

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Узланер Д.А.

**Современный российский моральный консерватизм
в транснациональном контексте**

Москва 2019

Аннотация. Данная работа посвящена рассмотрению постсоветского морального консерватизма или консерватизма традиционных ценностей. Основное внимание уделяется помещению этого явления в глобальный транснациональный контекст. В частности, отмечается, что этот консерватизм является одной из возможных позиций в рамках того культурного конфликта, который раздирает современные общества. Истоки этого конфликта и, соответственно, идеологии традиционных ценностей восходят к реалиям культурных войн США второй половины XX века. В 90-годах XX века эти культурные войны оказались глобализированными и перенесенными в транснациональный контекст. Вместе с этой глобализацией культурных войн происходит и глобализация консерватизма традиционных ценностей. Эти процессы сопровождаются, с одной стороны, формированием транснациональных альянсов консерваторов, а с другой – экспортом культурных войн и их перенесением в иные, не затронутые современным культурным конфликтом контексты. Современный российский консерватизм традиционных ценностей рассматривается именно в таком контексте – как результат экспорта культурных войн в российский контекст. Этот консерватизм оказывается гибридом консервативного этоса позднего СССР, реакций на культурную революцию 1990-х годов и мощных транснациональных влияний в результате описываемых выше процессов.

Abstract. This paper focuses on post-Soviet moral conservatism or conservatism of traditional values. The focus is on placing this phenomenon in a global transnational context. In particular, it is noted that this conservatism is one of the possible positions within the framework of the cultural conflict that divides modern societies. The origins of this conflict and, consequently, the ideology of traditional values date back to the realities of culture war in the United States of America in the second half of the twentieth century. In the 1990s, these culture wars turned out to be globalized and transferred to a transnational context. Along with this globalization of cultural wars, there is also the globalization of conservatism of traditional values. These processes are accompanied, on the one hand, by the formation of transnational alliances of conservatives, and on the other hand, by the export of cultural wars and their transfer to other contexts not affected by the modern cultural conflict. Contemporary Russian conservatism of traditional values is seen in this context as a result of exporting cultural wars into the Russian context. This conservatism turns out to be a hybrid of the conservative ethos of the late Soviet Union, reactions to the cultural revolution of the 1990s, and powerful transnational influences as a result of the processes described above.

Узланер Д.А. научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории анализа общественных коммуникаций ШМК ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2018 год

СОДЕРЖАНИЕ

1 Ценностные конфликты в транснациональном контексте.....	4
1.1 В чем суть ценностных конфликтов	7
1.2 Культурные войны в США и становление христианских правых	13
1.3 Глобализация культурных войн	17
2 Становление постсоветского морального консерватизма.....	25
2.1 Россия как объект экспорта морального консерватизма	28
2.2 Россия как участник транснациональных альянсов религиозных консерваторов.....	33
2.3 Дилеммы и парадоксы транснациональных альянсов	39
2.4 Заключение	42
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	45

1 Ценностные конфликты в транснациональном контексте

Современные общества сталкиваются с целым рядом так называемых ценностных или моральных конфликтов. Эти конфликты касаются самого широкого круга вопросов:

- семья в контексте «семейных ценностей» (family values). Сюда входит обширный круг спорных точек: проблема определения семьи, вопросы воспитания детей, добрых отношений, отцовства и положения женщин.
- биоэтика, прежде всего, в контексте новых репродуктивных технологий, суррогатное материнство, право на аборт, эвтаназия.
- образование: например, религиозные предметы в школе, семейное образование и т. д.
- присутствие религиозных символов в публичном пространстве.
- религиозная свобода;
- свобода слова и самовыражения в контексте, в частности, дискуссий о современном искусстве в его наиболее провокационных формах.
- общественная нравственность в контексте, например, порнографии.

Одна из главных особенностей такого рода конфликтов в том, что они ставят под вопрос прежние ясности. Они приводят к ситуации, «когда нечто, что считалось само собой разумеющимся, вплоть до самоочевидности, вновь становится “чем-то”, объектом спора, центром борьбы по вопросу о дефиниции». Мы переходим «от ситуации, когда определенные аспекты общественной жизни представляются бесспорными (гетеросексуальное понятие брака, одновременно мирское и религиозное значение Рождества), — к ситуации, когда эти аспекты подвергаются переоценке» [1: 224]. Висящее в государственной школе распятие, которое столетия никто не замечал и которое до некоторой степени превратилось в часть привычного пейзажа, вдруг превращается в эпицентр конфликта: оно начинает трактоваться как нарушение принципа светского государства, как инструмент религиозного индоктринирования детей, создавая раскол там, где до этого была равнодушная ясность.

Вокруг этих конфликтов формируются две позиции, два борющихся друг с другом лагеря. Эти позиции могут быть названы по-разному – социальный/культурный/моральный консерватизм (как вариант консерватизм «семейных ценностей» / традиционных ценностей) против социального/культурного либерализма (его также можно назвать *identity liberalism*, левым либерализмом) или же традиционализм против прогрессизма. Мы будем пользоваться этими разными наименованиями позиций в качестве синонимов.

Перед тем, как перейти непосредственно к изложению, необходимо сделать несколько пояснений по поводу той оптике, в которой данное исследование анализирует вышеуказанные конфликты.

Во-первых, в данной работе нас интересует не сами конфликты как таковые. То есть мы не будем пытаться предложить свое решение этих конфликтов или же настаивать на правоте той или другой стороны. Нас интересуют эти конфликты с точки зрения социологии религии – с точки зрения того, как эти конфликты влияют на религиозные сообщества: к каким трансформациям внутри религиозных сообществ они приводят, как под их влиянием происходит перестраивание религиозного ландшафта, какие стратегии реагирования выбирают религиозные сообщества в ответ на эти вызовы.

Во-вторых, мы не будем рассматривать оба лагеря этого противостояния. В центре нашего внимания социальный консерватизм и те религиозные сообщества, которые выбрали для себя именно традиционалистскую позицию. Основным интересующий нас процесс – это формирование межконфессиональных и межрелигиозных альянсов религиозных консерваторов, возникающих как ответная реакция на ценностные конфликты

В-третьих, нас будет интересовать не столько национальный, сколько транснациональный контекст. Нас будет интересовать процесс «глобализации культурных войн» и формирования транснациональных альянсов традиционалистов. Такого рода альянсы долгое время ускользали от внимания исследователей, которые в основном сосредотачивались на анализе прогрессивных акторов и их усилий по продвижению собственной повестки в транснациональных контекстах: путем поиска единомышленников по всему миру и приложению коллективных усилий по продвижению своей повестки в международных организациях. Однако «сфера транснациональной политики идеологически конфликтна и разнообразна» [2: 5], наряду с этими прогрессивными силами активизируются и акторы консервативные, предпринимающие зеркальные усилия как в плане поиска единомышленников, так и в плане работы на международных площадках.

В-четвертых, с помощью нашего анализа мы хотели бы пролить свет на некоторые важные процессы, протекающие внутри России. Дело в том, что социальный/моральный консерватизм, более известный как «защита традиционных ценностей», – значимое явление в России последних нескольких лет. Эта идеология уже многократно анализировалась с точки зрения динамики внутренней политики Российской Федерации [3; 4; 5; 6; 7]. В данном исследовании предполагается поместить этот поворот в глобальный контекст, увидеть его на фоне общемировых тенденций – в частности, на фоне глобализации культурных войн и формирования транснациональных альянсов социальных

консерваторов. В ходе этого анализа мы увидим, что Россия не остается в стороне от этих процессов: российские акторы присутствуют в этих альянсах, а сама Россия плотно вовлекается в динамику глобальной культурной войны.

Одной из основных интуиций, проходящей красной линией через весь текст, является то, что «защита традиционных ценностей» и в целом российский социальный консерватизм – не уникальная российская идеология, являющаяся выражением какой-то особой идентичности, «русского пути». Это транснациональная глобальная идеология, наиболее влиятельная и культурно доминирующая форма которой возникла в США во второй половине XX века. Российские «традиционные ценности» лишь локальное преломление этого глобального феномена, его русификация под нужды отечественных пользователей. Такая оптика призвана скорректировать часто встречающуюся позицию, согласно которой есть только одна транснациональная идеология – культурный либерализм, которая активно навязывается извне через различные НПО и всевозможные международные организации. Данная идеология, якобы, угрожает национальной самобытности и приводит – в качестве ответа – к возникновению «традиционных ценностей» и социального консерватизма.

В противовес такой позиции мы будем утверждать, что социальный консерватизм – это такая же транснациональная идеология, отношение которой к «национальной культурно-религиозной идентичности» далеко не так однозначно. Эта транснациональная идеология точно также идет извне и точно также использует для своего продвижения НПО и всевозможные международные организации. Отличие этих двух транснациональных идеологий в том, что транснациональный социальный консерватизм – в отличие от прогрессизма – зачастую маскирует себя под антиколониальную и антизападническую (антиамериканскую) риторику. Соответственно, любое понимание российских «традиционных ценностей» невозможно без учета этого транснационального контекста.

Однако при этом мы не собираемся утверждать, что российский социальный консерватизм – это целиком заимствованное явление, маскирующее себя под «русскую идею». Мы будем утверждать, что социальный консерватизм в России XXI века – это гибрид отечественной традиции социального консерватизма, отчасти уходящей своими корнями в СССР, отчасти возникающей в ответ на «культурную революцию» 90-х годов XX века, и мощных транснациональных – прежде всего, американских – влияний.

В первой части работы мы зададимся вопросами о причинах остроты этих конфликтов и, в частности, о причинах остроты этих конфликтов для религиозных сообществ. Мы рассмотрим эти конфликты с точки зрения того, какой вклад они могут

сделать в наше понимание процессов десекуляризации и в развитие теории постсекулярного общества. В следующих разделах речь пойдет о ключевом кейсе для понимания интересующих нас процессов – о культурных войнах в США и о тех трансформациях религиозного ландшафта, с которыми эти войны оказались связаны. В частности, формирование межконфессиональных и межрелигиозных альянсов традиционалистов. Также будет показано, как американские культурные войны выливаются за пределы национальных границ и начинают функционировать уже в транснациональном пространстве. Это приводит к тому, что американский паттерн в ряде аспектов начинает воспроизводиться уже в глобальном контексте – например, в аспекте формирования транснациональных межконфессиональных и межрелигиозных альянсов. Прделанный анализ позволит нам в следующей части поместить Россию в динамику этих процессов. Наконец, в заключении мы перечислим те дилеммы и парадоксы, с которыми сопряжено участие России и российских акторов в этих транснациональных альянсах.

1.1 В чем суть ценностных конфликтов

Наибольшую остроту ценностным конфликтам придает их символическая составляющая. Перед нами не просто технические разногласия по поводу тех или иных политических и юридических неопределенностей, разрешение которых требует специальных экспертных познаний и долгих судебных разбирательств. Эти «технические разногласия» – например, по поводу определения семьи – символизируют нечто большее: они отсылают к нередко не проговариваемым более фундаментальным проблемам. Главная из них – проблема идентичности, проблема признания статуса этих идентичностей и их иерархического упорядочивания (в этом контексте моральные конфликты рассматриваются, в частности, [8]). Вопрос идентичности – один из основных для второй половины XX века. Сам по себе термин «идентичность» «это понятие новое, равно как и трудноопределимое. В широко распространенный лексикон общественных наук оно вошло только в 1950-е годы» [9: 910]. Тема идентичности непосредственно связана с еще одной знаковой темой второй половины XX века – с правами человека, которые после принятия Всеобщей декларации прав человека 1948 года превращается в *lingua franca* современного мира. Права человека – это то Солнце, вокруг которого вращаются все ценностные конфликты и в орбиту которого неизбежно попадают в том числе и традиционалисты, несмотря на их изначальное отвержение прав человека как секуляристской ереси (см., например, эволюцию американского социального консерватизма: [10]; в православном контексте см., например: [11]).

В выражении «права человека», как это ни странно, наиболее проблемным оказываются не «права», но скорее «человек». Кто такой «человек», чьи права должны всячески защищаться? Критики послевоенных общественно-политических реалий быстро обратили внимание на то, что под «человеком» по факту подразумеваются не все люди, но – по крайней мере в американском контексте, – прежде всего, белые, гетеросексуальные мужчины, да еще и протестантского вероисповедания. После этого начинается борьба за расширение содержания понятия «человек». Является ли женщина человеком? Да. По этой причине ее права должны быть тоже защищены, а в силу того, что женщины долгое время были угнетены, их права должны быть защищены особым образом. Является ли человеком не гетеросексуал. Тоже да. Значит и тут необходимо развивать механизмы их правовой защиты. Является ли человеком представитель религиозных меньшинств? Да. Значит и тут необходимо предпринимать какие-то особые меры. Вторая половина XX века – это история все более расширительного понимания прав человека, все новые и новые идентичности требуют защиты своих прав и компенсаций за прежнюю дискриминацию. Более того, выясняется, что количество идентичностей не конечно, но бесконечно: новые идентичности появляются чуть ли не каждый день, превращаясь во вполне успешную индустрию, связанную с нахождением своей особой ниши на рынке идентичностей и ее последующего продвижения.

Идентичности бывают не только индивидуальными. Идентичности бывают еще и коллективными. Более того, они есть не только у дискриминируемых меньшинств: у доминирующих групп, как выясняется, тоже есть идентичности и эти группы – в лице своих официальных или самопровозглашенных представителей – тоже хотят участвовать в борьбе за признание. На этот раз за признание своего особого статуса большинства, обладающего особыми привилегиями на данной территории и требующими законодательного закрепления своего особого статуса.

Борьба за признание – это игра, в которую можно играть в две стороны. Талал Асад справедливо указывает на то, что «меньшинства не сильно отличаются от большинств, которые также представляют собой исторически сформировавшуюся группу» [12: 175]. Единственное их различие даже не количественное, оно вытекает из их положения в «иерархических структурах власти» [12: 175]. В этом смысле логика «большинств» ничем структурно не отличается от логики «меньшинств»: и те, и те требуют себе особых прав, особого признания, которое подчеркнет отличие их идентичности и ее доминирование над остальными. Консервативные силы охотно перенимают язык прав человека, логику виктимизации и требования своего особого «права на отличие».

Даже мультикультурализм, который зачастую рассматривается как квинтэссенция борьбы меньшинств за свои права, имеет свою вторую – консервативную, традиционалистскую сторону: «у него есть как авангардный прогрессивный аспект, равно как и реакционный консервативный аспект» [13: 368]. Консервативная составляющая мультикультурализма подчеркивает уникальность и ценность особого образа жизни сообщества, которому угрожает влияние либерализма с его акцентом на индивидуальную автономию и права миноритарных групп внутри этого сообщества. Как пишет Уилл Кимлика: «такого рода мультикультуралистская риторика используется традиционалистскими элитами для того, чтобы предотвратить изменения внутри своей группы, ограничить ее открытость внешнему миру, защитить конкретные эссенциалистские представления о своей ‘аутентичной’ культуре или традиции» [13: 368].

Борьба за признание, за особый привилегированный статус – важная, в некотором смысле определяющая составляющая ценностных конфликтов не только для прогрессистской, но и для традиционалистской стороны. Ее можно назвать скрытым мотором этих конфликтов, тем, что не дает им разрешиться никаким «техническим» решением. Ценностные конфликты – это не вопрос поиска компромиссов, это вопрос выстраивания иерархии идентичностей, где «мажоритарная идентичность» требует привилегий, а «миноритарная» – собственного признания и, в конечном счете, тех же самых привилегий, обосновываемых прежним угнетенным положением. В контексте обществ с историческими христианскими корнями ценностные конфликты это по сути спор о том, являются ли эти общества все еще христианскими, или же они окончательно перешли на постхристианские основания. Например, позиция по поводу семейных ценностей – это позиция в символическом споре. Закрепление на законодательном уровне определения семьи как «союза мужчины и женщины» это символ того, что общество по-прежнему является христианским, что у этого общества именно христианская идентичность, что христиане – по-прежнему группа, обладающая особым привилегированным статусом. Наоборот, если расширить понимание семьи, включить в него, например, однополые союзы, то это будет символизировать отказ от христианской идентичности, понижение ее статуса до статуса еще одной идентичности во все более плюралистическом обществе. Вопрос о том, являются ли, например, США или Россия христианскими нациями – это вопрос, который красной нитью проходит через позицию социальных консерваторов данных стран [14]. Позиция по конкретным пунктам ценностных конфликтов – это позиция в символическом противостоянии, это позиция в споре идентичностей за признание, за место в иерархии власти.

Значимость подобных конфликтов, с одной стороны, подтверждается наблюдениями исследователей о сдвиге современных обществ от материализма к постматериализму, а с другой – сама является одним из ярких проявлений такого рода сдвига. Тезис о постматериализме обозначает переход к такому обществу, в котором на смену материальным ценностям приходят ценности постматериальные, связанные скорее с вопросами идентичности, морали, чем с вопросами классовой борьбы за ограниченные материальные ресурсы (см. [15]). Постматериализм означает, «что отныне именно моральные и этические вопросы выйдут на первый план на политической арене» [8: 36]. По наблюдению исследователей, постматериалистический поворот среди прочего приводит к переконфигурированию пространства общественного и политического конфликта, приводит к новой расстановке сил между правыми и левыми. Вместо «старых левых» появляются «новые левые», отныне говорящие о «либерализации абортов, женской эмансипации, правах геев и прочих моральных вопросах; защищающих окружающую среду, борющихся с ядерным оружием и поднимающих прочие вопросы, касающиеся качества жизни; поддерживающие протестную активность, более прямые формы участия и права меньшинств». Вместо «старых правых» появляются «новые правые», которые отстаивают «право на жизнь, борются с эмансипацией женщин, теорией эволюции, порнографией, борются за традиционные моральные и религиозные ценности; сильную армию, патриотизм, закон и порядок, противодействуют миграции и правам меньшинств, защищают статус традиционных символов и локусов власти» [16: 131]. То есть, по сути, происходит переход от экономического (классового) противостояния к противостоянию моральному (ценностному). Культура оказывается важнее экономики, вопросы «признания» оказываются важнее вопросов «перераспределения» [17].

Ценностные конфликты, если смотреть на них сквозь оптику социологии религии, одно из зримых проявлений процессов десекуляризации, то есть увеличения социальной значимости религии (см. [18; 19]). Это одна из ключевых составляющих постсекулярного общества, то есть общества, возникающего из наложения друг на друга секуляризационных и десекуляризационных процессов [1]. В связи с этим рассматриваемые нами ценностные или моральные конфликты могут быть также названы постсекулярными.

Участие в подобных конфликтах – это та лазейка, через которую религиозные традиции и представляющие их сообщества проникают в наши, казалось бы, уже давно секуляризованные общества. Для религиозных сообществ это прекрасная возможность заявить о себе, стать теми «интерпретирующими сообществами», к чьему голосу снова прислушиваются [20]. Ведь эти конфликты касаются не каких-то второстепенных аспектов

общественной жизни, речь идет о фундаментальных основаниях человеческой личности и человеческих сообществ. Данные конфликты выходят по ту сторону научных компетенций, они не могут быть разрешены с помощью экспертного знания, ведь они касаются предельных вопросов – добра и зла, свободы и ответственности, жизни и смерти, то есть ровно тех вопросов, которых современная наука предпочитает избегать, так как у нее нет никакого инструментария для работы с ними. В отличие от науки для религии подобные вопросы вполне органичны – это ее профиль, в котором у нее есть если не какие-то уникальные компетенции, то как минимум тысячелетний опыт “говорения” на эти темы.

Однако данные конфликты не только возможность, но еще и колоссальный вызов для религиозных сообществ. Я уже упоминал про символическую составляющую этих конфликтов и про то, что для христианских сообществ это вопрошание об их статусе внутри общества: являются ли они по-прежнему доминирующей группой или же они окончательно переходят в статус меньшинств в культуре, в которой отныне господствуют нехристианские общественные и культурные формы. Но тут есть и еще одна проблема: а в чем собственно суть христианства, его ядро, от которого нет никакой возможности отказаться? Являются ли пересматриваемые сегодня культурные формы, например, семьи, частью «ядра» этой религиозной традиции или же перед нами исторические напластования на традицию, от которых можно безболезненно отказаться? И что, собственно, делать, если они таковой частью ядра все же являются – защищать эти культурные формы, используя «мажоритарную логику» и апеллируя к своему статусу «морального большинства», или же смириться с процессом исторических изменений, признать современные общества «постхристианскими» и отступить в пространство приватности, защищая свое право игнорировать эти исторические изменения апелляцией к правам человека и религиозной свободе?

Символический характер ценностных конфликтов, то есть вопрос о статусе христианской идентичности в обществе в целом, дополняется еще и тем, что они бросают вызов этим сообществам еще и изнутри. Обозначение этой проблематики грозит радикальным переустройством самих религиозных сообществ – пересмотром принятых в них практик, перераспределением власти от одних групп к другим и т.д.. Например, вопросы женской эмансипации влекут за собой вопрос о положении женщин в религиозных общинах, являющихся патриархальными как по своей структуре, так и по своему теологическому содержанию. Феминизм влечет за собой вопрос о женском священстве, вопрос о пересмотре устоявшихся теологических положений, регулирующих взаимоотношения полов. В этом смысле участие религиозных сообществ в ценностных

конфликтах во многом вынужденное: они включатся в них, так как от их разрешения зависит в том числе и будущее самих этих сообществ – что именно они будут представлять собой лет через десять-пятнадцать.

Анализ постсекулярных конфликтов может внести важный вклад в разработку теории постсекулярного общества. Постсекулярное – это понятие, с помощью которого исследователи пытаются осмыслить то, как процессы десекуляризации влияют на современные общества и с какими практическими, нормативными изменениями эта новая актуальность религии должна быть связана. В данный момент в «постсекулярном дискурсе» есть очевидный перегиб в сторону позитивной, конструктивной составляющей постсекулярных процессов: подчеркивается тот вклад, который религиозные сообщества делают в корректирование опасных перегибов модернизационных процессов (см. в частности [21]). В частности, самая популярная интерпретация постсекулярного была предложена немецким философом Юргеном Хабермасом (см. [22]). Хабермас исходит из того, что теория секуляризации себя не оправдала и религиозные сообщества никуда из наших обществ не денутся. Присутствие религиозных сообществ требует поднять вопрос о том, как эти сообщества будут взаимодействовать со своими светскими согражданами. В частности, как возможно достижение согласия по поводу тех вопросов, где у религиозных и светских сограждан есть разногласия, вытекающие из разных мировоззренческих оснований каждой из сторон. В своих работах Хабермас делает основной акцент на идее диалога, символом которого стала его беседа с кардиналом Йозефом Ратцингером (впоследствии папа Бенедикт) [23]. Суть постсекулярного диалога в «взаимодополняющем обучении», то есть в готовности религиозных и секулярных сообществ учиться друг у друга. Диалога, в котором религиозные сообщества должны занять «эпистемическую установку», которая в интерпретации Хабермаса обозначает, по сути, умеренное смирение перед вызовами религиозного плюрализма, современной науки, а также позитивного закона и светской морали (подробнее о теории Хабермаса см.: [24]).

Понятие постсекулярного конфликта [1: 223-225] это возможность пролить свет на темную сторону постсекулярного. Увидеть постсекулярное общество не как общество диалога и компромисса, но как общество непримиримого конфликта, в котором верх одерживают вовсе не те силы, которые готовы к «эпистемической установке» и «взаимодополняющему обучению».

В социологии религии выделяются несколько возможных реакций религиозных сообществ на вызовы современного общества – одна из них либеральная, связанная с попыткой “подстроиться” под современный мир, переосмыслить положения своей

традиции так, чтобы она не вступала в конфликт с “веяниями времени”, другая – фундаменталистская, связанная с уходом в себя, с отказом от взаимодействия с внешним миром, погрязшем во зле и пороке. Однако в рамках постсекулярных конфликтов мы сталкиваемся с третьей – альтернативной – реакцией, которую Кристина Штекль предлагает называть традиционалистской или консервативной: речь идет о конфронтации с вызовами времени, но не в смысле отступления во внутренний мир своих сообществ, а в смысле занятия активной позиции и стремления отвоевать свое право на определение социальной реальности [1: 229ff]. Эта активная позиция подразумевает и участие в общественно-политической борьбе и некоторую “эпистемическую установку”, но не в хабермасовском смысле, а скорее в смысле использования языка и логики современного общества – например, языка прав человека – для отстаивания своих “несовременных” традиционных представлений. Эта трихотомия является исключительно аналитической, то есть в социальной реальности эти группы разведены далеко не так четко, как это следует из концептуальной схемы: если либеральный лагерь еще можно воспринимать как отдельную обособленную группу, то грань между консерваторами и фундаменталистами гораздо более условная и пористая.

Именно традиционалистская, консервативная позиция выходит на первый план в постсекулярных конфликтах. И именно ей и представляющим ее группам посвящено дальнейшее изложение. Этим группам за последние несколько десятилетий удалось не просто превратиться в значимую общественно-политическую силу в пределах конкретных религиозных традиций, но еще и сформировать межконфессиональные и даже межрелигиозные альянсы, успешно действующие как в национальном, так и в транснациональном контекстах [25; 2; 26].

1.2 Культурные войны в США и становление христианских правых

Рассмотрение постсекулярных конфликтов в той оптике, которую мы выбрали, уместнее всего начинать с истории их протекания в Соединенных Штатах Америки. Во-первых, именно в этой стране данные конфликты протекают с предельной остротой. Эта острота дает о себе знать даже в том понятии, которым принято обозначать культурные конфликты в Северной Америке: культурная война (см. [27]; дискуссии вокруг этого понятия см. [28]). Во-вторых, целый ряд любопытных тенденций, связанных с постсекулярными конфликтами, был впервые отмечен и проанализирован как раз на американском материале. Позднее эти же тенденции воспроизводят себя в транснациональном контексте, позволяя сделать вывод о том, что паттерн американских культурных войн выходит за рамки национальных границ и приобретает глобальный

характер. В-третьих, именно американские группы, выковавшиеся в ходе национальных культурных войн, становятся мотором глобального ценностного противостояния XXI века [29].

Классической работой о нравственных конфликтах в США является исследование Джеймса Хантера «Культурные войны: борьбы за определение Америки» [27]. Именно в этой работе Хантер вводит понятие «культурной войны» в академический оборот для обозначения тех самых конфликтов, которые находятся в центре внимания нашего исследования. С помощью этого понятия Хантер пытался осмыслить то противостояние, которое он наблюдал в американском обществе последние несколько десятилетий. Это противостояние касалось уже знакомой нам тематики – семья, аборты, образование, искусство, право. Хантер обозначил две альтернативные позиции в этом противостоянии: *традиционалистскую* и *прогрессистскую*. За каждой из этих позиций стояло свое особое *moral vision*, свое представление о тех началах, на которых должно основываться человеческое общество вообще и американское общество в частности. Традиционалистская позиция исходит из наличия незыблемых трансцендентных истоков человеческих законов и институтов, которые в силу этого не подлежат реформированию по воле тех или иных групп или индивидов. Прогрессистская позиция, наоборот, рассматривает эти правила и институты в качестве рукотворных и в силу этого подлежащих реформированию с учетом новых культурных и общественных реалий.

В своем анализе американской культурной войны Хантер обратил внимание на целый ряд любопытных процессов. Во-первых, эти конфликты приводят к радикальному переформатированию религиозного пространства: вместо привычного для американского общества деления по линии протестанты – католики – иудеи – мормоны и прочие складываются неожиданные межконфессиональные и даже межрелигиозные альянсы. По сути, в этих конфликтах выковывается единый традиционалистский фронт, состоящий из протестантов, католиков, иудеев, мормонов, объединенных общим неприятием прогрессистской повестки и, более того, тревогой по поводу ее успешного продвижения. Действительно, то, что в 1950-е – 60-е годы было всего лишь контркультурой, уделом маргинальных бунтарей стремительно становится мейнстримом. А противодействующие ей силы из большинства быстро превращаются чуть ли не в диссидентов, окруженных враждебной их консервативным взглядам средой [30: 81]. Знаковыми событиями, которые подстегнули процесс формирования подобных альянсов стали решение Верховного суда по делу *Roe vs. Wade* 1973 года, либерализовавшее право на аборты, а также дискуссии по поводу *Equal Rights Amendment* (см., в частности, [31]).

Во-вторых, это переформатирование религиозного пространства идет не по линии религиозные традиционалисты против светских прогрессистов. Деление проходит *через* религиозные сообщества, поперек них. Традиционалистски ориентированные протестанты чувствуют все меньшую связь с прогрессистски ориентированными протестантами. И наоборот – близость между традиционалистски ориентированными протестантами и традиционалистски ориентированными католиками (иудеями, мормонами) возрастает. Разные религиозные сообщества отныне разъединяют или объединяют не их позиция в догматических спорах, но скорее та сторона, которую они занимают в культурных войнах [33]. Как остроумно замечает Дэвид Хантер, «политически значимые различия в американском контексте уже более не связаны с позицией по поводу наследия Иисуса Христа, Лютера или Кальвина, они касаются позиции по поводу наследия Руссо, Вольтера, Дидро и Кондорсе, а также их философских преемников» [28: 132]. Это поистине эпохальная трансформация: речь идет о пересмотре традиционных линий религиозных разломов – традиции протестантского антикатолицизма, антисемитизма отходят все дальше на второй план, вместо них проступают новые разломы, в частности, по линии принятия или же неприятия прогрессизма.

Секулярные группы также не оказываются лишь по одну сторону баррикад, они тоже делятся по линии прогрессизм/традиционализм. Это очень важное наблюдение в контексте концептуализации постсекулярного общества: речь идет не о расколе по линии религиозные сообщества против светских, как это следует из работ Хабермаса, речь идет о расколе по линии именно традиционализм – прогрессизм, о расколе, который идет вдоль религиозных и светских сообществ. Впрочем, нельзя не отметить, что традиционалистский лагерь скорее представлен религиозными сообществами, тогда как прогрессистский – скорее светскими.

Наконец, в-третьих, динамика культурных войн принимает достаточно драматический характер. Определяющим для нее становится вовсе не поиск консенсуса, не выработка компромисса. Наоборот, бескомпромиссная конфронтация – вот лучшее характеристика культурных войн. В этих войнах стороны не стесняются в выражениях и преподносят свое несогласие с оппонентами как в буквальном смысле борьбу добра и зла, как сражение, на кону которого стоит судьба не просто Америки, но всего человечества в целом. В формате «культурных войн» никакое «взаимодополняющее обучение» по Хабермасу оказывается попросту невозможным.

Именно в американских культурных войнах зарождается и обретает мощь ключевое для нашего изложения движение – «христианских правых». Христианские правые – это та

сила, которая взяла на себя миссию по отстаивания традиционалистской позиции. При чем не только в формате интеллектуальных дискуссий, но и в формате реальной политической борьбы. Христианские правые, если пытаться их как-то определить, это «социальное движение, которое пытается мобилизовать евангельских христиан, а также иных консервативных христиан на политическую борьбу за консервативные идеи» [32: 6]. Движение возникло во второй половине 1970-х годов как ответ на культурную революцию предыдущих десятилетий, как попытка противодействовать вредным, с их точки зрения, для общества тенденциям, добиться его «духовно-нравственного обновления» (см. историю движения: [34; 35]). Начало христианским правым было положено Билли Грэмом, устроившим настоящий крестовый поход против безнравственности американского общества [36: 48-76]. Джерри Фаллуэл и его движение «нравственного большинства» в конце 1970-х годов превратило консервативных христиан в значимую политическую силу, с которой отныне не мог не считаться ни один кандидат в Президенты США.

Христианские правые включились в культурные войны в буквальном смысле по всем фронтам: «у христианских правых нет единой повестки, но скорее набор пересекающихся повесток. Некоторые активисты христианских правых фокусируются почти исключительно на искоренении абортов в США; другие занимаются практически исключительно вопросами семейного образования. Некоторые мотивированы борьбой с тем, что они называют “радикальной гомосексуальной повесткой”, тогда как другие пытаются запретить однополые браки. Другие пытаются сократить количество сексуально-выраженного контента на телевидении, в фильмах и популярной музыке. Другие пытаются работать на увеличение значимости религии в общественной жизни: молитвы в государственных школах, общественное признание того, что США – это христианская (или порой иудео-христианская) нация» [34: 10]. Христианские правые – это движение, которое состоит из множества организаций, как крупных и влиятельных, так и достаточно небольших. В качестве самых известных организаций христианских правых можно упомянуть следующие – *Catholic Family and Human Rights Institute* (C- Fam), *Concerned Women for America* (CWA), *Family Research Council* (FRC) (Джеймс Добсон), *The Howard Center for Family, Religion, and Society*, *Focus on the Family*, *Traditional Values Coalition* (TVC). Большинство этих организаций своими корнями уходят в 1970-е – 1980-е годы, их возникновение напрямую связано с логикой культурных войн. Мы не даром перечислили эти организации – почти все из них так или иначе встретятся нам в тот момент, когда мы будем рассматривать постсекулярные конфликты уже в над- и транснациональном контексте. Собственно, это выход в транснациональный контекст можно назвать вполне

логичным продолжением деятельности этих организаций в национальном контексте, «кульминацией некоторых трендов в религиозной жизни, а также в развитии гражданского общества нескольких последних десятилетий» [29: 13].

1.3 Глобализация культурных войн

Хантер опубликовал свое исследование в 1991 году. Однако вскоре после этого культурные войны приняли новый оборот – они начали выплескиваться за пределы границ национальных государств. У культурных войн стремительно появляется транснациональный, глобальный аспект – мы будем называть этот процесс «глобализацией культурных войн». Здесь надо снова подчеркнуть тот акцент, который был сделан именно на американском кейсе. Дело в том, что постсекулярные конфликты существуют и существовали не только в США (см. например: [38; 39]). Это одна из составных черт любого современного общества. Однако именно американский паттерн протекания постсекулярных конфликтов, называемый «культурной войной», воспроизводит себя в транснациональном контексте. Глобальные постсекулярные конфликты рядом типологических особенностей напоминают именно американский формат культурных войн (см. [2]). Не в последнюю очередь это связано с тем, что именно американские акторы послужили мотором выхода этих конфликтов на новый уровень.

Глобализация культурных войн вызывается той значимостью, которую в современном мире имеет наднациональное измерение – измерение международных договоров, деклараций, резолюций, решений разного рода международных инстанций. Эти инстанции до некоторой степени подрывают суверенитет современных государств, которые уже не могут полностью определять то, что происходит внутри их государственных границ. Понимание того, что принятые на наднациональном уровне решения могут существенным образом повлиять на ситуацию на национальном уровне и непосредственно затронуть расстановку сил в культурных войнах, выталкивает заинтересованные стороны за пределы государственных границ и заставляет их уделять все больше внимания, например, Организации объединенных наций (ООН) или же Европейскому суду по правам человека (ЕСПЧ). Этот выход за пределы национальных границ или интернационализация могут быть рассмотрены в свете двух разных, но при этом взаимозависимых процессов: во-первых, поиск консервативными акторами сильных союзников и выстраивание транснациональных альянсов с целью совместных действий в наднациональном контексте; во-вторых, экспорт логики «культурных войн» в новые регионы, еще не затронутые – или затронутые не в полной мере – постсекулярными конфликтами. Здесь речь идет не столько о поиске готовых союзников, сколько о

вращивании таковых и упреждающем влиянии на страны, пока не затронутые динамикой культурных войн, с целью подготовить их населения к отражению прогрессистской повестки.

1.3.1 Выстраивание транснациональных альянсов

Окончание Холодной войны с ее противостоянием коммунистической и капиталистической систем вопреки прогнозам Фрэнсиса Фукуямы не привело к «концу истории», оно привело к возникновению очагов новых идеологических конфликтов, одним из которых стали постсекулярные конфликты и лежащая в их основании борьба прогрессистов с традиционалистами. Это хорошо видно на примере ООН, где именно в 1990-е годы интересующая нас тема начинает звучать все громче. До 1990-х годов «религия не была темой для ООН. Такой подход был продиктован 'секулярной парадигмой', которая доминировала в поствоенный период, окрашивая как мышление, так и поведение. Отчасти это был ответ на открытый атеизм СССР и Китая. В результате это делало многих слепыми по отношению к религиозным вопросам и институтам» [40: 21]. Однако после окончания Холодной войны начинаются два значимых процесса: во-первых, «целый ряд дискуссий и усилий, направленных на то, чтобы вернуть религиозные темы обратно в систему ООН»; во-вторых, «появление целого ряда спорных вопросов, которые воспринимались как религиозные по своей природе и касались женских прав и, прежде всего, репродуктивного здоровья» [40: 21]. С тех пор религиозная свобода в смысле богохульства и преследования религиозных меньшинств; репродуктивное и сексуальное здоровье, семейные ценности стали неотъемлемой частью повестки ООН [40: 23-24]. В это же время происходит рост числа религиозных НГО, аккредитованных Экономическим и социальным советом ООН (ЭКОСОС) (см. [41]).

Исследуя вопрос о религиозных НПО в ООН, Карстен Леман обращает внимание на то, что среди этих НПО становится все больше тех, которые имеют отчетливую социально-консервативную ориентацию в духе *family values* [41: 74]. Этот выход консерваторов в транснациональное измерение был во многом вынужденным. Им пришлось реагировать на целый ряд инициатив в области SRHR (аббревиатура, которой в документах ООН обозначается вопрос *sexual, reproductive and health rights*). В контексте мобилизации традиционалистов и их попыток наладить транснациональное взаимодействие в качестве решающих стимулов к такого рода интернационализации называются два международных форума ООН – Международная конференция по народонаселению и развитию, которая состоялась в Каире в 1994 году¹, и Четвертая всемирная конференция по положению женщин, которая прошла в 1995 году в Пекине². Обозначенные на этих форумах векторы встревожили традиционалистов и способствовали налаживанию ими контактов с целью

¹ https://www.unfpa.org/sites/default/files/event-pdf/icpd_rus.pdf

² http://www.un.org/ru/events/pastevents/women_conf_beijing_1995.shtml

организации коллективных действий по противодействию опасным тенденциям (см. [42: 234]). С тех пор вырисовываются основные традиционалистские акторы, действующие в транснациональном контексте и являющиеся активными участниками глобальных культурных войн: Ватикан, некоторые исламские государства (например, в контексте Организация Исламского сотрудничества, см. [43]), а также религиозные НПО.

Наиболее активные участники транснациональных альянсов – это те самые христианские правые, о которых шла речь в предыдущем разделе. Выход христианских правых в транснациональное измерение был обусловлен, с одной стороны, необходимостью реагировать на те вызовы и угрозы, которые от этого измерения исходили, а с другой – это было естественное продолжение того успеха, который сопутствовал христианским правым во внутренней политике во времена Президентства Джорджа Буша-младшего, открыто позиционировавшего себя в качестве «заново рожденного» евангелика [32: 17]. Поддержка Белого дома «привела к возрастающей уверенности со стороны лидеров движения и желанию расширить сферу влияния в том числе и на внешнюю политику. Такие организации как *Focus on the Family* (FOF), *Family Research Council* (FRC), *Concerned Women for America* (CWA), *Institute on Religion and Democracy* (IRD), а также *Eagle Forum* начали предпринимать усилия для того, чтобы продвинуть свои социально консервативные нравственные ценности в ООН. Эти организации жаждали использовать программы финансирования религиозных организаций для того, чтобы оказывать гуманитарное содействие за рубежом в процессе миссионерской активности» [32: 17].

Глобализация культурных войн приводит к тому же самому перекраиванию религиозного ландшафта – на этот раз глобального, – который мы уже видели в национальном американском контексте. Складываются межконфессиональные и даже межрелигиозные альянсы – например, союз мусульман и консервативных протестантов, объединившихся против глобальных инициатив по расширению прав сексуальных меньшинств. Клиффорд Боб называет это содружество «the Baptist-Burqa network» [2: 36ff]. Эти альянсы существуют как в формате ситуационного взаимодействия, то есть взаимодействия в рамках конкретного кейса, так и в формате более институционализированном. Институционализация подобных альянсов может быть проиллюстрирована Всемирным конгрессом семей – регулярно с 1997 года действующей площадкой, на которой раз в год собираются защитники *family values* со всего мира. Об этой структуре мы еще поговорим чуть ниже.

Усиливается раскол по линии традиционализм – прогрессизм. Раскол, который проходит сквозь некогда единые религиозные сообщества и традиции. Консервативные

протестанты из США скорее мыслят себя частью чего-то единого с консервативными католиками, например, из Африки или Латинской Америки, чем со своими же американскими единоверцами, но только идеологически другой – более прогрессистской – направленности. Филип Дженкинс еще в начале нулевых обращал внимание на зияющий глобальный раскол христианства на консервативный Юг и прогрессивный Север. Как он пишет: «по мере того, как церковь становилась все более разделенной по поводу вопросов гендера и сексуальности, североамериканские консерваторы почувствовали себя гораздо ближе в политическом плане к зарождающимся церквям в Африке и Азии, а не к своим собственным церковным элитам. Они обратили взор на Сингапур и Руанду с целью защитить себя от Нью Йорка и Оттавы» [44: 204].

Такого рода взаимодействие даже позволяет некоторым исследователям говорить о появлении нового формата экуменического взаимодействия. Андрей Шишков в связи с этим говорит о появлении экуменизма 2.0, который, в отличие от классического экуменизма, затрагивает не вопросы вероучения, вопросы вероучения как раз выносятся за скобки в формате таких контактов, но вопросы идеологической близости представителей разных конфессий и даже религий в деле борьбы за «традиционные ценности» против прогрессистских, леволиберальных сил [45].

Еще большее сходство с американским форматом глобальным культурным войнам придает их непримиримый характер. Эта непримиримость, в конечном счете, делает эти войны бесплодными и неспособными привести ни к какому разумному компромиссу. Как пишет Клиффорд Боб, «этот конфликт исполнен преувеличениями и манихейством. Мы репрезентируем народ; они – свои собственные интересы. Мы говорим истину властям; они властям лгут. Мы защищаем благо; они угрожают правам, жизням – наконец, самой Земле. Мы рациональны; они сошли с ума» [2: 34]. Результатом такого формата оказывается, по выражению того же Боба, не-политика или зомби-политика, то есть такие решения, которые являются нежизнеспособными в принципе [2: 32-34].

1.3.2 Культурные войны на экспорт

Складывание транснациональных альянсов лишь одна из сторон рассматриваемых нами процессов. Другая их сторона – экспорт культурных войн. Как пишет Питер Бергер, «за последние пятьдесят лет внутренняя политика вращалась вокруг вопросов культурной войны. Однако Америка это не просто страна. Пусть она и не является более экономическим и политическим гегемоном, но как ее высокая, так и низкая культуры чрезвычайно влиятельны по всему миру. Нет ничего удивительного в том, что обе субкультуры превратились в экспортный товар» [46]. Интеллектуальные ресурсы культурных войн

превращаются в «товары», которые охотно распространяются по всему миру. Речь идет о привнесении логики культурных войн в те контексты, в которых они, возможно, еще даже не начались, о попытке создания в этих контекстах клонов американских традиционалистов путем финансовых влияний, обучения, помощи в принятии законов, защищающих традиционные ценности.

Здесь есть чрезвычайно любопытный момент, касающийся того, почему именно американские евангельские христиане наиболее активные участники этого процесса. Перед нами любопытная метаморфоза «миссионерского императива», являющегося одним из ключевых столпов евангельского христианства. Как пишет Ли Марсден, «основное призвание для евангеликов ... это их миссия по обращению в веру, которая была поручена им Христом в самом конце его земного служения» [32: 59]. Переформатирование религиозного пространства вокруг противостояния прогрессистов и традиционалистов приводит к тому, что и сам «миссионерский императив» не остается без изменения. Религиозное миссионерство превращается в миссионерство идеологическое, его суть уже не просто в обращении людей в религиозную веру, то есть в принятии ими Иисуса Христа, но в обращении людей в религиозную веру с конкретным идеологическим наполнением [32: 5]. В таком контексте «миссионерский императив» начинает представлять собой усилия по обращению населения земного шара в социальный консерватизм, при чем именно американского образца. Этот процесс можно с некоторыми оговорками назвать секуляризацией евангелического «миссионерского императива»: проповедь веры во Христа оттесняется проповедью социального консерватизма.

Следуя миссионерскому императиву, правые традиционалисты несут социальный консерватизм американского типа в те страны и континенты, которые еще не познали в полной мере культурные конфликты вокруг, например, однополых браков. Такие страны в буквальном смысле искусственно втягиваются в глобальную динамику, до которой их общества еще просто созрели. Наибольшую известность получила деятельность транснациональных социальных консерваторов в Африке. В частности, в Уганде, о чем был снят документальный фильм *God Loves Uganda* (2013). Уганда попала в центр внимания мировой общественности после того, как там начались дискуссии о принятии законопроекта, ужесточающего – вплоть до смертной казни – наказания за однополые отношения. Быстро выяснилось, что принятие подобных мер – это не какая-то внутренняя инициатива угандийского общества, но результат прямого лоббистского воздействия со стороны активно действующих в стране миссионеров из числа христианских правых [47]. В числе таковых упоминаются, например, Скот Лайвли, американский проповедник, автор

книги *The Pink Swastika: Homosexuality in the Nazi Party* (1995), давно призывавший ввести уголовную ответственность за «общественную пропаганду гомосексуализма». Мы упоминаем это имя, так как оно нам еще встретится в том разделе, который будет посвящен России. Капи Каома детально исследовал поведение американских христианских правых в Уганде, он констатирует: «законодательство и конституционные запреты пишутся теми африканцами, которые находятся под влиянием американских консерваторов или же проходят непосредственное обучение у них» [48: 40; 49]. Борьба с ЛГБТ движение в Уганде слабо связана с динамикой самого африканского общества, «эта деятельность в гораздо большей степени связана с реалиями американских культурных войн, а вовсе не с реальностями Африки» [48: 40]. Как поясняет этот момент Каома: «... понимание “семейных ценностей” американскими христианскими правыми в гораздо большей степени связано с американскими культурными войнами, чем с африканскими реалиями. ... Для консервативных евангельских христиан ... “ценности” определяются практически исключительно в логике противостояния ЛГБТ группам и расширению репродуктивных прав. Для многих африканских сообществ поддержка семейных ценностей значит поддержание обязанностей перед сообществом и уважение связи каждого индивида с другими членами своего клана. Для них семейные ценности – это признание того, что человек не может выжить в изоляции» [48: 40].

Задокументированные в фильме *God Loves Uganda* примеры экспорта культурных войн показывают любопытную особенность современного социального консерватизма: будучи такой же транснациональной глобальной идеологией, корни которой уходят в США второй половины XX века, как и противостоящий ей культурный либерализм, социальный консерватизм прекрасно маскирует свою транснациональную сущность под антиколониальной, антизападной, антиамериканской риторикой. Он прекрасно играет на антиколониальных настроениях. В контексте Уганды посыл социального консерватизма таков: культурный либерализм навязывается вам с Запада, вы должны противостоять ему под флагом «семейных ценностей» и тем самым отстоять свой суверенитет. Лесть – неотъемлемая составляющая экспорта культурных войн: весь мир пал под натиском безбожных либералов и только Уганде выпала миссия стать той страной, где начнется глобальное восстание против новых аморальных порядков.

Уганда и в целом Африка далеко не единственный пример, встречаемый в литературе о глобализации культурных войн и их экспорте в американском формате. В этом контексте упоминается, например, Австралия [50] или Гонконг [51]. Упоминается в этом

контексте и Россия как объект приложения усилия со стороны американских христианских правых [49: 91].

2 Становление постсоветского морального консерватизма

Россия не лежит в стороне от описанных выше процессов. С одной стороны, проблематика ценностных конфликтов давно присутствует во внутренней повестке Российской Федерации. Более того, начиная с 2012 года – на фоне горячей дискуссии вокруг «панк-молебна» группы «Пусси райот» – ей даже удалось на некоторое время выйти на первый план: сначала в контексте обсуждения «оскорбленных чувств верующих», а затем – в контексте борьбы с «пропагандой нетрадиционных отношений». С другой стороны, внутрироссийские ценностные споры непосредственно вплетаются в ткань транснациональных постсекулярных конфликтов. Собственно, один из ключевых тезисов данной работы заключается в том, что российская борьба за «традиционные ценности» и в целом постсоветский социальный консерватизм представляет собой гибрид собственной исторической траектории российского общества и мощных транснациональных влияний. Органические элементы российского социального консерватизма связаны, во-первых, с попыткой воспроизводства «частично воображаемого этоса имперской России, а также позднего Советского союза» [5; 52], а во-вторых, с реакцией на потрясения конца 80-х – 90-х годов, когда на защищенное «железным занавесом» общество разом обрушились все те новые веяния, которые в западном контексте принято ассоциировать с культурной и сексуальной революцией 60-х – феминизм, эмансипация, провокационные формы искусства, «духовность» и новые религиозные движения и т.д. [53]. Россия испытала на себе влияние культурной революции с задержкой в 25 лет [54]. Реакцией на эти новые реалии и стало формирование постсоветского социального консерватизма.

Становление российского социального консерватизма во многом воспроизводит ту динамику, которую мы уже видели на примере США 70-х – 80-х годов. Реакцией на культурную революцию в США стало формирование социального консерватизма, ассоциирующегося с движением христианских правых. В российском контексте это также привело к консервативной реакции и складыванию отечественного аналога христианских правых [14]. Российский социальный консерватизм – как и его американский аналог – приводит к переформатированию религиозного ландшафта и складыванию межконфессиональных и даже межрелигиозных альянсов, объединенных верностью «традиционному образу жизни». Понятие «традиционных религий» в современном российском контексте обозначает не просто те религии, которые исторически существуют на территории Российской Федерации, но еще и те религии, которые придерживаются традиционных нравственных ценностей.

Это ясно, например, из документов учрежденного в 1998 году Межрелигиозного совета России, куда входят представители ислама, православия, иудаизма и буддизм. В этих документах рефреном звучит тема единства традиционных религий в деле отстаивания традиционных ценностей от опасных тенденций, исходящих от «некоторой частью нашего общества, упоенной ультралиберальными идеями»³. Речь, в частности, идет о современном искусстве, осквернении христианских символов, проникновении антирелигиозной политики в сферу личной и семейной нравственности и т.д. Так, в частности, на сайте приводятся слова Патриарха РПЦ: «Лидеры мировых религий стремятся дать достойный и убедительный ответ (на глобальные вызовы), показывая пример взаимоуважительного диалога и совместного поиска механизмов защиты традиционных ценностей. Я бы хотел еще раз поблагодарить моих собратьев, руководителей, представителей традиционных религий России за то, что межрелигиозный диалог в России являет нам такой пример». Это единство позволяет убрать вероучительные различия на второй план, так как «общее понимание угроз традиционным ценностям помогает сплотить силы для совместного противостояния злу»⁴.

Тема единства традиционных религий перед вызовом антирелигиозных, секулярных идеологий также постоянно звучала в речах бывшего главы синодального Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества Русской православной церкви Всеволода Чаплина. Например, говоря о буддизме, он отмечал, что «в богословском отношении мы очень серьезно расходимся с буддистами. Расходимся больше, чем с мусульманами, с иудеями, потому что буддисты говорят, что они не веруют в “личного бога”, и в различных буддистских доктринах очень трудно такую веру, веру в “личного бога” найти». Однако «у нас с буддистами, как и с верующими других традиционных религиозных общин, во многом схожие нравственные ценности». Соответственно, «когда в России или в мире пытаются ниспровергнуть эти ценности, настоять на том, что их нужно оспаривать, вычеркивать из жизни народов, традиционные буддисты и православные христиане обычно поддерживают друг друга»⁵. Аналогичные призывы можно найти и в адрес мусульман: «Как православные христиане, так и мусульмане понимают: ценности традиционной морали, ценности религиозного измерения общественной жизни сегодня нуждаются в поддержке, в

³ http://interreligious.ru/documents/statements/statements_8.html

⁴ <http://interreligious.ru/news/news-religious-communities/26-yanvary-a-2017-goda-glavy-i-predstaviteli-traditsionnyh-religiy-rossii-prinyali-uchastie-v-v-rozhdestvenskih-parlamentskih-vstrechah.html>

⁵ <https://vrns.ru/society/3647>

распространении, а иногда и в защите от попыток нагло эти ценности отвергнуть, уничтожить, объявить пережитками прошлого»⁶.

На практике это единство проявляется, например, во взаимной поддержке в случае столкновения, например, с проявлениями современного провокационного искусства. Так, в частности, в материалах Приговора по делу о панк-молебне Пусси Райот есть письмо представителя Совета муфтиев России, который осуждает поступок членов группы, так как они повели себя недостойно в православном храме, а «ведь любой храм несет святость, в нем царит соответствующая возвышенная атмосфера, которую должны поддерживать, беречь и свято хранить оказавшиеся в нем. Подобная вакханалия дискредитирует статус храма, делает вызов традиционному укладу жизни и многовековым традициям народов нашей страны. Однозначно, что подобное поведение, не только в стенах религиозного храма, но и за его пределами с точки зрения культуры мусульман является греховным и порицаемым»⁷. Мусульмане вместе с православными свидетельствовали и на деле против блогера Руслана Соколовского.

Как и в американском контексте, линия разделения проходит не между верующими и неверующими, но между теми, кто склоняется к моральному консерватизму, и теми, кто стоит на более прогрессивистской позиции. Так, в частности, в дискуссиях все по тому же делу «Пусси Райот» обозначилась группа православных верующих, которая не приняла риторику защиты оскорбленных чувств [55]. Она же затем не поддержала инициативы по охране «традиционных ценностей» через законодательное запрещение «пропаганды нетрадиционных отношений среди несовершеннолетних». В этом контексте в риторике официальных представителей Русской православной церкви появляется выражение «враги церкви». Показательно, что к врагам Церкви причисляются не те, кто не согласен с теми или иными вероучительными положениями православия, но те, кто «продвигает ложные ценности агрессивного либерализма». Ибо, как поясняется, «Церковь непреклонна в своей позиции неприятия таких антихристианских явлений, как признание однополых союзов, свобода выражения всех желаний, неудержимое потребительство, пропаганда вседозволенности и блуда»⁸. В ответ прогрессивная часть православной общественности начинает публично ставить вопрос о том, действительно ли у них, и у традиционалистов

⁶ <http://www.islam.ru/content/analitics/30290>

⁷ Текст приговора Pussy Riot // republic.ru/russia/prigovor_pussy_riot-821705.xhtml, доступ от 17.07.2018.

⁸ <http://www.patriarchia.ru/db/text/2135736.html>

единый Бог, или же это уже две разные религии, объединенные разве что какими-то внешними организационными рамками⁹.

Наконец, само выражение «враги Церкви» вкупе с появлением реальных уголовных статей, позволяющих этих врагов наказывать, есть свидетельство того же самого предельного обострения конфликта, о котором мы уже упоминали сначала в национальном американском, а затем и в транснациональном контексте.

Однако при всех структурных сходствах постсоветский моральный консерватизм возникает уже в совершенно новой ситуации. По этой причине он не может быть рассмотрен исключительно в логике органической реакции части общества на неоднозначные проявления культурной революции с запаздыванием на несколько десятков лет. Эта новая ситуация как раз связана с глобализацией культурных войн и активной деятельностью транснациональных альянсов. В этой связи постсоветский социальный консерватизм формируется уже при непосредственном влиянии транснационального измерения.

Выше мы описывали процесс глобализации культурных войн через два явления: формирование транснациональных альянсов и экспорт культурных войн. Российские «традиционные ценности» связаны с обоими процессами. Если выше мы начали описание глобальных культурных войн с описания транснациональных альянсов и лишь затем перешли к экспорту культурных войн, то в случае России порядок изложения следует поменять. Россия сначала стала страной активного ввоза культурных войн, а затем – усилием ряда консервативных акторов, связанных, прежде всего, с Русской православной церковью, – сама активно включилась в транснациональные ряды традиционалистов. Более того, с конца нулевых годов российские акторы даже предприняли заметные усилия для того, чтобы выдвинуться в одного из лидеров такого рода союзов. Если описывать присутствие России в глобальных культурных войнах, то это движение от объекта воздействия со стороны транснациональных акторов к превращению в самостоятельно действующего транснационального субъекта.

2.1 Россия как объект экспорта морального консерватизма

С 90-х годов XX века Россия становится объектом экспорта культурных войн. Ниже мы рассмотрим примеры такого экспорта, ограничившись практически исключительно взаимодействием между российскими и американскими традиционалистами. Это связано с тем, что подобное взаимодействие наиболее наглядно. Американские христианские правые

⁹ <https://www.gazeta.ru/comments/column/desnitsky/10985192.shtml>

невероятно активны в своем желании распространить опыт культурных войн по всему земному шару.

само понятие «традиционные ценности», равно как и «традиционные семейные ценности», отсылает именно к контексту американских культурных войн. Риторика защиты традиционных ценностей использовалась христианскими правыми в США еще как минимум со второй половины 70-х годов. Некогда чрезвычайно влиятельная организация «Коалиция за традиционные ценности» была основана в 1984 году. В русскоязычном контексте одно из первых упоминаний традиционных ценностей в интересующем нас контексте относится к 1983 году¹⁰, когда в газете «Известия» вышла статья «Кризис морали и мораль кризиса» [56]. В этой статье автор описывает продолжающееся разложение американского капиталистического общества, одним из проявлений которого оказывается кризис морали. Далее он с иронией упоминает американских христианских правых и, в частности, Джерри Фалуэлла, который призывают к нравственному возрождению, «возврату традиционных ценностей» и винит во всех бедах «левых смутьянов», «либералов», «коммунистов». Естественно, по мнению автора, деятельность христианских правых комична, так как проблема не в морали и необходимости ее возрождения, но в глубинных противоречиях самого капиталистического строя. Еще в 1997 году Ирина Силуанова в своей книге «Биоэтика в России» [57], говоря о «традиционных моральных ценностях» в контексте новых биомедицинских разработок, закавычивает это понятие и дает ссылку на немецкую книгу, посвященную биоэтике в США [58].

движение российского про-лайфа, которое борется с легализацией аборт и пытается разного рода просветительскими мерами раскрыть глаза на эту опасную для общества практику, формировалось при непосредственной поддержке американских партнеров. Это поддержка включала в себя, в частности, финансирование первых российских организаций, которые занимались борьбой с распространением абортов. Это признают сами пролайферы:

Это были первые годы после распада Советского Союза. Была такая волна – она быстро закончилась – помогать России. Было много миссий открыто, всякой помощи благотворительной. И всякие проекты. Это в начале девяностых годов было модно на Западе. Ну и надо понимать, что разница в курсах валют была очень большая. То есть, например, зарплаты в то время у нас доходили до пятидесяти долларов. На эти деньги американец мог пообедать один раз. Поэтому даже небольшая помощь, даже небольшие сборы средств с западных партнеров давали возможность за тысячу долларов в месяц функционировать организации, с офисом даже (Интервью А).

¹⁰ Согласно агрегатору русскоязычных СМИ *EastView*.

Однако еще более существенной была интеллектуальная поддержка, которая, в частности, заключалась в обучении российских активистов, а также в предоставлении материалов, которые до сих пор являются содержательной основой российского пролайфа. Так, в частности, наши респонденты называют в качестве наиболее успешных своих проектов перевод и показ на русском языке знаменитого американского фильма «Безмолвный крик» (1984), который, как признается его создатель, был вдохновлен Рональдом Рейганом и который был впервые показан в программе уже упоминавшегося Джерри Фалуэлла. Еще одним важным проектом называется перевод на русский язык книги «Мы можем любить их обоих. Аборт: вопросы и ответы» (1997, была опубликована по-русски в 2003 году) Джона и Барбары Уиллке. Эту книгу называют «Библией про-лайфа». Эта книга, по выражению нашего собеседника, «послужила информационной основой для всех, кто этим занимается» (Интервью А).

Другой лидер российского пролайфа, с которым нам удалось пообщаться, также признает, что в пролайф пришел под воздействием именно западных материалов:

когда мы увидели фотографии абортированных детей, которые приходили из Соединенных Штатов, от американского движения про-лайф, мы поняли, что ... нужно сейчас остановить убийство детей до рождения и, собственно говоря, сделали выставку, «Молчаливая Революция»¹¹. Такая была передвижная, мобильная выставка, легко тиражируемая. Проект оказался удачным, и его воспроизводили во многих городах России, странах СНГ (Интервью Б).

На этой выставке, оказавшейся чрезвычайно успешной, посетителям, в частности, демонстрировался все тот же фильм «Безмолвный крик». Аспект этого трансатлантического влияния не ускользнул от внимания исследователей. Еще в 1997 году сексолог Игорь Кон отмечал этот момент [59].

В этом контексте уже сложно говорить о каком-то особом российском движении пролайф. Можно скорее говорить о глобальном движении, одно из ответвлений которого находится в России. В этой связи нет ничего удивительно в наблюдаемой исследователями стандартизации антиабортной аргументации по всему миру [60].

История российского пролайфа – это лишь один из примеров. Аналогичное влияние можно проследить практически по всем пунктам повестки социального консерватизма. Достаточно будет сказать, что на сегодняшний день многие ключевые для американского морального консерватизма авторы переведены на русский язык и издаются в качестве

¹¹ <http://life.orthomed.ru/zhizn/abortion/00085.htm>

популярной литературы о воспитании. Можно упомянуть Рика Уоррена¹² или, например, Джеймса Добсона, главы влиятельной организации христианских правых *Focus on the Family*, человека, «о чьей поддержке [на выборах] мечтают консервативные республиканцы» [32: 49].

как уже было сказано выше, понятие «традиционные ценности» отсылает к контексту американских культурных войн и, скорее всего, является заимствованным. Это создает проблему содержательного наполнения данного понятия. По сути, попытка наполнить «традиционные ценности» содержанием – это один из примеров того, что Эрик Хобсбаум называл процессом «изобретения традиции» [61]. Это изобретение традиции в российском контексте включает в себя в том числе прямое заимствование культурных практик американских консервативных христиан второй половины XX века. Как это часто бывает в случае социального консерватизма, эти заимствованные практики преподносятся под видом возврата к истокам и возрождения аутентичных традиционных ценностей. Ярким примером такого заимствования является практика семейного образования. Движение за семейное образование возникло в США как реакция консервативных христиан на негативные, с их точки зрения, процессы в американской школе. Они не хотели отдавать своих детей в государственные школы, вместо этого предпочитая самостоятельно обучать их, контролируя те знания, которые передаются в процессе обучения. Эта практика транслируется в России при участии, в частности, *Home School Defense League* (HSDLA). В 2018 году в Москве под эгидой HSDLA прошла большая конференция «III Международная Конференция Семейного Образования» (МКСО). В описании этой конференции семейное образование позиционируется как форма, «традиционная для нашей страны на протяжении тысячелетия»¹³. В России развиваются созданные в США программы семейного образования, например, «Классические беседы», которая опять же позиционируется в качестве возвращения к истокам, являясь по сути русификацией заимствованных программ и учебников¹⁴.

трансатлантическое взаимодействие можно увидеть даже в контексте принимаемых в России законов, ориентированных на продвижение ценностей социального консерватизма. В связи с введением уголовного наказания за «пропаганду нетрадиционных сексуальных отношений»¹⁵ в 2013 году часто упоминаются имена американского проповедника Скота

¹² (контакты с российскими протестантами - <https://www.cef.ru/infoblock/news/read/article/1367775>)

¹³ <https://www.hss.center/mkso2018>

¹⁴ <http://classicalconversations.ru/>

¹⁵

http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_34661/f385ab5d34de901b2e5f3d08ac0b454481377d6a/

Лайвли, уже известного нам по угандийской истории, а также Брайана Брауна, нынешнего главы Всемирного конгресса семей¹⁶. Христианские правые были замечены и в контексте иных законов, обсуждение которых проходило, в частности, в стенах Государственной думы¹⁷. Учитывая то, что мы знаем о лоббистской активности христианских правых, история российского законодательства в сфере традиционных ценностей вполне вписывается в логику экспорта культурных войн и транснационального лоббизма. наконец, заимствование американского опыта морального консерватизма осуществляется непосредственно через американских специалистов. В качестве яркого примера можно упомянуть Джека Ханика, некогда сотрудника телеканала *Fox News*, в 2014 году приглашенного в Россию для создания отечественного аналога *Fox News*: канала Царьград ТВ¹⁸.

Тезис об экспорте культурных войн не обязательно означает именно навязывание социального консерватизма в его американском формате. Этот формат был востребован изнутри. Экспорт лишь удовлетворял имевшийся в стране спрос. При этом американская сторона явно могла предложить больший ассортимент тем. Однако некоторые из пунктов повестки американского консерватизма в России по некоторым причинам не прижились – например, право на оружие, хотя усилия в этом направлении явно предпринимались¹⁹.

В контексте столь обширных влияний и заимствований уже невозможно говорить о «традиционных ценностях» как об отражении какой-то особой российской идентичности. Речь идет о глобальной транснациональной идеологии «семейных ценностей», которая пускает корни в России, локализуясь под местные особенности. Эта повсеместная стандартизация социального консерватизма постоянно подчеркивается исследователями. Так, например, в контексте подъема так называемого «родительского движения», которое противостоит еще одному кошмару современного морального консерватизма – «ювенальной юстиции», суть которой в наделении ребенка особыми правами, призванными защитить его от насилия со стороны своих родителей, – исследователи отмечают всю ту же гибридную двойственность [62: 35].

16

https://republic.ru/world/opasnye_svyazi_kak_evropeyskie_krayne_pervye_podskazyvyayut_idei_rukovodstvu_rossii-1020432.xhtml;

https://republic.ru/russia/za_spinoy_mizulinoy_kak_amerikanskije_konservatory_boryatsya_s_rossijskimi_geyami-1120791.xhtml; <https://www.thenation.com/article/how-us-evangelicals-fueled-rise-russias-pro-family-right/>

¹⁷ <https://www.vesti.ru/doc.html?id=1094437&cid=7#>

¹⁸ <https://inosmi.ru/russia/20141023/223859876.html>

¹⁹ <https://www.rollingstone.com/politics/politics-features/inside-the-decade-long-russian-campaign-to-infiltrate-the-nra-and-help-elect-trump-630054/>

2.2 Россия как участник транснациональных альянсов религиозных консерваторов

Однако Россия не просто объект экспорта культурных войн. Постепенно российские акторы обретают собственную субъектность и начинают активно действовать в рамках транснациональных альянсов на этот раз уже в качестве самостоятельной величины. Участие российских акторов в транснациональных альянсах социальных консерваторов можно рассматривать в разных ракурсах. Можно смотреть на это с точки зрения внешнеполитической логики российского государства, связанной с попыткой раскалывания Запада по линиям тех конфликтов, которые являются для западных стран наиболее болезненными. Попытка войти в эти транснациональные альянсы может анализироваться как одно из усилий в этом направлении – поддержка тех сил, которые работают на раскачивание западного истеблишмента и общественно-политического мейнстрима [63]. Для российского государства взаимодействие с социальными консерваторами – это следование логике выстраивания антигегемонистского альянса, направленного против не устраивающего Россию мирового порядка, основанного в том числе на следовании прогрессистской повестке [64]. Однако угол нашего рассмотрения несколько другой – мы рассматриваем участие российских акторов с точки зрения логики религиозных сообществ, сталкивающихся с новыми для себя вызовами и выбирающими, в частности, интернационализацию как один из ответов на эти вызовы. В этом контексте акцент должен быть сделан не на роли государства, но на роли Русской православной церкви и других религиозных организаций.

Самый ранний из известных нам примеров участия российских акторов в транснациональных альянсах касается истории основания Всемирного конгресса семей (*World Congress of Families, WCF*). Всемирный конгресс семей – это крупный международный форум, который представляет собой место встречи для активистов, юристов, политиков, чиновников, священнослужителей, поддерживающих консерватизм «семейных ценностей» и ищущих по пути его продвижения. Конгресс проходит в разных городах мира с целью привлечения внимания к проблемам семьи и привлечения местных элит к делу борьбы за традиционные ценности. Согласно канонической истории, сама идея данной организации возникла в 1995 году во время визита в Москву американского историка Алана Карлсона. Алан Карлсон, бывший чиновник из администрации Рональда Рейгана, христианский правый и одна из ключевых фигур в глобализации культурных войн. Его называют в числе тех, кто создал «секуляризированный профессиональный дискурс о семье, который получил широкое распространение и редко ассоциируется с

консервативной христианской политикой» [25: 140]. Его визит был формально приурочен к переговорам по поводу перевода его книги о семье на русский язык. Этот визит можно рассматривать как попытку завязывания связей и поиска единомышленников в странах бывшего Восточного блока (после посещения Москвы Алан Карлсон отправился в Прагу). В России он встретился с коллегами из Московского государственного университета, в частности, с социологами-демографами из МГУ Александром Антоновым и Виктором Медковым. На этой встрече возникла идея создания международной организации, которая бы занималась координированием усилий сторонников «семейных ценностей» и продвигала бы идею традиционной или естественной семьи. Идея была реализована – естественно, при финансовой и организационной поддержке именно американской стороны (*Howard Center for Family, Religion and Society*, ныне – *International Organisation for the Family*), так как у российских участников в тот момент не было никаких ресурсов для этого. Уже через два года состоялся первый конгресс в Праге (1997), собравший многочисленных участников со всего мира. Российские участники были заметны на первых двух конгрессах, однако затем российское присутствие во многом сошло на нет, отойдя на второй план. Участие России в создании этой организации важная часть истории присутствия российских акторов в транснациональных альянсах, которая снова выйдет на первый план в конце нулевых годов XX века.

Следующая веха в интересующей нас истории связана с деятельностью самого крупного религиозного актора России – Русской православной церковью. Столкнувшись с постсоветской реальностью церковь переживала ее не только как ситуацию свободы от давления атеистической идеологии, но и как опасный вызов со стороны мировоззренческого плюрализма, секулярной морали, провокационного искусства и т.д. Как и в случае американских христианских правых, реакция на эти вызовы была болезненной: в 1990-е годы усилия представителей православной церкви были направлены на закрепления своих особых позиций на постсоветском пространстве через, в частности, лоббирование правовых ограничений для тех религий, которые считались нетрадиционными на постсоветском пространстве (итогом этих усилий стал, в частности, закон 1997 года) (см. анализ [65]). Достаточно быстро Русская православная церковь столкнулась с новым для себя транснациональным измерением. «В 1996 году Российская Федерация стала членом Совета Европы. Российская Федерация ратифицировала Европейскую конвенцию о защите прав человека и основных свобод и стала подотчетна Европейскому суду по правам человека в Страсбурге. Вскоре стало ясно, что международное правовое законодательство будет напрямую влиять на церковную жизнь»

[11: 153-154]. В качестве одного из примеров того, как международное законодательство влияет на церковную жизнь, Кристина Штекль упоминает случай Свято-Михайловского прихода из Украины, который был переподчинен Киевскому патриархату в результате судебного разбирательства, дошедшего до Европейского суда по правам человека [11: 154]. Подобно американским христианам церковь осмысляла глобализацию и наднациональное измерение современного мира как источник угрозы, способный оказывать непредсказуемое влияние на внутренние дела России.

Реакцией на эту угрозу стал не только призыв к отстаиванию суверенитета России – в том числе «духовного суверенитета» – перед лицом международных организаций и международных правовых актов. Русская православная церковь двинулась в сторону интернационализации своих усилий, поиска единомышленников в транснациональном контексте с целью совместной борьбы с источниками новых угроз. В 2002 году было создано Представительство Русской Православной Церкви при европейских международных организациях²⁰.

Уже в 2004 году Епископ Венский и Австрийский Иларион, представитель Русской Православной Церкви при европейских международных организациях (ныне Митрополит Волоколамский), призывал «традиционные религиозные конфессии» выступить «единым фронтом» против «воинствующего секуляризма» и называл Католическую церковь, наряду с исламом и иудаизмом, в качестве естественных союзников в борьбе православной церкви с «общечеловеческими ценностями», уходящими своими корнями в «секулярный гуманизм». Этим «общечеловеческим ценностям» он противопоставлял ценности традиционные, основанные на теоцентричной и христоцентричной позициях.

Здесь любопытен выбор термина «традиционные», а не, например, «христианские». Сам епископ объясняет это так: «как можно говорить о христианских ценностях, когда значительная часть современных протестантских общин подвергает ревизии самые основы христианского догматического и нравственного учения, модифицируя его в угоду нормам политкорректности?»²¹ То есть термин «традиционные» был выбран для того, чтобы дистанцироваться от других христиан, которые двигаются в сторону большей политкорректности. И – учитывая перечисление иудеев и мусульман в числе сторонников – для того, чтобы создать более широкую базу для альянса против «либеральных» ценностей, выходящую по ту сторону конфессиональных и даже религиозных различий. Здесь снова можно увидеть контуры той логики, с которой мы уже встречались – уход на

²⁰ <http://www.patriarchia.ru/db/text/1590844.html>

²¹ http://www.religare.ru/2_8763.html

второй план догматических различий и выход на первый план различий идеологических, которые делают, например, политкорректных протестантов противниками, а консервативных иудеев и мусульман – сторонниками.

Желание искать союзников на международной арене дополняется той интеллектуальной работой, которая идет внутри церкви, и которая приводит к переосмыслению отношения Русской православной церкви к идее прав человека. Как пишет Кристина Штекль: «с 2000 по 2008 год дискурсивная стратегия Московского Патриархата в отношении прав человека изменилась. Она прошла развитие от однозначного осуждения прав человека как плода западной интервенции к принятию прав человека в принципе. Однако использование этого понятия было выстроено так, чтобы противопоставить его либеральной и эгалитарной эволюции международной системы прав человека» [66: 136]. Под «либеральной и эгалитарной эволюцией международной системы прав человека» представители РПЦ понимали отклонение международной правовой системы от изначального замысла Всеобщей декларации прав человека, которая в своей 29 статье указывала на возможность ограничения прав человека во имя уважения нравственности и культурных устоев. Именно этот отказ от нравственности и культурных устоев и усматривался представителями РПЦ в последующей эволюции прав человека, когда эти самые права начинали гарантироваться ранее ущемленным группам – женщинам, сексуальным и религиозным меньшинствам (то самое расширение понятия «человек», о котором мы упоминали в первом разделе) – в ущерб нравственности и прав большинства. Такой подход позволил представителям РПЦ быть «уже более не просто в оппозиции к западным правам человека, но вместо этого активно представлять себя в качестве защитников изначального понимания прав человека в соответствии со статьей 29, понимания, которое делает акцент на значимости нравственности, обязанностей и сообществ» [66: 135]. Эта позиция РПЦ на международной арене может быть вкратце обозначена как «защита традиционных ценностей» [66: 134].

Необходимость в поиске международных союзников, равно как и переосмысление православного учения о правах человека приводит к тому, что церковь стремительно превращается в активного члена транснациональных альянсов. Активность Русской православной церкви по защите традиционных ценностей может быть зафиксирована на нескольких институциональных площадках. В этих вопросах она взаимодействует с российским государством, которое использует свой дипломатический ресурс для отстаивания традиционалистской повестки:

- Европейский суд по правам человека. Дело Лаутси против Италии (2011) [67; 68; 69].
- Совет по правам человека ООН. Затеянная российской стороной серия дискуссий по поводу традиционных ценностей (2009 – 2012 год) [70; 66: 137-140].
- Совет Европы. Противодействие «ювенальной юстиции», понимаемой как расширение прав детей и ограничение прав родителей [66: 140-141].

Наконец, с самого конца нулевых годов XXI века российская сторона предпринимает самые активные попытки не просто обозначить свое присутствие в транснациональных альянсах, но выдвинуться чуть ли не в лидеры такого рода взаимодействия²². Россия не просто провозглашает себя «последним бастионом традиционных ценностей в современном мире», она действительно становится для многих социальных консерваторов, например, из США «маяком надежды» (Интервью В), символом того, что дело морального консерватизма не безнадежно. Выдвижение России на первый план и ее восприятие в качестве как минимум потенциального лидера связано не в последнюю очередь с тем тяжелым положением, в котором оказались привычные лидеры этого альянса – американские христианские правые. Приход администрации Обамы в 2009 году стал сильным ударом по позициям социальных консерваторов и через некоторое время привел к знаковому событию – легализации однополых браков в 2015 году в ходе разбирательств по делу *Obergefell v. Hodges*. Политика Обамы, самого, по выражению одного из социальных консерваторов, «антихристианского президента в американской истории», повергла социальных консерваторов в уныние – стандартным стало описание своего положения в американском обществе в качестве «диссидентов», по аналогии с диссидентами в Советском Союзе. Решение же 2015 года вообще способствовало распространению чуть ли не панических настроений, одним из проявлений которых стала публикация книги Рода Дрейера «Выбор Бенедикта», в которой он, откликаясь на решение по делу *Obergefell*, фактически констатирует окончание культурной войны и полное поражение в ней социальных консерваторов, для которых остается один только выбор – замыкаться в свои сообщества и жить жизнью, обособленной от жизни большого общества [71]. Эта книга стала бестселлером *New York Times*.

В ситуации усугубляющегося внутреннего положения Россия становится для христианских правых настоящим маяком надежды. В Америки они чувствуют себя все

²² <https://www.politico.com/magazine/story/2017/02/how-russia-became-a-leader-of-the-worldwide-christian-right-214755>

более изолированно, в России для них открываются все двери. При чем на этот раз инициатива исходит именно от российской стороны.

Эта новая активная позиция российской стороны может быть проиллюстрирована следующей главой участия российских акторов во Всемирном конгрессе семей. На этот раз уже российский участник – Алексей Комов – в конце нулевых отправляется в США. По его воспоминаниям

И вот я отправился в Колорадо Спрингс, где у них проходил всемирный конгресс лидеров семейного движения. Я сказал: «Привет, вот как меня зовут. Я из России. Я бизнес-консультант. Давайте станем друзьями, давайте проведем большой Всемирный конгресс семей в будущем в Кремле». Это была большая мечта. У меня ничего не было и это была лишь мечта, они посмотрели на меня и спросили: «Что это за парень?»

Для самого Комова контакты по линии WCF были лишь частью его системных усилий по налаживанию контактов с традиционалистами по всему миру. Как написано на его сайте:

С 2009 по благословению протоиерея Димитрия Смирнова начал активно развивать отношения с международным движением *Pro-Family* и *Pro-Life*, участвовал в ряде международных конференций и стратегических встреч лидеров мирового пролайф движения в США, Великобритании, Испании, Италии, Франции, Австрии, Германии, Греции, Сербии, Австралии, Мексики, Аргентины, Боливии и Уругвая, отвечал за контакты с институтами гражданского общества за границей в Отделе внешних церковных связей (ОВЦС) Московского Патриархата. Установил хорошие контакты с лидерами мирового движения в защиту жизни и семьи из Европы, Северной и Латинской Америки, Азии, Африки и Австралии, с христианскими организациями за защиту религиозной свободы, с ведущими консервативными научными организациями, фондами, университетами, сетями центров кризисной беременности и биоэтическими клиниками, представителями про-семейных организаций в ООН и прочих международных институтах.

В 2010 году в Москву приезжает управляющий директор Всемирного конгресса семей Ларри Джейкобс²³. Вскоре в Москве, а также на постсоветском пространстве

²³ <http://www.christiannewswire.com/news/4302615709.html>

проходят несколько крупных форумов, связанных с этой организацией: форум «Многодетная семья и будущее человечества» в Москве (2014), Всемирный конгресс семей в Тбилиси (2016). Осенью 2018 года конгресс проходит в Молдавии. Инициативы со стороны Москвы постоянно упоминаются в хронологии западных христианских правых. Род Дрейер в уже упоминавшейся книге пишет: «... нужда в экуменизме как никогда сильна. Митрополит Иларион, важный иерарх Русской православной церкви, несколько раз обращался к традиционалистам на Западе с целью формирования “общего фронта” против атеизма и секуляризма» [71: 136].

Остин Руз, глава уже упоминавшейся нами организации *C-FAM*, в 2013 году посещает Россию, где встречается «с российским правительством с целью поблагодарить его за сильную позицию в защиту семьи в ООН»²⁴.

Русская православная церковь интенсифицирует свое взаимодействие с американскими протестантами, в частности, с *Billy Graham Evangelistic Association*, возглавляемой Фрэнком Грэмом, сыном знаменитого также уже упоминавшегося нами проповедника Билли Грэма. В Москве планировалось проведение *World Summit in Defense of Persecuted Christians*, который, однако, не состоялся. О том, почему этого не произошло речь пойдет в следующем разделе, посвященном проблемам транснационального взаимодействия.

Активное вхождение российской стороны в транснациональные альянсы лишь усиливает наш тезис о гибридном характере отечественных «традиционных ценностей». Российский социальный консерватизм формируется в контексте мощных транснациональных влияний, которые протекают в двух параллельных форматах – в формате экспорта культурных войн, где Россия выступает объектом влияния, и в формате активного участия в транснациональных альянсах, где Россия уже в качестве самостоятельного субъекта пытается влиять на глобальные процессы, которые, в свою очередь, оказывают на нее самое непосредственное воздействие.

2.3 Дилеммы и парадоксы транснациональных альянсов

Транснациональные альянсы при всем оптимизме со стороны их участников все же имеют целый ряд слабостей, которые делают их достаточно неустойчивыми. В случае России неустойчивость, а порой просто противоречивость подобных взаимодействий уже неоднократно давала о себе знать.

²⁴ <https://www.thecatholicthing.org/2013/07/26/letter-from-moscow/>

Прежде всего, интересы членов этих транснациональных альянсов далеко не всегда совпадают, а иногда и приходят в прямое противоречие. Так, например, тема защиты христиан от преследований – это давняя тема американских христианских правых, которая одновременно привлекает внимание и Русской православной церкви. Однако парадокс в том, что с точки зрения американских христианских правых Россия сама является страной, где на христиан совершаются гонения: речь идет о преследованиях и ограничениях, налагаемых на иностранных миссионеров, а также на представителей так называемых «нетрадиционных религий», к которым относятся те же самые евангельские христиане, с которыми в транснациональном контексте Русская православная церковь пытается выстраивать взаимодействие. Для Русской православной церкви, наоборот, ограничение иностранных миссий – логичная часть борьбы за традиционные ценности с теми силами, которые из-за границы пытаются как-то воздействовать на духовную – то есть православную – самобытность населения России. Ситуация предельно накалилась после принятия антимиссионерских поправок в 2016 году²⁵. Это уже привело к недопониманию: в октябре 2016 года в Москве при поддержке Фрэнклина Грэма – сына знаменитого проповедника, одного из отцов-основателей христианских правых в США, Билли Грэма – должен был состояться *World Summit in Defense of Persecuted Christians* (мы упоминали о нем в предыдущем разделе). Однако саммит в Москве не состоялся. Сам Фрэнклин Грэм так описывает эту ситуацию: «Ранее в этом году я анонсировал, что *Billy Graham Evangelistic Association* проведет *World Summit in Defense of Persecuted Christians* – первое мероприятие такого рода – в Москве. ... Мы ждали это событие с нетерпением, так как никто лучше не знает тему преследования христиан, чем церковь, которая страдала во время коммунистического правления. Однако буквально пару недель назад Россия приняла закон, который серьезно ограничивает христианские свободы»²⁶. Речь идет о принятых в России антимиссионерских поправках, которые напрямую затронули положение некоторых христианских групп, что сделало идею Саммита в Москве достаточно двусмысленной. В итоге обозначенный саммит прошел в мае 2017 года, однако не в Москве, а в Вашингтоне. Российская сторона ограничилась лишь отправкой делегации²⁷.

Следующий момент непосредственно связан с предыдущим: участие в транснациональных межконфессиональных и межрелигиозных альянсах провоцирует

²⁵ <http://www.mk.ru/social/2017/02/08/sudili-za-igru-na-barabane-kak-deystvuet-missionerskaya-popravka-yarovoy.html>

²⁶ <http://nrb.org/news-room/articles/nrbt/franklin-graham-bgea-host-world-summit-defense-persecuted-christians-may-10-13/>

²⁷ <https://mospat.ru/en/2017/05/14/news145854/>

внутренний раскол внутри самого православного сообщества. В частности, эти альянсы вызывают тревожные настроения у фундаменталистского крыла Русской православной церкви. С их точки зрения, такого рода альянсы свидетельствуют чуть ли не о вероотступничестве участвующих в них церковных иерархов, так как встречи с протестантами, католиками, мормонами напоминают столь пугающий этих фундаменталистов экуменизм. Самым ярким примером наличия подобных тенденций стала реакция части православной общественности на историческую встречу Патриарха Кирилла и Папы Римского Франциска, которая состоялась 12 февраля 2016 года на Кубе. Глава Русской православной церкви был обвинен чуть ли не в ереси, в желании сдать православную церковь Ватикану, а среди самих верующих началась попытка самоорганизации с целью недопущения капитуляции русского православия перед «латинской ересью». Эта антиэкуменическая реакция была самым серьезным образом воспринята Московской Патриархией, можно даже предположить, что именно страх перед фундаменталистским крылом послужил, в конечном итоге, причиной срыва участия русской церкви в другом крупном религиозном форуме – Критском соборе, который в итоге состоялся в июне 2016 год и на котором делегация РПЦ во главе с Патриархом отсутствовала. Собор готовился более ста лет, он должен был стать возрождением традиции вселенских соборов, однако в виду неучастия ряда церквей этот статус на данный момент является спорным.

Следующий момент касается самого основания для этих альянсов – способно ли единство в ценностных и моральных вопросах выдержать разногласия, в частности, по политическим и геополитическим вопросам. Это вопрос вполне критично осветил один из наших респондентов, который отметил, что американским социальным консерваторам придется в контексте реальной политики США вступать в альянсы с силами, которые занимают противоположную России позицию, например, по Ирану или Сирии. И тогда эти альянсы не устоят перед более фундаментальными внешнеполитическими разногласиями. Наш респондент заметил, что «не видит серьезной перспективы ... трансатлантического взаимодействия» по линии социального консерватизма:

Понимаете, Джон Керри, мы, может быть, не разделяем его взгляды на однополые браки, а Марк Помпео, может быть, мы сходимся с ним в этих вопросах. ... Но с точки зрения вопроса об иранской сделке он занимает гораздо более ястребиные позиции. И на посту государственного секретаря нам лучше чуждый, но все-таки реалистически мыслящий либерал, чем близко мыслящий, но при этом обуянный какими-то ненужными страстями консерватор (Интервью Г).

Такого рода политические разногласия уже становились серьёзным препятствием на пути транснациональных альянсов. В частности, в рамках взаимодействия по линии Всемирного Конгресса Семей была идея провести в 2014 году очередной Конгресс в Москве. Однако конфликт вокруг Украины и введенные санкции сделали реализацию этой идеи затруднительной. В итоге в сентябре 2014 года форум в Москве все же состоялся, однако его пришлось институционально оформлять как отдельное мероприятие под названием Международный форум «Многодетная семья и будущее человечества».

Наконец, последний момент также связан с большой политикой, на этот раз внутриамериканской. Интерес к России был не в последнюю очередь продиктован неудачами в культурной войне внутри самой Америки, связанными с приходом к власти администрации Барака Обамы. Однако победа Дональда Трампа может заметно снизить интерес американских христианских правых к России и уж тем более к идее российского лидерства в этих альянсах. Во-первых, политика Трампа делает ситуацию с культурными войнами в США все более интересной. Если в Верховном суде появятся рекомендованные Трампом судьи-консерваторы, то это может сильно повлиять на расклад сил в культурной войне, вплоть до ревизии целого ряда тенденций, повергавших социальных консерваторов в пессимизм и толкавших их на поиск единомышленников вовне. Во-вторых, в контексте истории с вмешательством в выборы США тема России оказывается все более «токсичной», контакты с российскими акторами сопряжены с большими репутационными рисками для любого общественного и политического деятеля. Такой внутриамериканский расклад может сильно затруднить существование транснациональных альянсов, по крайней мере, в контексте участия в них российской стороны.

2.4 Заключение

Ценностные конфликты – одно из зримых проявлений десекуляризации и одна из важных составляющих современных постсекулярных обществ. Это конфликты, которые носят основополагающий характер и затрагивают предельные основания человеческой личности и человеческих сообществ. Более того, это конфликты символические, за которыми стоит борьба разных идентичностей за признание, за свое место в социальной иерархии. По этой причине данные конфликты никуда в обозримом будущем не денутся.

Для религиозных сообществ участие в подобных конфликтах носит судьбоносный характер – в ходе этих конфликтов они сталкиваются с необходимостью переосмыслить свой язык, свою аргументацию, отказаться или трансформировать целый ряд основополагающих для себя практик. При чем им приходится это делать вне зависимости от того, как именно они формулируют свое отношение к новым вызовам времени: даже

кардинальное неприятие, например, тех трансформаций, которые связаны с семьей, требует освоения языка и логики прав человека, требует отказа от наиболее одиозных традиционных практик – например, телесного наказания детей, требует включения новых тем – например, сексуальности и гендера – в даже самым консервативным образом истолкованную традицию. Под влиянием постсекулярных конфликтов сами религиозные традиции меняются, пусть даже риторически это и сопровождается разговорами о традиционном образе жизни и неизменности устоев.

Неизбежность изменений связана с тем, что постсекулярные конфликты – это не конфликт старого и нового, это конфликт двух новых реакций на новые вызовы времени. Та позиция, которая апеллирует к традиции вынуждена постоянно эту традицию изобретать, так как в самой исторической традиции зачастую просто нет опыта, к которому можно было бы однозначно апеллировать. Общества прошлого никогда с подобными вызовами не сталкивались, и любая апелляция к традиции становится ее креативной интерпретацией, продиктованной не столько логикой самой традиции, сколько логикой сегодняшнего дня – логикой тех религиозных сообществ, которые пытаются отвоевать свое место и право на свой собственный голос в стремительных трансформациях XXI века.

В этом контексте столкновение России с постсекулярными конфликтами это не столкновение самобытной цивилизации с аморальным внешним влиянием, олицетворяемым Западом. Это столкновение современного общества с проблемами современного же общества, которые являются настолько же внешними, насколько и внутренними. Становление российских социальных консерваторов структурно повторяет процесс становления аналогичных сил в США – повторяет и в смысле того чувства страха и тревоги, которое испытывают религиозные сообщества перед вызовами времени, и в смысле риторики и аргументов, используемых для вербализации этого страха и тревоги, и в смысле логики действия: попытке вернуться к некоторым изобретаемым на ходу традиционным формам, которые по своей логике напоминают скорее движение «реконструкторов», по выходным одевающим исторические наряды и разыгрывающим военные сражения прошлого, чем к подлинному возврату к реалиям столетней или несколько сот летней давности.

Спецификой российского движения за традиционные ценности является его запоздалый характер, который делает отечественный социальный консерватизм открытым для влияний со стороны уже устоявшихся форм социального консерватизма, возникших на несколько десятилетий ранее. В становлении российского социального консерватизма вообще очень сложно отделить органический момент от неорганического, то есть от

непосредственного влияния на это становление внешних сил, формирующих российскую реакцию ответа на эти вызовы по модели других обществ, никаким историческим опытом с российским контекстом не связанных. Этот неорганический трудно фиксируемый элемент обуславливается «прозрачностью» современного мира, его пористостью, в силу которой идеи и люди свободно передвигаются по всему земному шару, давая возможность не просто «переизобрести» ту же самую традиционалистскую реакцию, но напрямую скопировать ее при одобрительной помощи иностранных единомышленников.

Если формулировать предельно прямо, то идеология традиционных ценностей, отстаиванию которых Россия уделяет столько много времени, это не кристаллизация тысячелетнего исторического опыта страны, это лишь русифицированная версия той транснациональной идеологии социального консерватизма, адепты которой действуют по всему миру и которая представляет собой новую реакцию на новые вызовы времени. Более того, зачастую эта транснациональная идеология не меньше, чем противостоящий ей прогрессизм, переформатирует уникальные национальные культуры, навязывая им практику и повестку, уходящую своими корнями не в исторический опыт этих культур, а в исторический опыт, например, американского общества второй половины XX века.

Сказанное выше вызвано желанием не столько раскритиковать саму идею традиционных ценностей, сколько дать более глубокое понимание тех процессов, в водовороте которых оказывается Россия в последние несколько десятилетий. Постсекулярные конфликты – это не выбор между старым и новым, это выбор между двумя вариантами нового, пусть один из этих выборов и скрывает свою новизну риторикой аутентичности, антиколониализма и столь родного для России антизападничества. Втягиваясь в постсекулярные конфликты, Россия не выбирает между своей национальной традицией и транснациональной идеологией «прогрессизма», она выбирает между двумя транснациональными идеологиями, каждая из которых способна оказать на историческую траекторию российского общества самое радикальное и – что более важно – непредсказуемое воздействие.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Штекль, Кристина. 2016. "Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности (лекция)", *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2016. № 4. С. 222–240.
2. Bob, Clifford. 2012. *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. Cambridge University Press.
3. Sharafutdinova, Gulnaz. 2014. "The Pussy Riot Affair and Putin's Démarche from Sovereign Democracy to Sovereign Morality," *Nationalities Papers* 42(4): 615–21.
4. Stepanova, Elena. 2015. "The Spiritual and Moral Foundation of Civilization in Every Nation for Thousands of Years: The Traditional Values Discourse in Russia," *Politics, Religion & Ideology* 16(2–3): 119–36.
5. Agadjanian, Alexander. 2017. "Tradition, morality and community: elaborating Orthodox identity in Putin's Russia", *Religion, State and Society* 45(1): 39–60.
6. Østbø, Jardar. 2017. "Securitizing 'Spiritual-Moral Values' in Russia," *Post-Soviet Affairs* 33(3): 200–216.
7. Robinson, Neil. 2017. "Russian Neo-patrimonialism and Putin's 'Cultural Turn,'" *Europe-Asia Studies* 69(2): 348–66.
8. Smith, Alexander T., Tatalovich, Raymond. 2003. *Cultures at War: Moral Conflicts in Western Democracies*. University of Toronto Press.
9. Gleason, Philip. 1983. "Identifying Identity: A Semantic History", *The Journal of American History* 69(4): 910–931.
10. Lewis, R. Andrew. 2017. *The Rights Turn in Conservative Christian Politics. How Abortion Transformed the Culture Wars*. Cambridge University Press.
11. Штекль, Кристина. 2014. "Подход Русской православной церкви к вопросу прав человека", *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 3: 146–165.
12. Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
13. Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford University Press.
14. Anderson, John. 2015. *Conservative Christian Politics in Russia and the United States. Dreaming of Christian Nations*. London and New York: Routledge.
15. Clark, Terry Nichols & Hoffmann-Martinot, Vincent. eds. 1998. *The New Political Culture*. Boulder, CO: Westview Press.
16. Flanagan, Scott C. 1987. "Value Change in Industrial Society", *American Political Science Review* 81.
17. Fraser, Nancy. 1995. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", *New Left Review*. I/212, July–August.
18. Berger, Peter. 1999. *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*. William B Eerdmans Publishing Co.
19. Карпов, Вячеслав. 2012. "Концептуальные основы теории десекуляризации". *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 30(2): 114–164.
20. Habermas, Jurgen. 2008. "Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly* 25(4): 17–29.
21. Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
22. Habermas, Jurgen. 2006. "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
23. Habermas, Jurgen and Josef Ratzinger. 2006. *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press.

24. Calhoun, Craig, Mendieta, Eduardo and VanAntwerpen, Jonathan. eds. 2013. *Habermas and Religion*. Polity Press.
25. Buss, Doris & Herman, Didi. 2003. *Globalizing Family Values: The Christian Right in International Politics*. Minneapolis / London: University of Minnesota Press.
26. McCrudden, Christopher. 2015. "Transnational Culture Wars", *International Journal of Constitutional Law* 13(2): 434–462. <https://doi.org/10.1093/icon/mov018>
27. Hunter, James Davison. 1991. *Culture Wars: The Struggle to Control the Family, Art, Education, Law, and Politics in America*. Basic Press.
28. Hunter, James Davison, Wolfe, Alan. 2006. *Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life*. Washington, DC: Pew Research Center, Brookings Institution Press.
29. Butler, Jennifer. 2006. *Born Again. The Christian Right Globalized*. London, Ann Arbor, MI: Pluto Press.
30. Himmelfarb, Gertrude. 2006. "Comment. The Other Culture War", in Hunter, James Davison, Wolfe, Alan. 2006. *Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life*, pp. 74-82. Washington, DC: Pew Research Center, Brookings Institution Press.
31. Jenkins, Philip. 2006. *Decade of Nightmares. The End of the Sixties and the Making of Eighties America*. Oxford University Press.
32. Marsden, Lee. 2008. *For God's Sake. The Christian Right and US Foreign Policy*. London and New York: Zed Books.
33. Wuthnow, Robert. 1990. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
34. Wilcox, Clyde & Robinson, Carin. 2011. *Onward Christian Soldiers?: The Religious Right in American Politics*. Routledge.
35. Williams, Daniel K. 2010. *God's Own Party. The Making of the Christian Right*. Oxford University Press.
36. Dowland, Seth. 2015. *Family Values and the Rise of the Christian Right*. University of Pennsylvania Press.
37. Moslener, Sara. 2015. *Virgin Nation: Sexual Purity and American Adolescence*. New York: Oxford University Press.
38. Engeli, Isabelle, Green-Pederson, Christoffer and Larsen, Lars Thorup. (eds). 2012. *Morality Politics in Western Europe: Parties, Agendas and Policy Choices*. Palgrave Macmillan.
39. Grzymała-Busse, Anna. 2015. *Nations under God: How Churches Use Moral Authority to Influence Policy*. Princeton University Press.
40. Marshall, Katherine. 2017. "Engaging on Global Issues in a UN Setting: Religious Actors". In: Stensvold, Anna. 2017. (ed.) *Religion, State and the United Nations: Value Politics*. London and New York: Routledge. P. 17-26.
41. Lehman, Karsten. 2016. *Religious NGOs in International Relations. The Construction of 'the Religious' and 'the Secular'*. London and New York: Routledge. Упоминает о росте религиозных НГО с 1990-х годов. И о росте консервативных религиозных НГО в нулевые (74).
42. McIntosh, C. Alison and Finkle, Jason L. 1995. "The Cairo Conference on Population and Development: A New Paradigm?" *Population and Development Review* 21(2): 223-260.
43. Skorini, I Heini and Petersen, Marie Juul. 2017. "Hate Speech and Holy Prophets: tracing the OIC's strategies to protect religion at the UN". In: Stensvold, Anna. 2017. (ed.) *Religion, State and the United Nations: Value Politics*. London and New York: Routledge. P. 44-61.
44. Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford University Press.

45. Шишков, Андрей. 2017. "Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия", *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 2017(1): 268–299. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-268-299>
46. Berger, Peter. 2014. "Exporting the American Culture War". *The American Interest*. August 20, 2014. <https://www.the-american-interest.com/2014/08/20/exporting-the-american-culture-war/>
47. Hyeon-Jae, Seo. 2017. "The Origins and Consequences of Uganda's Brutal Homophobia," *Harvard International Review*. 19 June [http://hir.harvard.edu/article/?a=14531].
48. Каома, Капья. 2014. *American Culture Warriors in America: A Guide to the Exporters of Homophobia and Sexism*. Political Research Associates.
49. Каома, Капья. 2018. *Christianity, Globalization, and Protective Homophobia: Democratic Contestation of Sexuality in Sub-Saharan Africa*. Palgrave Macmillan.
50. Peppard, Judith. 2008. "Culture wars in South Australia: the sex education debates", *Australian Journal of Social Issues* 43(3): 499-516.
51. Wong, Wai Ching Angela. 2013. "The politics of sexual morality and evangelical activism in Hong Kong", *Inter-Asia Cultural Studies* 14(3): 340–360.
52. Luehrmann, Sonja. 2011. *Secularism Soviet Style: Teaching Atheism and Religion in a Volga Republic*. Indiana University Press.
53. Anderson, John. 2012. "Rocks, Art, and Sex: The 'Culture Wars' Come to Russia?" *Journal of Church and State* 55(2): 307–334.
54. Kon, Igor. 1995. *The Sexual Revolution in Russia*. The Free Press.
55. Узланер, Дмитрий. 2013. "Дело 'Пусси райот' и особенности российского постсекуляризма", *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 31(2): 93-133.
56. Матвеев В. Кризис морали и мораль кризиса // *Известия*, 1983, № 241.
57. Силуянова, Ирина. 1997. *Биоэтика в России: ценности и законы*. М.
58. Sass, Hans-Martin. Hrsg. 1988. *Bioethik in den USA*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.
59. Kon, Igor. 1999. "Sexuality and politics in Russia, 1700-2000". In Eder, F.H., Hall, L. and Hekma, G., eds. *Sexual Cultures in Europe. National Histories*. Manchester University Press.
60. Mancini, Susanna & Stoeckl, Kristina. 2018. "Transatlantic Conversations: The Emergence of Society-Protective Anti-Abortion Arguments in the United States, Europe and Russia", in Mancini, Susanna & Rosenfeld, Michel. *The Conscience Wars. Rethinking the Balance between Religion and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
61. Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. Eds. 2012. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
62. Hojdestrand, Tova. 2017. "Nationalism and Civicness in Russia: Grassroots Mobilization in defence of 'Family Values'", In: Katalin Fabian, Elzbieta Korolczuk. Eds. *Rebellious Parents: Parental Movements in Central-Eastern Europe and Russia*. Indiana University Press. P. 31-60.
63. Shekhovtsov, Anton. 2017. *Russia and the Western Far Right: Tango Noir*. Routledge.
64. Sakwa, Richard. 2017. *Russia Against the Rest: The Post-Cold War Crisis of World Order*. Cambridge University Press.
65. Fagan, Geraldine. 2014. *Believing in Russia - Religious Policy after Communism*. Routledge.
66. Stoeckl, K. 2016. "The Russian Orthodox Church as moral norm entrepreneur", *Religion, State and Society* 44(2): 132-151.

67. Annicchino, Pasquale. 2011. "Winning the Battle by Losing the War: The Lautsi case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox Church and the Vatican to Reshape European Identity," *Religion & Human Rights* 6: 213–219.
68. Кырлежев, Александр. 2013. "«Дело о распятиях» в Европейском суде — в постсекулярной перспективе", *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 31(2): 233-269.
69. Rimestad, Sebastian. 2015. "The Interaction Between the Moscow Patriarchate and the European Court of Human Rights", *Review of Central and East European Law* 40(1): 31-55.
70. Horsfiord, Vebjorn L. 2017. "Negotiating Traditional Values. The Russian Orthodox Church Church at the United Nations Human Rights Council (UNHRC)", in Stensvold, Anna. Ed. *Religion, State and the United Nations: Value Politics*. London and New York: Routledge. P. 62-78.
71. Dreher, Rod. 2017. *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. Sentinel.