Лекция

Кристина Штёкль

Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности

Kristina Stoeckl

Postsecular Conflicts and the Global Struggle for Traditional Values

Kristina Stoeckl — Department of Sociology at the University of Innsbruck (Austria). kristina.stoeckl@uibk.ac.at

This is the text of a lecture that Dr. Kristina Stoeckl (University of Innsbruck, Austria) gave in the Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) in March 2016. She presented the research project "Postsecular Conflicts", 2016–2021, supported by the Austrian Science Fund and the European Research Council. This project in the field of sociology of religion and political theory explores conflicts over questions of public morality (f.e. visibility of religious symbols, definitions of family and gender, etc.). It starts from the observation that in today's world these conflicts no longer take place in national contexts, but have a global appeal. How can we understand this global struggle for traditional values? In order to answer this question two steps need to be taken: (1) a revised political sociology of traditionalist religious actors; (2) a revised political conception of moral conflict. The Postsecular Conflicts research project wants to achieve both of these steps, specifically through

2 марта 2016 года в РАНХиГС прошла лекция профессора Кристины Штёкль (Университет Инсбрука, Австрия). Лекция была посвящена подробному рассказу об исследовательском проекте «Постсекулярные конфликты» (2016–2021), который проф. Штекль реализует во главе международной группы исследователей. Мы публикуем текст данной лекции.

Штёкль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. №4. С. 222–240.

Stoeckl, Kristina (2016) "Postsecular Conflicts and the Global Struggle for Traditional Values", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 34(4): 222–240.

a thorough analysis of the role of Russian Orthodox traditionalist actors in the global struggle for traditional values.

Keywords: postsecular, Russian Orthodox Church, Habermas, religion, norm entrepreneurship.

Введение

В СВОЕМ выступлении я собираюсь представить исследовательский проект «Постсекулярные конфликты», руководителем которого являюсь.

В рамках проекта мы занимаемся исследованием феномена конфликтов вокруг религиозных или нравственных вопросов в современных обществах с точки зрения социологии религии и политической теории. Позвольте привести два примера подобных конфликтов.

Я живу в Италии. В последнее время в Италии ведутся напряженные общественные дискуссии по поводу учреждения института «гражданских союзов» для однополых пар. Во Флоренции, где я живу, две недели назад гендерные активисты провели мероприятия в поддержку нового закона. Спустя неделю их оппоненты организовали так называемый «День семьи», дабы выразить свой протест против законопроекта. Ежедневно газетные заголовки сообщают о различных аспектах обсуждения, а Ватикан выступил с заявлением, в котором Католическая церковь настаивает на семантическом различии между понятиями «гражданский союз» и «брак». В парламенте мнения представителей всех фракций разделились по данному вопросу, и даже правящее левоцентристское большинство не проголосовало единогласно в пользу нового закона (которому еще надлежит пройти через несколько инстанций, прежде чем он вступит в силу).

Второй пример касается Австрии, откуда я родом. Австрия — страна, где подавляющее большинство населения объявляет себя католиками, хотя лишь малый процент граждан регулярно посещают церковь. Религиозное образование в австрийских государственных школах является обязательным и доступно для представителей всех признанных религиозных общин. Тем не менее, школа стала местом споров по вопросам религии: родители жаловались, что во время урока музыки в одной из австрийских начальных школ всех детей учили петь рождественские песни. Претензии сводились к тому, что это был урок музы-

ки, а не час религиозного образования, и у некоторых родителей возникло чувство, что школа не соблюдала нейтралитета по отношению ко всем религиям и мировоззрениям.

Я уверена, что практически все знают о конфликтах подобного рода: мы читаем о них в новостях почти каждый день. Общим в описанных мною ситуациях является то, что они свидетельствуют о сдвиге в публичном сознании: 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. Речь идет, если воспользоваться термином русского структуралиста Виктора Шкловского, о *приеме остранения*, когда нечто, что считалось само собой разумеющимся, вплоть до самоочевидности, вновь становится «чем-то», объектом спора, центром борьбы по вопросу о дефиниции.

Конфликты, подобные только что описанным, затрагивают вопросы не только семьи или образования, но и жизни (например, проблемы аборта, эвтаназии, искусственного оплодотворения), а также вопросы религиозной свободы (как, например, наличие распятий в публичных местах).

Подобные конфликты имеют место не только в секуляризованных западных демократиях, но и в России. 2012 год принято считать «поворотным годом» для России с точки зрения политики в области нравственности. Это был год, когда российское правительство включило безоговорочную поддержку традиционных ценностей в повестку внутренней и внешней политики, приняв впоследствии (2013 год) внутри страны законы о защите религиозных чувств и запрете на пропаганду нетрадиционных отношений[1], а за пределами России отстаивая традиционные ценности в контексте международной политики прав человека[2]. Следует заметить, однако, что в действительности традиционные ценности и прежде занимали важное место в российской внутренней и внешней политике, что проявлялось, в частности, в лоббиро-

1. Stepanova, E. (2015) "'The Spiritual and Moral Foundations of Civilization in Every Nation for Thousands of Years': The Traditional Values Discourse in Russia", *Politics, Religion and Ideology* 16(2–3): 119–136.

2. McCrudden, Ch. (2015) "Transnational Culture Wars", *University of Michigan Public Law Research Paper* 447 [http://ssrn.com/abstract=2590336, accessed on 25. 10. 2015].

вании традиционных ценностей с помощью Русской православной церкви[3].

В ходе публичных дискуссий вокруг конфликтов, имеющих отношение к политике в области нравственности, противники, как правило, обвиняют друг друга во всех грехах: отсталости, геополитических амбициях, оправдании смерти, инструментализации религии, защите религии, забвении ценностей, разрушении устоев цивилизации, жестокости, насилии, нетерпимости, дискриминации, отсутствии ограничений, подавлении и т.д. Уровень публичных обсуждений и журналистских сообщений о них определяется схемой «друг/враг» и яростными взаимными обвинениями. Это, я полагаю, не способствует пониманию природы подобных конфликтов.

Исследовательский проект «Постсекулярные конфликты» посвящен как раз такого рода конфликтам, однако мы намерены подняться над привычным уровнем споров. Наш проект имеет не журналистский или политический, но академический, социологический характер. Он подразумевает необходимость отстраниться от публичных дебатов, чтобы задаться вопросом: как мы можем понять сегодняшние постсекулярные конфликты и глобальную борьбу за традиционные ценности? Ответ на этот вопрос, по моему убеждению, включает два шага: (1) пересмотр политической социологии традиционалистских религиозных акторов; (2) пересмотр политической концепции нравственного конфликта.

Постсекулярное общество

Так как наш проект — академический, исследовательский, в качестве первого обязательного шага следует сформулировать исходные допущения, направляющие это исследование, то есть наши отправные точки. Такой отправной точкой является понятие «постсекулярного общества». Поясню, что я имею в виду.

Социальные науки по определению — науки секулярные; иначе говоря, для них религия и религиозные акторы служат объектом исследования. Однако сегодня социальные науки являются также «постсекулярными» в том смысле, что они не мыслят свою позицию как надрелигиозную. Напротив, постсекулярные

3. Stoeckl, K. (2014) *The Russian Orthodox Church and Human Rights*. London, New York: Routledge.

социальные науки находятся в саморефлексивной связке со своим объектом исследования — с религиозным[4]. Сам термин «постсекулярное общество» был предложен немецким философом Юргеном Хабермасом[5]. Он использует его для описания специфического свойства демократических дебатов, а именно способности вводить в действие и, возможно, инкорпорировать религиозные аргументы.

Отправной точкой философии Хабермаса является строгое разделение религии и государства. Государство как квинтэссенция правил, предписаний и институтов, организующих сосуществование людей, по мнению Хабермаса, не должно быть само по себе религиозным: оно не должно быть теократией, в нем не должно быть государственной церкви, а законодательство не должно прибегать к религиозным обоснованиям. Таков для Хабермаса политический либеральный и демократический исходный пункт, и он же служит нормативным отправным пунктом для вопроса, который я рассматриваю в рамках этого проекта.

Однако религиозная нейтральность государства не означает, что религии не могут процветать внутри него или влиять на те способы, какими люди в условиях демократии обсуждают и утверждают законы, которые будут ими управлять. Такова идея «перекрывающего консенсуса», на которую опираются Хабермас и Джон Ролз[6]. Перекрывающий консенсус означает, что граждане демократического государства могут поддерживать *единый* политический порядок, даже если они придерживаются *различных* или даже противоречащих друг другу мировоззрений.

От условий консенсуса к условиям конфликта

Важно признать, что понятия постсекулярного общества и перекрывающего консенсуса претендуют на описание именно таких конфликтных ситуаций, о которых была речь выше. В религиозно

4. Соответствующее определение «постсекулярной религии» см. в: *Кырлежев А.* Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы//Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. 2(30). С. 52–68. Анализ современной «постсекулярной философии» и изменения восприятия теологии и религиозных аргументов см. в: *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию//Логос. 2011. 3 (82). С. 3–32.
5. Habermas, J. (2006) “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
6. Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press.

нейтральном государстве — Италии — граждане и их представители (политические партии и избранное правительство) участвуют в процессе выработки закона — закона о гражданских союзах, что побуждает к действию граждан разных и противоположных мировоззрений, представляющих стороны «за» и «против» законопроекта. Возможно ли достигнуть перекрывающего консенсуса в этом случае? Что осложняет эту задачу?

Именно здесь, в этой точке аргументации, мой подход отклоняется от ответа, который дает на этот вопрос мейнстримный политический либерализм, и, в частности, Хабермас. Последний правильно описывает проблему плюрализма мировоззрений в демократических обществах, однако, по моему мнению, ошибается в описании условий консенсуса. Приведу сначала ответ Хабермаса, а затем — мои возражения против него.

По мнению Хабермаса, для того, чтобы религиозное сознание способствовало достижению перекрывающего консенсуса в демократических обществах, оно должно подвергнуться процессу «модернизации» в ответ на три конкретных вызова. Эти вызовы:

(1) религиозный плюрализм,

(2) современная наука,

(3) позитивный закон и светская мораль.

Модернизация, согласно Хабермасу, подразумевает три шага, а именно выработку религиозными гражданами «эпистемической установки» по отношению:

(I) к другим религиям и мировоззрениям, с которыми они сталкиваются в пространстве дискурса, до настоящего времени занятом только их собственной религией;

(II) к независимости светского знания от сакрального и к институциональной монополии современных научных экспертов;

(III) к приоритету секулярных аргументов на политической арене[7].

По мнению Хабермаса, для того, чтобы модернизацию религиозного сознания можно было считать «успешной», религиозные граждане должны выработать три следующие «эпистемические установки»:

(i) они достигают успеха в той мере, в какой в ходе саморефлексии сопоставляют свои религиозные верования с положениями соперничающих доктрин о спасении, не ставя при этом под угрозу свои собственные исключительные притязания на истину;

7. Habermas, J. (2006) “Religion in the Public Sphere”, p. 14.

(ii) они могут достигнуть успеха, если со своей религиозной точки зрения понимают взаимоотношения догматических и светских верований таким образом, что автономный прогресс в светском знании не может противоречить их вере;

(iii) это может привести к успеху лишь в той мере, в какой они сумеют убедительно связать эгалитарный индивидуализм и универсализм современного закона и нравственности с предпосылками своих всеобъемлющих учений[8].

Я считаю, что Хабермас правильно обозначает три определяющих порога для религиозного сознания в современном обществе (1.I, 2.II и 3.III), но его способ концептуализации «успешных этапов» (i, ii и iii) проблематичен, так как устанавливает слишком высокий порог для включения религиозных аргументов в официальную публичную сферу.

Здесь мы должны вспомнить, почему для Хабермаса (и политических либералов в целом) столь важно, чтобы религиозные акторы смогли стать частью перекрывающего консенсуса. Причина состоит в том, что политический либерализм отвергает идею «образа жизни» (*modus vivendi*) в качестве реализуемого политического устройства. Что такое *modus vivendi*? Это обратная сторона перекрывающего консенсуса: в ситуации такого консенсуса все граждане соглашаются с принципами, которыми руководствуются их политические сообщества, даже если они соглашаются с ними по разным причинам. В ситуации *modus vivendi* граждане не соглашаются с принципами, определяющими их политическое сообщество, но, так как они находятся в меньшинстве или по другим прагматическим причинам, они соглашаются соблюдать правила, по крайней мере, на какое-то время. Ситуация перекрывающего консенсуса является, так сказать, внутренне стабильной, тогда как ситуация *modus vivendi* изменчива: в условиях демократии она может оказаться перевернутой в любой момент, на любых выборах, а также способна перерасти в жесткий конфликт.

Политический либерализм подвергался критике за отвержение *modus vivendi* со стороны двух групп мыслителей: во-первых, политических либералов, утверждающих, что *modus vivendi* может, несмотря ни на что, служить реализуемой политической моделью[9]; во-вторых, со стороны критиков-постмодернистов, обви-

8. Ibid.

9. См.: Horton, J. (2010) “Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi”, *European Journal of Political Theory* 9(4): 431–448.

няющих либерализм в том, что он упускает из виду конфликтное, агоническое измерение политики[10].

Мое выступление не претендует на окончательное решение вопроса, но, добавлю, этим проектом я на самом деле хотела бы содействовать скорее первой, чем второй группе теоретиков демократии. Агоническая теория, объявившая конфликт центральным пунктом политики (и ссылающаяся в свою поддержку на авторов вроде Карла Шмитта), по моему мнению, недостаточна для гарантии тех основных индивидуальных прав, от которых, вероятно, не отказались бы даже теоретики антагонизма.

Религиозные акторы: либералы, традиционалисты и фундаменталисты

С социологической точки зрения, данное Хабермасом определение подхода религиозных акторов к указанным трем современным вызовам разделяет их на два лагеря: на тех религиозных акторов, которые успешно отвечают на эти проблемы, и тех, кому это не удается. Первая группа «разумна», вторая — «неразумна». Как следствие, большинство социологов в своих исследованиях религиозных акторов фокусируются либо на «либеральных» религиозных акторах как принадлежащих к первой группе, либо на «фундаменталистах» из второй группы, сопротивляющихся модернизации и ведущих атаку на современные либеральные и светские общества. Однако, в эмпирическом исследовании религиозных акторов наряду с либеральными и фундаменталистскими представителями религиозной традиции обнаруживается и третья, промежуточная, группа. Я называю ее «традиционалистами». Если мы взглянем на эмпирическую реальность религиозных акторов в демократическом контексте (в обоснование моего утверждения ниже я приведу некоторые примеры), мы увидим, что для постсекулярного включения религиозных аргументов в неофициальную публичную сферу действительно будут ключевыми три «шага», описанные Хабермасом. Однако его способ осмысления их «успешного прохождения» слишком узок. Если следовать Хабермасу буквально, должны ли мы прийти к заключению, что политический либерализм касается лишь либеральных «рефлексирующих» религиозных акторов и что эта

10. См.: Mouffe, Ch. (2000) “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism”, *Prospects for Democracy* 66(3): 745–758.

теория не затрагивает всех прочих видов религиозных притязаний, которые с такой точки зрения все скопом объявляются «неразумными» и «фундаменталистскими»? Я нахожу такой вывод интеллектуально неудовлетворительным, поскольку он означает уклонение от того, что я считаю реальными проблемами. Я также сочла бы его неудовлетворительным в практическом смысле, поскольку он оставляет широкий круг нелиберальных религиозных акторов недифференцированным и неисследованным. Проект «Постсекулярные конфликты» был разработан именно по той причине, что я считаю группу традиционалистов заслуживающей внимания социологов и политологов, а также потому, что я убеждена: исследование нравственных и религиозных конфликтных ситуаций жизненно важно для развития более реалистичного постсекулярного политического либерализма.

Религиозные традиционалисты отличаются от религиозных либералов и фундаменталистов тем, что их стратегия учитывает плюрализм, характерный для современных секулярных обществ. Рассмотрим традиционалистскую позицию, удерживая в поле зрения три шага на пути модернизации религиозного сознания, о которых говорит Хабермас.

(1) Свобода вероисповедания и зримое присутствие религии в публичной сфере.

В дискуссиях о свободе вероисповедания и о зримом присутствии религии в публичной сфере стандартный ответ либерала будет таким: свободу вероисповедания необходимо защищать, религия в первую очередь является личным делом и не должна служить поводом для получения привилегий в общественной жизни; стандартный ответ фундаменталиста будет таким: свобода вероисповедания — это признак отступничества. Традиционалистские религиозные акторы обычно не соглашаются ни с тем, ни с другим ответом. Они отстаивают привилегированную роль и видимое присутствие своей религии за счет прав религиозных меньшинств и неверующих. Однако делают они это, не защищая публично превосходство своей веры над другими, а уверяя, что их вера является верой большинства и/или обладает исторически сложившимися привилегиями.

Один из примеров подобной стратегии — линия защиты Италии в *деле Лаутси*, которое рассматривалось в Европейском суде по правам человека. Дело заключалось в том, что мать потребовала убрать распятие из классной комнаты, где учился ее ребенок, поскольку

присутствие христианского символа в частной школе нарушает нейтральность Итальянского государства (согласно итальянской конституции, религия и государство отделены друг от друга) и ее право как родителя давать образование детям в соответствии со своим собственным (в данном случае нерелигиозным) мировоззрением. Защита Италии возражала, что распятие следует в первую очередь рассматривать не как религиозный символ, а как символ итальянской истории и культуры, на которую оказало глубокое влияние христианство. Представитель Русской православной церкви в Страсбурге, игумен Филипп (Рябых), так прокомментировал это дело:

> В Европе христианство исторически представляло собой основную религиозную веру. Свобода вероисповедания должна защищать также выбор людей в пользу традиционного христианства, уже укорененного в Европе, а не только свободу религий, которые появились сравнительно недавно… Это объясняет, почему Русская Православная Церковь выражает несогласие с решением Европейского суда по правам человека от 2009 г. о снятии распятий в классных комнатах в Италии и почему Россия поддержала Италию в ее апелляции, поданной в Большую палату Страсбургского суда[11].

Эта цитата выражает общую позицию традиционалистов в отношении свободы вероисповедания. Согласно таксономии, разработанной Хабермасом, такую позицию следует считать «разумной», поскольку она признает существование и принимает присутствие других религий и мировоззрений в пространстве дискурса, до сей поры занятом лишь собственной религией. В самом деле, эти акторы «в ходе саморефлексии сопоставляют свои религиозные верования с положениями соперничающих доктрин о спасении», но делают это в терминах, которые Хабермас вовсе не принимал во внимание. Он говорит исключительно о притязаниях на истину, они же говорят об истории и культуре.

(2) Секулярный дискурс

Второй вызов, определенный Хабермасом применительно к модернизации религиозного сознания, — это согласование религи-

11. Ryabykh, Igumen Filip (2013) “New Challenges to Religious Freedom in Europe”, in P. Annicchino (ed.) *Freedom of Religion or Belief in Foreign Policy. Which One?* pp. 21–22. San Domenico (FI): European University Institute.

озного учения и научного знания. Хабермас полагает, что религиозные акторы преодолевают этот вызов успешно, «если со своей религиозной точки зрения понимают взаимоотношения догматических и светских верований таким образом, что автономный прогресс в светском знании не может противоречить их вере»; другими словами, если они признают независимость научного знания от своего верования. «Неудачным», или «фундаменталистским», ответом в этом случае было бы отрицание научного знания. На ум приходит один пример: обучение биологии исключительно с позиций креационизма, которое практикуется некоторыми фундаменталистскими евангелическими группами в Соединенных Штатах в моделях домашнего обучения. Такая модель означает отступление из светского общества и светского научного знания в религиозное пространство. Акторы религиозного традиционализма, как правило, не следуют ни фундаменталистской стратегии отступления, ни либеральной стратегии независимости. Вместо этого они заимствуют аргументы из плюрализма светского дискурса, из постмодернистского типа релятивизма и даже из постколониального дискурса подчинения, который ставит под вопрос независимость знания и описывает его как продукт властных структур.

Пример, который я сейчас приведу, относится — признаю это — не к науке, а к дискурсу о правах человека. Несмотря на это, он хорошо демонстрирует то, что я хочу показать, а именно то, как последователи традиционализма используют анализ дискурса почти что в духе Фуко, а также анализ власти, чтобы подвергнуть деконструкции доминирующую в дискурсе позицию. Пример взят из споров о правильной интерпретации Всеобщей декларации прав человека. Пару лет назад (2012–2014 гг.) Совет по правам человека ООН на протяжении ряда заседаний рассматривал тему традиционных ценностей и вопрос о том, что традиционные ценности должны добавить к пониманию и практическому осуществлению прав человека[12]. Суть дебатов заключалась в том, является ли дискурс о правах человека внутренне универсалистским и индивидуалистским, или же он может быть также релятивистским (в значении: контекстуальным) и коммунитарным. Аргументативная стратегия, предложенная сторонниками последнего взгляда, заключалась прежде всего не в утверждении превосходства

12. McCrudden, Ch. (2014) “Human Rights, Southern Voices, and ‘Traditional Values’ at the United Nations”, *University of Michigan Public Law Research Paper* no. 419 [http://ssrn.com/abstract=2474241, accessed on 27.10.2015].

контекстуальных и коммунитарных прав человека самих по себе, а в отстаивании той позиции, что их исключение из дискуссии было результатом несправедливой иерархии власти внутри институтов прав человека. Нынешний патриарх Русской православной церкви Кирилл, в то время возглавлявший Отдел внешних церковных связей, сказал на встрече в Женеве:

> Развитие института прав человека все в большей мере подвергается монопольному влиянию ограниченного спектра идей относительно человеческой природы, которые не разделяются большинством людей в мире. Международные организации, имеющие отношение к правам человека, чаще склонны делать свои заключения, исходя из мнений узкого круга экспертов, чиновников или шумных, но хорошо организованных меньшинств[13].

Такой тип критики является общепринятой позицией среди традиционалистов, когда дело касается светского *versus* религиозного знания. Это тоже позиция, которую, в соответствии с таксономией Хабермаса, следует признать «разумной», поскольку она принимает и даже приветствует множественность дискурсов. Эти традиционалистские акторы не сетуют на то, что светское знание противоречит их вере; они просто утверждают (и это серьезный аргумент), что светское знание не может претендовать на превосходство над другими формами знания. Это классический постмодернистский ход, которого не предвидел Хабермас, когда формулировал свой критерий.

(3) Современный закон и мораль

Шаг (3) в хабермасовской таксономии модернизации религиозного сознания относится к согласованию религиозной доктрины «с эгалитарным индивидуализмом и универсализмом современного закона и нравственности». Религиозные традиционалисты зачастую доказывают, что эгалитарный индивидуализм и универсализм современного закона и морали делает общество аморальным и обреченным. В этом вопросе они отличаются от либеральных религиозных акторов (которые признают приоритет

13. Russian Orthodox Church (2008) "UN Human Rights Council 7th Session Geneva, 18 March 2008 Panel discussion on Human Rights and Intercultural Dialogue", *Official Website of the Department for External Church Relations* 18.03.2008 [https://mospat.ru/archive/en/2008/03/40148, accessed on 12.02.2016].

прав человека и согласны с тем, что их религиозная точка зрения представляет позицию меньшинства в более крупном плюралистичном обществе) и соглашаются с фундаменталистскими религиозными акторами. Однако традиционалисты отличаются от фундаменталистов той стратегической вовлеченностью в политику, которая является следствием их убеждений. Традиционалисты не уходят из общества и не поддерживают насильственные средства его преобразования; они полагаются на консервативные религиозные и политические установления в своих странах, привлекают на свою сторону политических и гражданских общественных деятелей и создают международные альянсы, тогда как фундаменталисты в основном остаются за пределами организованной политики и церковных иерархий.

Как политические акторы традиционалисты участвуют в политических дискуссиях, выдвигая свои религиозные аргументы. Зачастую эти аргументы сформулированы или нерелигиозным языком, адаптированным к светской юридической терминологии прав человека, или языком естественного права. Во внутренней политике эти деятели используют механизмы демократии, чтобы продвинуть свои позиции путем лоббирования со стороны парламентариев, организации манифестаций или проведения референдумов[14]. Они также решают споры в суде[15]. Наконец, традиционалисты распространяют свою активность за пределы национального государства[16]. Они пытаются оказывать влияние на международные организации, чтобы ослабить позиции действующей международной системы прав человека внутри своих стран[17].

14. Ситуация в Америке описана в классической работе: Hunter, J. D. (1991) *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books; применительно к Европе см.: Engeli, I., Green-Pedersen, Ch. and Thorup Larsen, L. (2012) *Morality Politics in Western Europe. Parties, Agendas and Policy Choices*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

15. Gedicks, F. M. & Annicchino, P. (2014) "Cross, Crucifix, Culture: An Approach to the Constitutional Meaning of Confessional Symbols", *First Amendment Law Review* 13.

16. См.: Bob, C. (2012) *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. New York: Cambridge University Press.

17. Для Русской православной церкви см.: Stoeckl, K. (2016) "The Russian Orthodox Church as Moral Norm-Entrepreneur", *Religion, State & Society* 44(2): 132–151; Rimestad, S. (2015) "The Interaction Between the Moscow Patriarchate and the European Court of Human Rights", *Review of Central And East European Law* 40: 31–55; Annicchino, P. (2011) "Winning the Battle by Losing the War: The *Lautsi* case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox

Стандартное решение для ситуаций, в которых религиозные соображения несовместимы со всеобщими нормами, состоит в рамках политического либерализма в том, чтобы освобождать некоторые группы от действующего законодательства. Существует множество примеров таких освобождений на основании свободы совести: религиозные препятствия к несению военной службы или к проведению абортов (в случае медицинского персонала). На первый взгляд, такие освобождения выглядят обоснованным решением в случаях религиозного (или нерелигиозного) несогласия. Идея заключается в том, что при отсутствии консенсуса в отношении определенного закона или нормы законодатель может создать «пустоты» в нормативно-правовом режиме, где несогласные индивиды освобождаются от выполнения общего закона. Тем не менее, такие изъятия работают не всегда — по двум причинам.

Первая причина состоит в том, что сами традиционалисты часто требуют не просто освобождений: они хотят принимать участие в формировании политической системы как таковой. Процитирую игумена Филиппа (Рябых):

> Сегодня религии стараются сохранить свою свободу, требуя не только того, чтобы некоторые правовые нормы не применялись к религиозным общинам, но и настаивая на праве вносить свой вклад в формирование общих норм, прилагаемых к обществу в целом[18].

Вторая причина состоит в том, что нерелигиозная часть общества все менее склонна считать изъятия из действия права обоснованными решениями. Хороший пример — судебное дело *Ладель против Ислингтона* из Великобритании. Это дело касалось регистратора браков, который отказался регистрировать однополое партнерство по религиозным мотивам. Истец проиграл дело, поскольку суд поддержал идею, что признание за регистратором права на освобождение от действующей нормы по религиозным основаниям будет нарушением принципа равенства, провозглашенного государством (и, следовательно, его служащими)[19].

Church and the Vatican to Reshape European Identity", *Religion and Human Rights* 6: 213–219.

18. Ryabykh, Igumen Filip (2013) "New Challenges to Religious Freedom in Europe", p. 23.

19. Smet, S. (2015) "Conscientious Objection to Same-Sex Marriages and Partnerships: the Limits of Toleration in Pluralistic Liberal Democracies", in A. Bardon, L. Lee, M. Birnbaum and K. Stoeckl (eds) *Religious Pluralism. A Resource Book*, pp. 95–102. San Domenico di Fiesole (Florence): European University Institute (e-book).

В случаях, когда религиозные соображения не согласуются со всеобщими нормами или законопроектами, как в случае нового итальянского закона о гражданских союзах, обсуждавшегося в последние недели, не существует простого решения, а может быть, вовсе и нет никакого решения. Остается конфликт, пробел в либерально-демократической системе, разрыв в теории политического либерализма. Цель проекта «Постсекулярные конфликты» заключается в разработке теории политического либерализма, которая в этом пункте ближе к реальности и акцентирует внимание на конфликте там, где политический либерализм воображает возможность консенсуса[20].

Русская православная церковь как «нормативный предприниматель» (norm-entrepreneur)

В последнем разделе я уже привела примеры, подтверждающие, что русские акторы играют свою роль в современной традиционалистской политике. Я действительно думаю, что цель этого проекта — пересмотр политической социологии традиционалистских религиозных акторов — должна пройти проверку путем исследования роли транснациональной политики в области нравственности безотносительно к национальным контекстам. Я не считаю российских православных традиционалистов уникальным или особенным случаем и думаю, что они составляют часть крупного, глобального политического феномена, из которого они черпают вдохновение и которому содействуют. Однако степень их сотрудничества с традиционалистскими акторами в России и за пределами России еще не изучена. Я предлагаю сделать это как раз в рамках настоящего проекта, поскольку полагаю, что пересмотр политической социологии традиционалистских религиозных акторов не может быть полным без учета российских акторов.

Таким образом, проект ставит своей целью изучение Русской православной церкви и русских религиозных акторов как «нормативных предпринимателей».

«Нормативное предпринимательство», или «продвижение норм» (*norm entrepreneurship, norm protagonism*), — это терми-

20. Walshe, G., De Wijze, S. (2015) "Civility within Conflict — Managing Religious Pluralism", in A. Bardon, L. Lee, M. Birnbaum and K. Stoeckl (eds) *Religious Pluralism. A Resource Book*, pp. 54–58. San Domenico di Fiesole (Florence): European University Institute (e-book); Ferrara, A. (2014) *The Democratic Horizon*. Cambridge: Cambridge University Press.

ны, используемые в исследовании международных отношений для описания усилий акторов по продвижению определенных норм в условиях транснациональных режимов управления[21]. Исследователи изучают нормативное предпринимательство, проводя различие между действующими продвигателями норм (индивид или группа) и организационными платформами, через которые действуют эти акторы (например, неправительственная организация или международный политический орган вроде Евросоюза или ООН). Они также подчеркивают, что «нормативные предприниматели и организации, в которых они работают, как правило, нуждаются в поддержке со стороны государственных деятелей, которые должны поддержать эти нормы и сделать их реализацию частью своей программы»[22]. Таким образом, нормативное предпринимательство осуществляется на трех уровнях: (1) продвигателей норм, (2) организационных платформ и (3) государственных деятелей, оказывающих поддержку этим акторам.

Большая часть исследований, посвященных нормативному предпринимательству, фокусируются на прогрессивных деятелях, которые продвигают через международные организации (например, Евросоюз или ООН) или через международные неправительственные организации (например, Красный крест[23]) такие нормы, как равенство, свобода, образование или благосостояние. В последнее время консервативные, антилиберальные продвигатели норм также попали в фокус внимания исследователей[24]. Но Русская православная церковь лишь в самое последнее время стала рассматриваться под углом международного нормативного предпринимательства[25]. Используя настоящий исследовательский проект, я бы хотела внести вклад в это развивающееся исследовательское поле.

21. Finnemore, M., and Sikkink, K. (1998) “International Norm Dynamics and Political Change”, *International Organization* 52(4): 887–917.

22. Ibid., p. 900.

23. Keck, M.E. & Sikkink, K. (1998) *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

24. Bob, C. (2012) *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*; Katzenstein, P.J. (2006) “Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization?”, in T.A. Byrnes and P.J. Katzenstein (eds) *Religion in an Expanding Europe*, pp. 1–33. Cambridge: Cambridge University Press.

25. Curanović, A. & Leustean, L.N. (2015) “The Guardians of Traditional Values. Russian and the Russian Orthodox Church in the Quest for Status”, *Transatlantic Academy Paper Series* 1; Laruelle, M. (2015) “The ‘Russian World’: Russia’s Soft Power and Geopolitical Imagination”, *Center on Global Interests* May.

Причина, по которой я упоминаю теории и концептуальный инструментарий нормативного предпринимательства, заключается в том, что эта теория помогает нам разграничивать уровни анализа: в частности, уровни (1) продвигателей норм, (2) организационной платформы, и (3) поддерживающих государственных деятелей. Это разграничение является ключевым в случае России, где эти уровни в анализе зачастую остаются неразличенными. Такие заявления: как: «Традиционные ценности являются инструментом пропаганды администрации Путина» или «Российское государство использует традиционные ценности как свою мягкую силу», — могут иметь некоторую ценность в области политического анализа, но с точки зрения политической социологии им недостает аналитической строгости. На деле ситуация гораздо сложнее, и как исследователь я заинтересована в понимании того, как эти три уровня, с одной стороны, различаются, а с другой — взаимодействуют друг с другом. В частности, я заинтересована в выявлении самостоятельной позиции Русской православной церкви как продвигателя норм.

Выше я уже говорила, что вовсе не считаю русских традиционалистов уникальным или особым случаем и что смотрю на них как на часть более крупного политического феномена, из которого они черпают вдохновение и в который вносят свой вклад. Однако есть кое-что, что отделяет российских акторов от других традиционалистов (по крайней мере, в настоящий момент): это тот факт, что российское правительство поддерживает программу продвижения традиционных ценностей. Благодаря этому Россия занимает особое место в глобальной борьбе за традиционные ценности, ибо поддержка государства придала программе традиционных ценностей дипломатическую и логистическую весомость.

Заключение: Европейский исследовательский проект

«Постсекулярные конфликты» — исследовательский проект в сфере социальных наук. Он рассчитан на период с 2016 по 2021 гг. и выполняется в Инсбрукском университете (Австрия) международной командой исследователей, которая включает в себя исследователей из России, Австрии, Италии, Соединенных Штатов и Бразилии. Я возглавляю этот проект и совместно с двумя аспирантами планирую проводить интервью с традиционалистскими деятелями в России и за ее пределами. Наша цель — опросить как можно больше акторов в сфере моральной политики и боль-

ше узнать об их мотивации, деятельности и сотрудничестве. Полученное с помощью таких интервью знание послужит основой для разработки более полной политической социологии религиозных акторов. Она призвана отдать «традиционалистам» должное, добавив важный элемент в стандартное разделение между «либералами» и «фундаменталистами». Это знание также станет основой для работы в области нормативной теории, нацеленной на разработку более реалистичной версии политического либерализма, которая учитывала бы важность и неизбежность «конфликта» там, где политические либералы до сего дня видели только консенсус.

Библиография/References

Annicchino, P. (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 and Human Rights* 6: 213–219.

Bob, C. (2012) *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*. New York: Cambridge University Press.

Curanović, A. & Leustean, L.N. (2015) "The Guardians of Traditional Values. Russian and the Russian Orthodox Church in the Quest for Status", *Transatlantic Academy Paper Series* 1.

Engeli, I., Green-Pedersen, Ch. and Thorup Larsen, L. (2012) *Morality Politics in Western Europe. Parties, Agendas and Policy Choices*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Ferrara, A. (2014) *The Democratic Horizon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Finnemore, M., and Sikkink, K. (1998) "International Norm Dynamics and Political Change", *International Organization* 52(4): 887–917.

Gedicks, F.M. & Annicchino, P. (2014) "Cross, Crucifix, Culture: An Approach to the Constitutional Meaning of Confessional Symbols", *First Amendment Law Review* 13.

Habermas, J. (2006) "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.

Horton, J. (2010) "Realism, Liberal Moralism and a Political Theory of Modus Vivendi", *European Journal of Political Theory* 9(4): 431–448.

Hunter, J. D. (1991) *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

Katzenstein, P. J. (2006) "Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization?", in T. A. Byrnes and P. J. Katzenstein (eds) *Religion in an Expanding Europe*, pp. 1–33. Cambridge: Cambridge University Press.

Keck, M. E. & Sikkink, K. (1998) *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Kyrlezhev, A. (2014) "A Post-Secular Conceptualization of Religion: Defining the Question", *State, Religion and Church* 1(1): 7–22.

Laruelle, M. (2015) "The 'Russian World': Russia's Soft Power and Geopolitical Imagination", *Center on Global Interests* May.

McCrudden, Ch. (2014) “Human Rights, Southern Voices, and ‘Traditional Values’ at the United Nations”, *University of Michigan Public Law Research Paper* no. 419 [http://ssrn.com/abstract=2474241, accessed on 27.10.2015].

McCrudden, Ch. (2015) “Transnational Culture Wars”, *University of Michigan Public Law Research Paper* 447 [http://ssrn.com/abstract=2590336, accessed on 25. 10. 2015].

Mouffe, Ch. (2000) “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism”, *Prospects for Democracy* 66(3): 745–758.

Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*. Expanded ed. New York: Columbia University Press.

Rimestad, S. (2015) “The Interaction Between the Moscow Patriarchate and the European Court of Human Rights”, *Review of Central And East European Law* 40: 31–55.

Russian Orthodox Church (2008) “UN Human Rights Council 7th Session Geneva, 18 March 2008 Panel discussion on Human Rights and Intercultural Dialogue”, *Official Website of the Department for External Church Relations* 18.03.2008 [https://mospat.ru/archive/en/2008/03/40148, accessed on 12.02.2016].

Ryabykh, Igumen Filip (2013) “New Challenges to Religious Freedom in Europe”, in P. Annicchino (ed.) *Freedom of Religion or Belief in Foreign Policy. Which One?* pp. 21–25. San Domenico (FI): European University Institute.

Smet, S. (2015) “Conscientious Objection to Same-Sex Marriages and Partnerships: the Limits of Toleration in Pluralistic Liberal Democracies”, in A. Bardon, L. Lee, M. Birnbaum and K. Stoeckl (eds) *Religious Pluralism. A Resource Book*, pp. 95–102. San Domenico di Fiesole (Florence): European University Institute (e-book).

Stepanova, E. (2015) “‘The Spiritual and Moral Foundations of Civilization in Every Nation for Thousands of Years’: The Traditional Values Discourse in Russia”, *Politics, Religion and Ideology* 16(2–3): 119–136.

Stoeckl, K. (2014) *The Russian Orthodox Church and Human Rights*. London, New York: Routledge.

Stoeckl, K. (2016) “The Russian Orthodox Church as Moral Norm-Entrepreneur”, *Religion, State & Society* 44(2): 132–151.

Uzlaner, D. (2011) “Vvedenie v postsekuliarnuiu filosofiiu” [Introduction to Post-Secular Philosophy], *Logos* 82(3): 3–32.

Walshe, G., De Wijze, S. (2015) “Civility within Conflict — Managing Religious Pluralism”, in A. Bardon, L. Lee, M. Birnbaum and K. Stoeckl (eds) *Religious Pluralism. A Resource Book*, pp. 54–58. San Domenico di Fiesole (Florence): European University Institute (e-book).