed. Verkhovskii A.), Moscow: Tsentr «Sova» Publ., pp. 211–226.
- Vybor modulej ORKSE' v 2017/18 uchebnom godu [The Selection of Topics in the Course on the Basics of Religious Cultures and Secular Ethics in the 2017/18 Academic Year]. *ORKCE.apkpro.ru*. Available at: <http://orkce.apkpro.ru/doc/Vybor%20modulia%20ORKSE%20v%202017-2018%20gg.pdf>, accessed 31.08.2019.
- Wilson E.K. (2012) *After Secularism. Rethinking Religion in Global Politics*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Yusupova G. (2016) The Islamic Representation of Tatarstan as an Answer to the Equalization of the Russian Regions. *Nationalities Papers*, vol. 44, no 1, pp. 38–54.
- Zabaev I., Mikhaylova Y., Oreshina D. (2018) Neither Public nor Private Religion: the Russian Orthodox Church in the Public Sphere of Contemporary Russia. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 33, no 1, pp. 17–38.