Кристина Штекль

Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей

Введение

С ВОЗВРАЩЕНИЕМ в сферу социально-политических наук религии в качестве животрепещущей исследовательской темы последних двух десятилетий получила распространение и теоретическая парадигма множественных современностей (multiple modernities). Этот концептуальный подход позволяет предложить такой исторический и социологический анализ культурных различий, который избегает жестких следствий подхода в духе «столкновения цивилизаций», подчеркивая факт присутствия в модернизирующихся обществах религиозных, культурных и традиционных паттернов. Идея о том, что различия типов секуляризации и социально-политического развития можно объяснить, исследуя религиозно-культурные аспекты соответствующих процессов, получила признание в особенности применительно к Европе. С этой точки зрения европейская интеграция — понятая как культурный и политический процесс, который в наиболее общем смысле предполагает преодоление идеологических различий после падения коммунистических режимов в Восточной Европе, а конкретно проявляется в создании общих институтов, таких как Европейский суд по правам человека и Европейский союз[1] — предполагает обнаружение или определение того общего, что объединяет европейские множественные современности.

Однако два недавних опыта применения парадигмы множественных современностей к религиозной ситуации в Европе — статья Уилфрида Спона «Европеизация, религия и коллективные идентичности в расширяющейся Европе с точки зрения концепции множественных современностей»[2] и сборник под редакцией Тимоти Байрнса и Питера Каценштейна «Религия в расширяющейся Европе»[3] — показывают, что эта парадигма может быть использована двумя разными способами, приводящими к разным следствиям и дающими разные результаты. Согласно сравнительно-цивилизационному подходу, европейская интеграция является встречей вполне секуляризованной западно-христианской цивилизации с восточной и юго-

[1] Данная статья написана по итогам научного семинара „Множественные современности и глобальное постсекулярное общество“, который прошел 4 – 6 мая 2011 года в Университете Тор Вергата (Рим). Английская версия данной статьи появится в сборнике: Multiple Modernities and Postsecular Societies / Eds. Massimo Rosati and Kristina StoeckI. Farnham: Ashgate, 2012 (Forthcoming). Права на публикацию статьи предоставлены издательством Ashgate.

[2] См. также определение в: Katzenstein Peter J. Lodernities as Limits to Secular Europeanization? // Timothi A. Byrnes and Peter J. Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization? // European Journal of Social Theory. 2009. Vol. 12 (3). P. 358-74.

[3] *Byrnes T.A., Kutzenstein P.* (eds.). Religion in an Expanding Europe Cambridge: Cambridge University Press, 2006/

восточной православно-христианской цивилизацией и мусульманской цивилиза-цией. С точки зрения Спона, различие этих цивилизацион-ных сфер и свойственных им религиозно-секулярных траекторий — это главное препятствие для европейской интеграции. Если же посмотреть на этот вопрос, сосредотачиваясь на акторах и институциях, то в этом случае, наоборот, преградой для дальнейшей интеграции оказываются религиозные акторы и транснациональные религиозные союзы[4]. В настоящей статье я хотела бы прояснить различие отправных точек и соответствующих следствий применительно к этим двум вариантам парадигмы множественных современностей, которые я называю «сравнительно-цивилизационным» и «постсекулярным». Остановившись более подробно на нынешних религиозно-секулярных дискуссиях и используя в качестве примера русское православие, я постараюсь показать, что проблематика соотношения религиозного и секулярного связана как с цивилизационными различиями, так и с идеологическим конфликтом между секуляризмом и религией. Парадигма множественных современностей может помочь в объяснении обоих этих феноменов, но сама нуждается в дальнейшем развитии и уточнении.

Русское православие против секуляризма и религиозного плюрализма

Православное христианство в нынешней Европе можно рассматривать как религию на подъеме, восстанавливаю-щуюся после десятилетий подавления коммунистичес-кими режимами и внутренне связанную с националистическим возрождением во многих восточно-европейских странах. Во всех православных странах бывшей коммунистической Европы церкви оказались в выгодном положении в силу роста религиозной приверженности населения. Олаф Мюллер, который сравнил данные опросов, касающихся религиозности в бывшей коммунистической Европе в 1990-е годы, обнаружил лишь весьма небольшой рост посещения церкви в православных странах, но в то же время — рост общей приверженности православной церкви и доверия к ней. Он даже говорит о «масштабном религиозном возрождении» в России[5]. Более того, во всех православных странах церкви смогли восстановиться в качестве религиозных акторов в публичной сфере и достичь определенной степени политического влияния. Это в особенности характерно для России, где статус Православной Церкви как «традиционной церкви» на российской территории подчеркивается в

[4] Ibid.

[5] *Müller O.* Religion in Central and Eastern Europe: Was There a Re-Awakeningafter the Breakdown of Communism? // Detlef Pollackand Daniel V. A. Olson (eds.). The Role of Religion in Modern Socities. New York, London: Routledge, 2008. P. 70. См. также: Inglehart. R., Norris P. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. C□□□ambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 111 – 132; Greeley A. AReligious Revival in Russia? // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33 (3). P. 253 – 272.

преамбуле к закону о религиях 1997 года, который ограничивает религиозный плюрализм в России[6].

Однако, несмотря на все это, сегодня восточное православие представляет собой не только религию возрождающуюся, но и религию обороняющуюся. На это обратила внимание Сабрина Рамет, которая показала, что перед лицом общественной модернизации и европеизации Православные Церкви во многих случаях занимают опасливую, защитную позицию[7]. Православная религия сегодня в Европе находится в позиции защиты по отношению к западному миру с его секулярными и плюралистическими ценностями и по отношению к другим религиям, но равным образом — и по отношению к внутренним процессам модернизации и секуляризации, происходящим в обществах, в которых она укоренена. Конфронтация православной религии с секуляризмом и религиозным плюрализмом — это двойная конфронтация: она оказывает воздействие как на внешние связи Православных Церквей, так и на их внутреннее устройство и то место, которое они занимают в обществе.

Эта двойная конфронтация православия с секуляризмом и религиозным плюрализмом особенно отчетливо обнаруживается в последнее время на примере Русской Православной Церкви. В течение минувшего десятилетия Русская Православная Церковь активно противостояла последствиям модернизации и глобализации. Беспрецедентным в истории православия шагом стало опубликование в 2000 году Московской Патриархией документа, озаглавленного «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (далее: Социальная доктрина), за которым в 2008 году последовал другой документ, посвященный правам человека: «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (далее: Учение о правах человека)[8]. В этих документах была обозначена позиция Русской Православной Церкви по отношению к целому ряду социокультурных феноменов современности: от вопросов церковно-государственных отношений и права до секуляризма, от культуры до биоэтики и концепции прав человека. Работу по созданию этих документов возглавлял нынешний Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (избран в 2009 году), в то время бывший главой Отдела внешних церковных связей. Неудивительно, что он сделал тему столкновения православной религии с современностью главной темой своего патриаршества.

Когда Социальная доктрина была опубликована в 2000 году, многие комментаторы рассматривали сам факт ее появления как важный шаг русского православия навстречу современному секулярному политическому

---

[6] *Davis D.* Editorial: Russia's New Law on Religion: Progress or Regress? // Journal of Churchand State. 1997. Vol. 39. P. 645 – 656.

[7] *Ramet S. P.* The Way We Were — and Should Be Again? European Orthodox Churches and the «Idyllic Past» // Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein (eds.). Religion in an ExpandingEurope. P. 148 – 175.

[8] Оба документа доступны на официальном веб-сайте Московского Патриархата: http://www.patriarchia.ru/

порядку. Рудольф Ёрц, например, писал, что «документ содержит важные импульсы для конструктивного восприятия современного порядка»[9], а Константин Костюк считал, что Социальная доктрина представляет собой важный шаг, сделанный Русской Православной Церковью по направлению к тому, чтобы стать более современной. Он писал, что создание документа — рывок к современному режиму коммуникации и самопозиционирования, хотя также отмечал и тот факт, что этот современный импульс находится в противоречии с содержанием текста — по преимуществу консерватив-ным[10]. В свою очередь Александр Агаджанян подчеркивал двусмысленность документа, сочетающего прагматичный социальный подход с политически консервативным[11].

Социальная доктрина была адресована членам Русской Православной Церкви и российскому обществу в целом. Хотя она нашла отклик и вне России, в особенности в католическом мире[12], обращена она была, судя по всему, к внутренней аудитории. Посредством этого документа Церковь довольно ясно отреагировала на социальную трансформацию российского общества после распада Советского Союза, которая принесла с собой множество свобод, но также и немало социальных и экономических проблем, а также, с точки зрения Церкви, привела к нравственной деградации. В документе Церковь предложила православным верующим ответы на вопросы, касающиеся абортов, контрацепции, эвтаназии, генной инженерии и даже защиты окружающей среды. Особым новшеством стала политическая позиция, обозначенная в Социальной доктрине: Русская Православная Церковь заявила о своей независимости от российского государства и правительства. Извлекая уроки из истории своего подчиненного положения в царской России и гонений эпохи советского государства, Церковь позиционировала себя как потенциального соработника правительства и как независимую силу в рамках гражданского общества[13]. Эта приверженность принципу разделения церкви и государства не обязательно должна

---

[9] Uertz R.S., Lars P. (Hrsg.) Beginn einer neunen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. Moskau: Konrad Adenauer Stiftung e. V., 2004. S. 95.

[10] *Kostjuk K.* Die Sozialdoktrin — Herausforderungfür die Tradition und die Theologie der Orthodoxie // Rudolf Uertz and Lars Peter Schmidt (Hrsg.). Beginn einer neuen Ära? S. 67 – 74; *Kostjuk K.* Die Sozial-doktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus? // Rudolf Uertz and Josef Thesing (Hrsg.). Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzungmit Einführungund Kommen-tar. Sankt Auustin: Konrad Adenauer Stiftunge. V., 2001. S. 174 – 196.

[11] *Agadjanian A.* Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: the Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective // Religion, State and Society. 2003. Vol. 31 (4). P. 327-346/

[12] *Uertz R.S., Lars P.* (Hrsg.) Beginn einer neuen Ära?

[13] *Metropolitan Hilarion Alfeyev*. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000 года: обзор основых деяний (The Council of the Russian Orthodox Churchin the year 2000: an overview over the main issues) // Jonathan Sutton and Wil van den Bercken (eds.). Orthodox Christianity and Contemporary Europe. Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2003. P. 249 – 270.

восприниматься в либеральном ключе[14], но она предс-авляет собой разрыв с долгой традицией симфонической модели церковно-государственных отношений, характер-ой для православного христианства.

Вместо того чтобы интерпретировать этот документ как свидетельство о подъеме православной религии, я склонна рассматривать его как жест самозащиты. Православие в нынешней России соперничает как с другими религиями, так и с секуляристскими мировоз-рениями; с помощью Социальной доктрины оно обозначает свое место в неоднородном и плюралисти-еском российском обществе. Документ и фиксирует конфронтацию с современностью, и представляет собой попытку частичного примирения с ней. Несмотря на консервативное содержание документа, сам факт того, что Православная Церковь дает ответы на вопросы, касающиеся жизни в современных обществах, свидетельствует о том, что она обозначает и защищает свою позицию в соответствии с условиями секулярной и в религиозном отношении плюралистической современ-ости.

Учение о правах человека было опубликовано в 2008 году. Оно представляло собой последнее слово в дискуссиях о правах человека, которые имели место внутри Русской Православной Церкви и нашли свое выражение в речах и высказываниях представителей высшего церковного руководства в предыдущие годы[15]. Права человека охраняют свободу совести и равенство мировоззрений. С церковной точки зрения, они, поэтому, являются инструментом, который одновременно защищает религию — следует помнить, что православные церкви за железным занавесом под-вергались гонениям и поношениям, которые все еще не забыты — и бросает религии вызов, поскольку предполагает равенство вер. Именно это двойное воздействие прав человека на религию обнаруживается при анализе этого православного документа.

Российский социолог религии А. Агаджанян говорит о «внутренней» и «внешней» ориентации этого документа. «Внутренняя ориентация» касается содержащихся в нем ясных указаний членам Церкви, как относиться к вопросам прав человека и как использовать этот правовой инструмент для защиты прав Церкви и ее членов[16]. Православие в данном случае оказывается в положении меньшинства, «институционального, социального и морального анклава, который использует риторику прав человека, чтобы создать и защитить свою собственную нишу, собственное скромное пространство в глобальном мультикультурном мире»[17]. С точки зрения «внешней

[14] Как я показала в другом месте: Stoeckl K. Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church// Studies in East European Thought. 2010. Vol. 62 (1). P. 125 – 133.

[15] *Agadjanian A.* Russian Orthodox Vision of Human Rights // Vasilios Makrides (Hrsg.). Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums. Erfurt: niversität (Erfurt Religionswis-senschaft Orthodoxes Christentum: 26), 2008. S. 14.

[16] bid. P. 15.

[17] Ibid. P. 18.

ориентации» документ, напротив, затрагивает вопрос о правах человека в более общей перспективе и является собственно православным вкладом в национальную и международную дискуссию о правах человека. В данном случае русское православие выступает как голос большинства, которое стремится «напомнить российскому обществу, российскому государству (а также и международному сообществу), что Русская Православная Церковь была „формирующим фактором“ русского культурного этоса, а потому христианская антропология, христианское понимание достоинства и свободы, христианская версия прав должны определять — по крайней мере, в какой-то степени — публичный дискурс, касающийся ценностей и нравственности»[18].

Оба упомянутых документа являются примерами того, как Русская Православная Церковь справляется с двойной конфронтацией — с секуляризмом и с рели-гиозным плюрализмом. Эта конфронтация касается самой церкви, ее отношений с верующими, политики и общества в целом, а также внешних церковных связей и места церкви в мире. И теперь я постараюсь интерпретировать эти документы в рамках двух различных теоретических подходов: сравнительно-цивилизационного и постсе-кулярного (в соответствии с парадигмой множественных современностей).

Европейская интеграция и русское православие: сравнительно-цивилизационный подход (в соответствии с парадигмой множественных современностей)

В своем выступлении на X Всемирном русском народном соборе в 2006 году, тема которого звучала как «Вера. Человек. Земля. Миссия России в XXI веке», нынешний патриарх, а тогда митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл обозначил тот мотив, который побуждает Церковь включиться в дискуссию о правах человека:

> Есть такое мнение, что права человека — это универсальная норма. Не может существовать православная, исламская, буддистская, русская или американская концепция прав человека. Это привносит относительность в понимание прав человека, а, следовательно, существенно ограничивает его функциони-рование в международной жизни. Так размышляют многие политики и общественные лидеры. Действитель-но, можно понять желание сохранить универсальный характер концепции прав и свобод, который не зависел бы от каких-либо переменных. Собственно, и пра-вославные люди не возражают против существования в современном мире некоторых универсальных правил поведения. Но эти правила должны быть

[18] Ibid.

> по-настоящему универсальными. Возникает вопрос: являются ли таковыми претендующие на эту роль права человека в современном изложении?[19]

На мой взгляд, это высказывание Кирилла следует интерп-ретировать с точки зрения парадигмы множественных современностей. Оно предполагает, что предложенное Русской Православной Церковью Учение о правах человека является одной из соперничающих кодификаций правозащитных норм, сравнимой, например, со Всеобщей исламской декларацией прав человека (1981) или Бангкокской декларацией о правах человека (1993). Основная идея заключается в том, что концепция прав человека возникла и получила развитие в западных странах и не может быть применима в том же виде в других регионах. Кирилл к этому добавляет: «Следует признать, что в этих странах она имела свои успехи, но показала и свои недостатки». И спрашивает: «Означает ли это, что западные стандарты человеческого счастья подходят для всех стран и всех культур?» — ведь «другие цивилизации тоже имеют свой положительный опыт общественной жизни»[20]. Кирилл не отвергает идею прав человека; он не отрицает ценности этой концепции как таковой. Его высказывание не продиктовано антисовре-енными, досовременными или «фундамента-листскими» мотивами. Он просто утверждает, что возможны разные понимания человеческих прав и человеческого счастья и что по преимуществу индивидуалистическая интерпре-ация прав человека, свойственная Западу, за его пределами может оказаться неподходящей.

С историко-социологической точки зрения приве-денная цитата Кирилла подтверждает то, что всегда утверждала теория множественных современностей в формулировке ее главного представителя Шмуэля Эйзенштадта: западную траекторию модернизации не следует рассматривать как единственно возможный путь к современности; наоборот, в мире мы находим множество постоянно эволюционирующих современностей, каждая из которых является особой институциональной и идеологической интерпретацией модернизационной программы, соответствующей специфическим культур-ным условиям[21]. Религия представляет собой один из элементов — и, может быть, наиболее важный — среди других культурных оснований, определяющих форму модернизации в различных обществах. Согласно Эйзенштадту, религия действительно является самым важным фактором

---

[19] *Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский.* Права человека и нравственная ответственность. Выступление на X Всемирном Русском Народном Соборе (http://www.patriarchia.ru / db / text / 102 261.html).

[20] Там же.

[21] *Eisenstadt S.N.* The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of «Multiple Modernities» // Millennium: Journal of International Studies. 2000. Vol. 29 (3). P. 591 – 611; *Eisenstadt S.N.* Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129 (1). P. 1–29; *Eisenstadt S.N.* Comparative civilizations and multiple modernities. Leiden, Boston: Brill, 2003; *Eisenstadt S.N., Schluchter W.* Introduction: Paths to Early Modernities. A. Comparative View // Daedalus. 1998. Vol. 127 (3). P. 1–18.

существования множественных современностей, поскольку, с его точки зрения, множественные современности укоренены в более ранних паттернах осевых цивилизаций, которые, в свою очередь, кристаллизуются вокруг религий[22].

При анализе религии в Европе в такой теоретической перспективе особое внимание уделяется тому, как религии формировали общества в различных частях Европы. Если секуляризованное латинское христианство стало основой западного паттерна современности[23], то православное христианство и ислам в Восточной и Юго-Восточной Европе способствовали иному социально-политическому развитию. Этот более глубокий уровень цивилизационного анализа Европы выявил Уилфрид Спон в своем ответе Т. Байрнсу и П. Каценштейну, которые, анализируя религию в Европе, также исходили из идеи о множественных современностях, но не распространили ее на сравнительно-цивилизационный анализ[24]: «Если более строго придерживаться сравнительно-цивилизационного подхода Шмуэля Эйзенштадта, — пишет Спон, — тогда европейскую множественную современность не следует сводить, как это делают авторы сборника под редакцией Байрнса и Каценштейна, к продолжающемуся присутствию религиозной сферы в виде различных религиозных организаций и акторов, но нужно рассматривать эту сферу также и с точки зрения ее конститутивной и культурной роли в формировании секулярной сферы, охватывающей политику, государства, нации и колективные идентичности»[25].

Православная критика западной модели прав человека может быть интерпретирована как форма сопротивления и, следовательно, как препятствие для более глубокой культурной и политической интеграции православного Востока и Западной Европы. Утверждение о неадекватности западного дискурса прав человека вне западной культурной сферы, которое мы слышим со стороны Русской Православной Церкви, никоим образом не является единственным примером в глобальной дискуссии о соотношении религиозного и секулярного: как указывает Эйзенштадт, «большинство современных религиозных движений занимают явно конфронтационную позицию по отношению к Западу и, по существу, ко всему, что воспринимается как западное, стремясь освоиться в современности и в глобальной системе своим собственным, часто антизападным, способом»[26]. А Спон обращает внимание на то, что для современной Европы характерно

---

[22] *Eisenstadt S.N.* Introduction: The Axial Age Breakthroughs — Their Characteristics and Origins // S. N. Eisenstadt (ed.). The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations. Albany: State University of New YorkPress, 1986. P. 1.

[23] *Casanova J.* Religion, European Secular Identities, and European Integration // Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes (eds.). Religion in an ExpandingEurope. P. 65 – 92.

[24] *Byrnes T.A., Katzenstein P.* (eds.). Religion in an Expanding Europe.

[25] *Spohn W.* Europeanization, Religion and Collective Identities in an EnlargingEurope: AMultiple Modernities Perspective. P. 360.

[26] *Eisenstadt S.N.* Multiple Modernities. P. 22.

напряжение между западноевропейским, в культурном отношении секулярным, способом интеграции и восточноевропейским возрождением религии:

> Послевоенное разделение Европы в 1945 году открыло путь к объединению Западной Европы на основе латинского христианства и сильно секуляризованных обществ в противостоянии с коммунистически-атеистической Восточной Европой — в контексте глобального конфликта Запада и Востока. Эта европейская ситуация способствовала снижению конфликтного потенциала религии по обе стороны железного занавеса. Однако после 1989 года восстановление структурного и культурного плюрализма европейской цивилизации сопровожда-лось распространением западноевропейского секу-лярного интеграционного проекта на Восток Европы. Этот расширяющийся процесс европеи-зации столкнулся с нарастающим сопротивлением и, как следствие, с напряжением между западно-европейским, в культурном отношении секулярным, способом интеграции и восточноевропейским воз-рождением национализма и религии. К тому же нынешняя волна глобализации, сопровождаемая ростом иммиграции и развитием межцивилиза-ционного взаимодействия, способствовала усилению напряженности между секуляризированной Европой латинской христианской традиции, возрождающейся восточно-христианской Европой и исламской цивилизацией[27].

В своей интерпретации Православия в Европе Спон выдвигает на первый план внешние аспекты православной конфронтации с секуляризмом и религиозным плюрализмом; он видит подъем православной религии — в противоположность тенденциям, характерным для Западной Европы. Вышеприведенное высказывание Кирилла на первый взгляд подтверждает этот контраст между православной религией и западным секуляризмом.

Однако на самом деле, как я пыталась показать выше, контраст между православием и секуляризмом — это двойная конфронтация. Она имеет место не только на уровне внешних связей Русской Православной Церкви, когда она стремится определить свое место в глобальном контексте, но также и на «домашнем» уровне. Православные Церкви в Восточной Европе сегодня действуют в таком социальном контексте, который вынуждает их занимать оборонительную позицию и в своих странах. Знакомство с церковными документами, о которых была речь выше, позволяет сделать вывод, что православная христианская традиция действительно порождает особый вид современности, но при этом нельзя забывать о том, что в этих документах такая современность скорее конструируется, чем фиксируется. Другими

[27] *Spohn W.* Europeanization, Religion and Collective Identities in an EnlargingEurope: AMultiple Modernities Perspective. P. 362.

словами, следует соблюдать осторожность, выводя из программных заявлений православного церковного руководства само существование православно-христианской цивилизационной сферы, границы которой следует учитывать, когда речь заходит о культурной и политической интеграции Европы. При сравнительно-цивилизационном подходе в соответствии с парадигмой множественных современностей существует риск не заметить это различие.

И здесь, на мой взгляд, следует самым внимательным образом отнестись к некоторым критическим оценкам цивилизационной теории, которые в то же время проливают новый свет на саму парадигму множественных современностей. Вольфганг Кнобль считает, что акцент, который делает цивилизационная теория на культурных и религиозных аспектах развития, является проблематичным. Он пишет: «Не представляется убедительным утверждение, что индивидуальные и коллективные акторы в различных регионах некоторой цивилизации и в очень разные периоды времени снова и снова воспроизводят одни и те же цивилизационные конфигурации, просто черпая из одних и тех же интеллектуальных и культурных источников»[28]. С его точки зрения, объяснение длительного существования цивилизационных паттернов требует анализа тех механизмов власти, авторитета и контроля, которые и обеспечивают передачу этих самых паттернов. В этом отношении работа Иоганна Арнасона об «имперских формациях»[29] открывает новые пути интерпретации, поскольку в ней подчеркивается, что для того, чтобы цивилизационные паттерны играли стабилизирующую роль, они должны быть поддержаны политической властью, и что власти предержащие, в свою очередь, заинтересованы в сохранении и расширении институциональных конструкций[30].

Если посмотреть на Социальную доктрину и Учение о правах человека в этой перспективе, то на первый план выйдет именно политическая природа этих документов. Какое политическое влияние на самом деле имели эти два документа и насколько результативными они были в смысле формирования дискурсивного ландшафта в России, если иметь в виду дискуссию о ценностях и нормах? Некоторые факты, в особенности ограничи-тельный закон о религиозных организациях 1997 года, дающий Русской Православной Церкви преимущества в Российской Федерации в сравнении с другими религиозными общинами, подтверждают цивилизационно-имперскую интерпретацию богословской и политической стратегии Московской Патриархии; то же надо сказать и об обращении к «отечеству» в одном из наиболее противоречивых мест Учения о правах человека: «Индивидуа-льные права человека не могут противопоставляться ценностям и интересам Отечества, общины, семьи» (III. 5). Посмотрев под таким углом, можно

[28] *Knöbl W.* PathDependency and Civilizational Analysis: Methodological Challenges and Theoretical Tasks // European Journal of Social Theory. 2010. Vol. 13 (1). P. 93.
[29] *Arnason J.P.* Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions. Leiden: Brill, 2003.
[30] *Knöbl W.* Path Dependency and Civilizational Analysis. P. 93.

сказать, что Московская Патриархия действует в русле поддержки имперской политической стратегии и что предлагаемое ею понимание социальных и правозащитных норм является попыткой поставить пределы идеологическому плюра-лизму[31].

Такой анализ работает в случае с Русской Православной Церковью; однако он неприменим к румынскому, сербскому, болгарскому или греческому православию, а тем более к Вселенскому (константинопольскому) Патриархату и церквам православной диаспоры, которые к нему принадлежат. Об этих церквах гораздо труднее говорить с имперско-цивилизационной точки зрения, и невозможно всех их объединить в один тип восточно-христианской цивилизации. Поэтому, если смотреть на религиозную ситуацию в Европе в перспективе, задаваемой концепцией множественных современностей, я бы скорее согласилась с критикой, высказанной Петером Вагнером: «Существует серьезный риск того, что аналитики, использующие концепцию множественных современностей и опирающиеся на дискуссию об осевом времени, поддадутся искушению совершить ошибку, характерную для европейской социальной теории XIX и XX столетий, а именно представить формы современности как компактные и стабильные образования, подобные прежнему представ-лению о национальных обществах»[32].

Православная религия вписывается в представление о Европе множественных современностей, и русское православие можно рассматривать как один из соответствующих этому представлению примеров; но именно этот пример обнаруживает трудность говорить о православно-христианской Европе как единой цивилизации. Исключительно цивилизационный подход может привести к неверному пониманию религиозной ситуации в Европе. Поэтому ниже я покажу, как постсекулярный подход, соответствующий парадигме множественных современностей, смещает конфликтную зону с цивилизационных границ в пространство напряжения между секуляризмом и религией внутри европейских обществ, а также позволяет увидеть пути преодоления этого напряжения.

Европейская интеграция и русское православие: постсекулярный подход (в соответствии с парадигмой множественных современностей)

В сборнике «Религия в расширяющейся Европе» под редакцией Тимоти Байрнса и Питера Каценштейна о православном христианстве говорится, что оно есть «осознающая себя европейской религиозная традиция, не очень

[31] См. *Arnason J. P.* Civilizations in Dispute. P. 5.

[32] *Wagner P.* Palomar's Question. The Axial Age Hypotesis, European Modernity and Historical Contingency // Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt and Björn Wittrock(eds.). Axial Civilizatoins and World History. Leiden, Boston: Brill, 2005. P. 100.

заинтересованная в европеизации, как последняя сегодня понимается»[33]. Авторы сборника вступают в полемику с нынешними секулярными определениями европеизации[34] и в противовес им считают, что возвращение религии «скорее требует новых способов сосуществования с секуляризмом»[35]. Если со сравни-тельно-цивилизационной точки зрения религиозная ситуация в Европе представляет собой конфронтацию западной секулярной современности с современностями, сформированными другими религиозными источниками и другими секуляризационными процессами, то Каценш-тайн обращает наше внимание на непроясненность самой западной секулярной современности. С этой точки зрения, возвращение религии предполагает не только столк-новение с теми современностями, который определяются другими религиозными традициями, но также и столкновение с религиозно-секулярной идентичностью самой Западной Европы: «Религия все еще скрывается за фасадом европейской секуляризации… Правовая и культурная европеизация не затронула ядра европейского проекта, остающегося проблематичным и неопределен-ным. В будущем религия вполне может вторгнуться в эту сердцевину, став средоточием политических дискуссий, активности и конфликта»[36]. Далее в этой статье я намереваюсь показать, что в тот момент, когда мы соединяем в одной теоретической рамке идею столкновения множественных современностей и представление о том, что это столкновение ведет к переопределению западной современности, мы тем самым переходим от сравнительно-цивилизационного понимания множественных современностей к пониманию постсекулярному.

Концепт постсекуляризма был введен в социологическую и политико-философскую дискуссию в тот момент, когда возрождение религии в глобальном контексте и внутри секулярных западных обществ поставило вопрос о соотношении религии и политики, тогда как современная социальная и политическая мысль считала этот вопрос уже решенным в ходе процесса секуляризации, эпифеноменами которой стали разделение церкви и государства, приватизация религии и постепенный упадок последней[37]. В рамках этой широкой дискуссии Юрген Хабермас ввел термин «постсекулярное общество» для того, чтобы описать такую общественную ситуацию, когда продолжающееся присутствие религии в публичной сфере стало восприниматься как норма[38]. Хотя на постсекулярные позиции встали и

[33] *Byrnes T.A., Katzenstein P.* (eds.). Religion in an Expanding Europe. P. 296.
[34] См. в особенности статью Хосе Казановы (ссылка в прим. 23).
[35] *Byrnes T. A., Katzenstein P.* (eds.). Religion in an Expanding Europe. P. 2.
[36] Ibid.
[37] *Casanova J. Secularization* // Neil J. Smelser and Paul B.Baltes (eds.). International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences. Amsterdam, Paris et. al.: Elsevier, 2001.
[38] *Habermas J.* Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14 (1). P. 1 – 25 [рус. пер.: Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011].

многие другие авторы[39], в этой статье мы сконцентрируемся на точке зрения Хабермаса, сделавшего основной вклад в философскую дискуссию о постсекуляризме в последние пятнадцать лет[40].

Постсекулярная парадигма Хабермаса критически направлена в две стороны: в сторону религиозных граждан и в сторону секулярных граждан. Он формулирует определенные требования равного диалога тех и других. От секулярных граждан требуются постсекулярное сознание и принципиальная открытость к религиозным аргументам. От религиозных граждан требуется изменение сознания иного рода, а именно «модернизация религиозного сознания» в ответ на те вызовы, которые бросает религиозной традиции плюрализм, возникновение современной науки и распространение позитивного права и профанной морали[41]. Согласно Хабермасу, такая модернизация предполагает три шага:

> Религиозные граждане должны находить эпистемическую установку по отношению к чужим религиям и мировоззрениям, которые встречаются им в рамках универсума дискурса, до сих пор занятого их собственной религией. Это удается в меру того, как религиозные граждане саморефлективно ставят собственные религиозные воззрения в такое соотношение к высказываниям конкурирующих учений о спасении, которое не подвергает опасности их собственные притязания на исключительную истину.
>
> Далее: религиозные граждане должны находить эпистемическую установку к своенравию секулярного знания и к общественно институализированной монополии научных экспертов на знание. Это удается лишь настолько, насколько они со своей религиозной точки зрения принципиально определяют соотношение между догматическим содержанием веры и секулярными знаниями о мире таким образом, что автономный прогресс познания не может впасть в противоречие с высказываниями, релевантными для спасения.
>
> Наконец, религиозные граждане должны найти эпистемическую установку к тому приоритету, которым секулярные основания обладают и на политической арене. Это удается лишь по мере того, как религиозные граждане разумно вводят эгалитарный индивидуализм

[39] Например: Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // The University of Chicago Law Review. 1997. Vol. 64 (3). P. 765 – 807; Walzer M. Drawingthe line. Religion and Politics // ThinkingPolitically: Essays in Political Theory. New Haven: Yale University Press, 2007. P. 147 – 167; Audi R. Religious commitment and secular reason. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.

[40] *Habermas J.* Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1996; Habermas J. Between naturalism and religion: philosophical essays. Cambridge: Polity, 2008 [Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011]; Habermas J., Mendieta E. Apostsecular world society? An Interview withJürgen Habermas (2010) // The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere. Social Science Research Council Blog.

[41] *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 13 [рус. пер.: Цит. соч. С. 131].

разум-ного права и универсалистской морали в контекст своих всеобъемлющих доктрин[42].

Этот процесс саморефлексии религиозных традиций в ситуации современности является, с точки зрения Хабермаса, необходимым предварительным условием включения религий в постсекулярную публичную сферу. Он также уверен, что такая модернизация действительно происходит, и приводит в пример Католическую Церковь, которая теологически прояснила свою позицию в отношении современного общества на Втором Ватиканском соборе. Он добавляет, что, «в конечном счете, практика веры в общинах зависит от того, „удается“ ли догматическая обработка когнитивных вызовов модерна»[43].

Понимание Хабермасом религиозной модернизации дает новый интерпретативный ключ к самопози-ционированию Русской Православной Церкви. Мы можем прочитать Социальную доктрину и Учение о правах человека с точки зрения «модернизации религиозного сознания» и изучать эти документы с целью понять природу такой модернизации. Русская Православная Церковь пережила десятилетия гонений, политического колла-борационизма, богословской и институциональной запущенности. Сегодня для православия на повестке дня — не только ответ на модернизацию и глобализацию, но также и теологическое, интеллектуальное и институциональное восстановление. Оба документа свидетельс-твуют о том, что Патриарх Московский решил проводить это восстановление отчасти на современном языке социального учения и прав человека.

Существуют разные мнения относительно того, представляют ли обсуждаемые документы подлинную модернизацию или нет[44], и здесь не место выносить по этому вопросу окончательное суждение. Я хочу в данном случае сказать о другом, а именно о том, что, приняв в качестве интерпретативного ключа идею религиозной модернизации в рамках постсекулярного общества, мы приходим к важному теоретическому и методологичес-кому выводу: переход от сравнительно-цивилизационной перспективы к постсекулярной ограничивает нас в возможности делать заключения; он заставляет нас увидеть Русскую Православную Церковь «крупным планом» — как религиозного актора в публичной сфере Российской Федерации. И тогда не только становится гораздо труднее делать обобщения от одной Православной Церкви — к восточно-христианской цивилизации; одновременно становится гораздо яснее внутреннее состояние русского православия и его место в стремительно модернизирующемся

[42] Ibid. P. 14 [рус. пер.: там же. С. 131 - 132].

[43] Ibid. [рус. пер.: там же].

[44] Более негативная оценка: *Agadjanian A.* Liberal Individual and Christian Culture: Russian Orthodox Teachingon Human Rights in Social Theory Perspective // Religion, State, and Society. 2010. Vol. 38 (2). P. 97 – 113; более позитивная: Thesing J., Uertz R. (Hrsg.). Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzungmit Einführungund Kommentar. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftunge. V., 2001.

российском обществе. На первый план выходит «внутреннее столкновение» русского православия с секулярным обществом в России, столкновение, в котором Социальная доктрина и Учение о правах человека — это заявления в рамках более широкой дискуссии о ценностях и нормах. С этой точки зрения, «множественность» множественных современностей относится не к культурно-географическим границам, а к различным акторам и занимаемым ими позициям относительно модернизации и секуляризации.

Эта дискуссия происходит не только в России, но и во всех европейских обществах. Хорошим примером того, что религиозно- секулярный спор в Европе смещается с границы между Востоком и Западом к линии фронта между религиозным консерватизмом и секуляризмом, является позиция митрополита Илариона, нынешнего главы Отдела внешних церковных связей, сменившего Кирилла на этом посту после избрания последнего патриархом. Иларион рассматривает Католическую Церковь в качестве главного союзника Православной Церкви в конфронтации с «воинствующим секуля-ризмом»:

> …воинствующий секуляризм вдохновляется прежде всего антикатолическим пафосом. В свою очередь, именно Католическая Церковь сегодня оказывается главным оппонентом секуляризма и либерализма в Европе… Я глубоко убежден в том,что в Европе нашим главным союзником является Католическая Церковь[45].

Заявление Илариона с ясностью показывает, что христианское и секулярно-гуманистическое понимания Европы находятся в серьезном конфликте и что противостоящие друг другу стороны этого конфликта не могут быть отождествлены с Востоком или Западом. Напротив, в некоторых вопросах Москва и Ватикан, скорее всего, занимают позицию по одну сторону баррикад. И опять: множественные современности не совпадают с цивилизационными пространствами; они пересекают границы, взаимодействуют по вопросам общей заинте-ресованности и могут формировать транснациональные альянсы, несмотря на застарелые исторические разделения. При сравнительно-цивилизационном подходе, опирающемся на идею множественных современностей, есть риск не заметить эти альянсы.

Постсекулярный подход, опирающийся на парадигму множественных современностей, не только обращает внимание на межцивилизационные параллели, но он также усматривает пути преодоления тех разрывов, которые определяют религиозно-секуляристское проти-востояние. Постсекулярная политическая философия принимает во внимание этот разрыв между религиозным и секуляристским сознанием. Она на равных основаниях

---

[45] *Metropolitan Hilarion Alfeyev.* Christianity and the Challenge of Militant Secularism. Paper read at the International Conference on the Austrialian and New Zealand Association of Theological Schools, 5 – 8 July 2004, Melbourne [Иларион, епископ Венский и Австрийский. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма — http://hilarion.ru / 2010 / 02 / 25 / 1044].

рассматривает религиозные доктрины и «секуляристский секуляризм» и пытается снизить напряженность между ними, имея при этом в виду постсекулярную модель дискуссии. Этот нормативный аспект постсекулярной теории вполне уместен, когда речь идет о философской оценке столкновения русского православия с секуляризмом и о тех аргументах, которые русское православие выдвигает в контексте глобального обсуждения прав человека, ценностей и норм.

Вклад Хабермаса в дискуссию о политике и религии связан с его более ранними работами, посвященными коммуникативному действию и делиберативной демократии[46]. Для этого подхода характерен упор на универсализм как необходимую категорию политической философии. Универсализм — и это главный момент в позиции Хабермаса — не связан с некими принципами, «взявшимися ниоткуда», и нам не нужно отказываться от идеи универсализма перед лицом множественности моральных представлений и верований; вместо этого согласие относительно «принципов, действенных для всех», возникает в процессе коммуникации и совместного обсуждения, эти принципы могут быть плодом процесса взаимного обучения и общего согласия.

Апелляция Хабермаса к универсализму имеет разные степени. Все зависит от того, что мы понимаем под «всеми» в выражении «принципы, действенные для всех». Согласно изначальной формулировке, а также интенции Хабермаса под этими «всеми» понимались члены конституционного демократического государства. В их число по необходимости входят как секулярные, так и религиозные граждане. Если придерживаться норматив-ного взгляда, согласно которому только равноправное и демократическое обсуждение приводит к универсальному согласию относительно политической этики, что и является характеристикой конституционной демократии, то вполне логично утверждать, что и диалог между религиозными и нерелигиозными (секулярными) гражда-нами должен вестись на равных. Однако такое равенство оказывается под угрозой, когда обнаруживается, что секулярный публичный дискурс не позволяет религиозным гражданам добиться того, чтобы их голоса были услышаны. Постсекуляризм является ответом на эту весьма специфическую проблему. Суть здесь в утверждении, что не только религиозных граждан следует просить переводить свои высказывания на язык секулярного публичного дискурса, но и нерелигиозные граждане должны вносить свой вклад, а именно — умерять свои секуляристские устремления. Только в этом случае можно обеспечить равные условия для коммуникации и возможность взаимопонимания.

Внимательное чтение Хабермаса показывает, что нормативная желательность постсекулярной дискуссии основывается на двух разных

[46] *Habermas J.* Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics. Cambridge: Polity Press, 1993; *Habermas J.* Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1996.

соображениях: с одной стороны, она структурно вытекает из общей теории делиберативной демократии; с другой стороны, она является философским следствием принципиальной открытости коммуникативной ситуации. Мы никогда не может заранее знать, какие соображения лучше всего будут соответствовать сложной реальности процесса принятия решений. Следующая пространная цитата из Хабермаса очень хорошо объясняет нормативно-философский аспект постсекуляризма:

> Религиозные традиции обладают для моральных интуиций, особенно по отношению к чувствительным формам гуманного сосуществования, особой артикуляционной силой. Этот потенциал превращает религиозную речь для соответствующих политических вопросов в серьезного кандидата возможных истинностных содержаний, которые затем можно будет перевести из лексикона определенного религиозного сообщества на общедоступный язык… эта работа по переводу должна пониматься как кооперативная задача, в решении которой участвуют и нерелигиозные граждане, если их религиозные сограждане, способные и готовые к политическому участию, не должны получать асимметричную нагрузку… это бремя уравновешивается нормативным ожиданием, что секулярные граждане открываются возможному истинностному содержа-нию религиозных вкладов и полагаются на диалоги, в которых религиозные основания по возможности предстают в преображенном обличье общедоступ-ных аргументов[47].

В более поздних работах Хабермас отстаивает идею постсекулярного общества за пределами представлений о конституционной демократии и национальном государстве[48]48 и явно обозначает совместимость постсекуляризма и парадигмы множественных современ-ностей: «Программа группы, сложившейся вокруг Шмуэля Эйзенштадта, и ее сравнительные исследования цивили-заций мне представляются полезными и многообещающими. В возникающем всемирном обществе… сегодня мы видим только современные общества, но они представлены в форме множественных современностей, потому что великие мировые религии обладали великой культурообразующей силой на протяжении столетий, и они еще не вполне утратили эту силу»[49]. Западное самопонимание современности возникло из столкновения с традицией, и та же диалектика традиции и современности снова сегодня имеет место в других частях света. «И там тоже, — говорит Хабермас, — люди обращаются к своей собственной традиции, чтобы ответить на вызовы общественной модернизации, а не уступить им». При

[47] *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 10 – 11 [рус. пер.: С. 126 – 127].

[48] *Habermas J.* The Postnational Constellation and the Future of Democracy // The Postnational Constellation. Cambridge: Polity Press, 2001. P. 58 – 112. См. также: Kratochwil F., Barbato M. Towards a Post-secular Political order? // European Political Science Review. 2009. Vol. 1 (3). P. 317 – 340.

[49] *Habermas J., Mendieta E.* Apostsecular world society?

учете этого обстоятельства межкультурный диалог об основаниях более справедливого мирового порядка уже не должен быть односторонним: такой диалог следует вести симметричным образом, принимая во внимание различие точек зрения, и в этом диалоге Запад должен быть лишь одним из участников[50]. Плюралистическое и мультикультурное общество более ранних работ Хабермаса теперь расширяется до «всемирного общества», которое составляют различные народы и культурные традиции.

Хабермасовская теория постсекулярного всемирного общества как общества множественных современностей, в котором обсуждаются нормы, могущие быть всеобъемлющими и универсальными, дает ключ к интерпретации позиции Русской Православной Церкви по вопросу прав человека. Возвращаясь к приведенному выше высказыванию Московского патриарха, следует подчеркнуть, что в своей речи на X Всемирном русском народном соборе Кирилл на самом деле не просто высказал мнение, что нужно рассматривать как законные разные концепции прав человека: он высказался в пользу универсальной концепции прав человека. Вполне в духе постсекулярного мышления Кирилл апеллировал к честным правилам обсуждения правил и норм, говоря следующее: «Собственно, и православные люди не возражают против существования в современном мире некоторых универсальных правил поведения. Но эти правила должны быть по-настоящему универсальными. Возникает вопрос: являются ли таковыми претендующие на эту роль права человека в современном изложении?» Заявление Кирилла резонирует с размышлениями Хабермаса о равенстве и универсальности: «Независимо от их культурной принадлежности все участники интуитивно хорошо понимают, что консенсус, основанный на убеждениях, невозможен до той поры, пока между ними не существуют симметричных отношений — отношений, характеризующихся взаимным признанием, способностью встать на место другого, готовностью с обеих сторон посмотреть на свою традицию глазами чужака, учиться друг у друга и прочее»[51].

В постсекулярной перспективе, опирающейся на парадигму множественных современностей, нормативные представления и самоопределения различных режимов современности подлежат критике и изменению. Для западной современности это означает, что она сталкивается с альтернативными пониманиями современности не только на своих границах, но и «внутри» — в том, что касается ее собственного нормативного самоопределения. Прежде всего, это относится как раз к определению соотношения секулярности и религии на Западе. И здесь тема прав человека является весьма важной в силу ее центрального положения в западном самопонимании. Если пример участия русского православия в дискуссии о правах человека показывает, что в постсекулярном мире множественных современ-ностей конкретные определения человеческих прав, свобод и

[50] Ibid.
[51] *Habermas J.* Remarks on Legitimation throughHuman Rights. P. 129.

деятельности снова открыты для обсуждения и полемики, то концептуализация постсекулярного способа обсуждения, предложенная Хабермасом, обращает внимание на то, что такое обсуждение имеет место не между замкнутыми цивилизационными сферами, а между различными акторами со свойственными им представлениями о современности, которые способны изменить свою позицию и тем самым — саму ситуацию конфронтации и спора.

Заключение

В этой статье проводится различие между сравнительно-цивилизационным и постсекулярным подходами в рамках парадигмы множественных современностей. Я доказываю, что первый, сравнительно-цивилизационный, подход полезен для понимания модернизационных процессов в больших культурно-цивилизационных образованиях и должен быть подкреплен анализом политических процессов, лежащих в основе формирования режимов современности, чтобы избежать крайностей цивилизационного подхода. Второй, постсекулярный, подход предполагает сосредоточение внимания на акторах и культурных зонах в рамках цивилизационных образо-ваний и подчеркивает межцивилизационные пересечения между режимами современности, а также двусмыс-ленности внутри этих режимов. Эти два подхода дополняют друг друга и тем самым усиливают потенциал парадигмы множественных современностей, ее спо-собность объяснять место религии в современных обществах. Имея в виду популярность идеи множественных современностей в нынешней социологической и политической теории, следует желать большей четкости в понимании этой идеи, чтобы отсылка к множественным современностям не превратилась просто в броскую фразу, обозначающую множественность.

Относительно Европы становится ясно, что нам следует подходить к европейской культурной и политической интеграции и со сравнительно-цивилизационной (имперско-цивилизационной) точки зрения, и с постсекулярной точки зрения, чтобы объяснить как различия, так и совпадения, как отдельные культурные констелляции, так и межцивилизационные пересечения. Пример русского православия позволил указать на потенциал этих двух перспектив применительно к объяснению роли религии в европейской интеграции. Со сравнительно-цивилизационной точки Религия и множественные современности зрения русское правос-лавие может казаться «иным» в сравнении с секулярной Западной Европой[52]; в то же время с постсекулярной точки зрения оно участвует в продолжающемся процессе определения смысла европейской политической и культурной интеграции. Православная религия пребывает в процессе модернизации, которая предполагает переопределение как ее места внутри обществ, в

[52] *Neumann B.* Uses of the Other. «The East» in European Identity Formation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

которых она традиционно присутствовала, так и ее позиции в более широком европейском религиозном плюралистическом контексте. Европейская интеграция, преодоление идеологических разделений и создание общих институтов — это процесс определения общего основания для множественных современностей Европы, процесс, предполагающий также и выяснение места, которое занимает религия.

Перевод с английского под редакцией Алиексанdра Кырлежева

Библиография

Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Права человека и нравственная ответственность. Выступление на Всемирном Русском Народном Соборе (http://www.patriarchia.ru / db / text / 102 261.html).

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (http://www.patriarchia.ru /).

Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека (http://www.patriarchia.ru /).

Agadjanian A. Breakthroughto Modernity, Apologia for Traditionalism: the Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective // Religion, State and Society. 2003. Vol. 31. No. 4.

Agadjanian A. Liberal Individual and Christian Culture: Russian Orthodox Teachingon Human Rights in Social Theory Perspective // Religion, State, and Society. 2010. Vol. 38. No. 2.

Agadjanian A. Russian Orthodox Vision of Human Rights // Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums / Ed. Vasilios Makrides. Erfurt: Universität (Erfurt Religionswissenschaft Orthodoxes Christentum: 26), 2008.

Alfeyev, Metropolitan Hilarion. Christianity and the Challenge of Militant Secularism. Paper read at the International Conference on the Austrialian and New Zealand Association of Theological Schools, 5 – 8 July 2004, Melbourne [Иларион, епископ Венский и Австрийский. Христианство перед вызовом воинствующего секуляризма — http://hilarion.ru / 2010 / 02 / 25 / 1044].

Alfeyev, Metropolitan Hilarion. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2000 года: обзор основых деяний (The Council of the Russian Orthodox Church

52. *Neumann B.* Uses of the Other. «The East» in European Identity Formation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

in the year 2000: an overview over the main issues) // Orthodox Christianity and Contemporary Europe / Eds. Jonathan Sutton and Wil van den Bercken. Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2003.

Arnason J.P. Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions. Leiden: Brill, 2003.

Audi R. Religious commitment and secular reason. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.

Religion in an ExpandingEurope / Eds. T. . Byrnes, P. Katzenstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Casanova J. Religion, European Secular Identities, and European Integration // Religion in an ExpandingEurope / Eds. Peter J. Katzenstein and Timothy A. Byrnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Casanova J. Secularization // International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences / Eds. Neil J. Smelser and Paul B. Baltes. Amsterdam, Paris et. al.: Elsevier, 2001.

Davis D. Editorial: Russia's New Law on Religion: Progress or Regress? // Journal of Churchand State. 1997. Vol. 39.

Eisenstadt S. N. Comparative civilizations and multiple modernities. Leiden, Boston: Brill, 2003.

Eisenstadt S. N. Introduction: The Axial Age Breakthroughs — Their Characteristics and Origins // The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations / Ed. Sh. N. Eisenstadt. Albany: State University of New YorkPress, 1986.
Eisenstadt S. N. Multiple Modernities // Daedalus. 2000. Vol. 129. No. 1.

Eisenstadt S. N. The Reconstruction of Religious Arenas in the Frameworkof «Multiple Modernities» // Millennium: Journal of International Studies. 2000. Vol. 29. No. 3.

Eisenstadt S. N., Schluchter W. Introduction: Paths to Early Modernities. AComparative View // Daedalus. 1998. Vol. 127. No. 3.

Greeley A. A Religious Revival in Russia? // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994. Vol. 33. No. 3.

Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1996.

Habermas J. Between naturalism and religion: philosophical essays. Cambridge: Polity, 2008.

Habermas J. Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics. Cambridge: Polity Press, 1993.

Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. No. 1.

Habermas J. The Postnational Constellation and the Future of Democracy // The Postnational Constellation. Cambridge: Polity Press, 2001.

Habermas J., Mendieta E. A postsecular world society? An Interview withJürgen Habermas (2010) // The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere. Social Science ResearchCouncil Blog.
Inglehart. R., Norris P. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Katzenstein P. Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization? // Religion in an ExpandingEurope / Eds. Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.Религия и множественные современности 82 © Государство · Религия · Церковь

Knöbl W. PathDependency and Civilizational Analysis: Methodological Challenges and Theoretical Tasks // European Journal of Social Theory. 2010. Vol. 13. No. 1.

Kostjuk K. Die Sozialdoktrin — Herausforderungfür die Tradition und die Theologie der Orthodoxie // Beginn einer neuen Ära? / Hrsg. Rudolf Uertz and Lars Peter Schmidt.

Kostjuk K. Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus? // Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzungmit Einführungund Kommentar / Hrsg. Rudolf Uertz and Josef Thesing. Sankt Augustin: Konrad Adenauer Stiftunge. V., 2001.

Kratochwil F., Barbato M. Towards a Post-secular Political order? // European Political Science Review. 2009. Vol. 1. No. 3.

Müller O. Religion in Central and Eastern Europe: Was There a Re-Awakeningafter the Breakdown of Communism? // The Role of Religion in Modern Socities / Eds. Detlef Pollackand Daniel V. . Olson. New York, London: Routledge, 2008.

Neumann B. Uses of the Other. «The East» in European Identity Formation. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Ramet S. P. The Way We Were — and Should Be Again? European Orthodox Churches and the «Idyllic Past» // Religion in an ExpandingEurope / Eds. Timothy A. Byrnes and Peter J. Katzenstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // The University of Chicago Law Review. 1997. Vol. 64. No. 3.

Spohn W. Europeanization, Religion and Collective Identities in an EnlargingEurope: AMultiple Modernities Perspective // European Journal of Social Theory. 2009. Vol. 12. No. 3.

Stoeckl K. Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church// Studies in East European Thought. 2010. Vol. 62. No. 1.

Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzungmit Einführungund Kommentar / Hrsg. J. Thesing, R. Uertz. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftunge. V., 2001.

Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog / Hrsg. R. S. Uertz, P. ars. Moskau: Konrad Adenauer Stiftunge. V., 2004.

Wagner P. Palomar's Question. The Axial Age Hypothesis, European Modernity and Historical Contingency // Axial Civilizatoins and World History / Eds. Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt and Björn Wittrock. Leiden, Boston: Brill, 2005.
Walzer M. Drawingthe line. Religion and Politics // ThinkingPolitically: Essays in Political Theory. New Haven: Yale University Press, 2007.