

М.М. МЧЕДЛОВА

**ВОЗВРАЩЕНИЕ РЕЛИГИИ, ИЛИ НОВЫЙ МИР:
В ПОИСКАХ ОБЪЯСНЕНИЯ**

*Политикой становится то, что раньше в эту сферу не попадало
(Ульрих Бек)*

**Религиозные смыслы политики:
Как возможно возвращение религии**

Наглядное инкорпорирование религиозных смыслов в современную общественную и политическую жизнь служит в российском обществе отправной точкой для острых дискуссий о роли и месте религии как сферы общественной жизни и церкви как социально-политического института. Религия начинает возвращаться в публичное политическое и социальные пространства, что ставит вопрос о границах взаимоотношений религии и политики, светского и религиозного.

Экономические и политические трансформации последних лет, кризисное состояние традиционного политического мироустройства привели к видоизменению привычных ориентиров развития. «В эпоху, когда теряется вера в Бога, класс, нацию, правительство, осознаваемый и признаваемый глобальный характер угроз превращается в источник взаимосвязей, в поле которых вдруг плавятся и изменяются константы и референции политического мира, казавшиеся прежде незыблемыми» [Бек, 2004, р. 92]. Выдвижение на первый план религиозных и этнических оснований солидарностей на фоне элиминации традиционных гражданских и политиче-

ских форм актуализирует вопрос об эффективности форм политического устройства и государственных управленческих стратегий.

Переосмысление проблемы универсальности, ставящее под сомнение принцип всеобщей соизмеримости культур, философий и религий [Глобализация и мультикультурализм, 2005, с. 204–205], политическая акцентированность различий выводят на первый план те ценностно-смысловые структуры, которые представляются наиболее устойчивыми, выдержавшими проверку в течение не одного столетия. При этом основной методологической проблемой выступает правомерность аффирмативности множества способов бытийности, а также квантификации различий, лежащих в основе данного множества.

Включение социокультурной компоненты в интерпретацию политической реальности, рассмотрение социокультурного фактора как одного из атрибутивных¹ не только заставляют осмысливать современную политику в иных категориях, но и актуализируют новые методологические и идеологические построения и дискуссии. Происходящая инверсия политики и неполитических сфер общества представляется одним из констатируемых трендов современных трансформаций: «Что еще недавно не находилось вне сферы влияния политики, сегодня в эту сферу попадает» [Бек, 2001, с. 95]. При этом смыслонаделяющим вектором и одновременно легитимирующим фактором изменений выступают не референции «третьей волны демократизации», а плюральные основания социокультурного многообразия.

Накануне новой эпистемологии: Религиозные референты в политике

Переосмысление роли религии в современном мире и религиозного фактора в современных объяснительных схемах мирового общественного развития связано как с изменениями в социальной ткани, так и с видоизменением религиозного фактора как такового.

¹ Так, например, недоучет социокультурного фактора, прежде всего влияния религии на поступки политиков и рядовых граждан, признается Мадлен Олбрайт в качестве одного из основных факторов неудач внешнеполитической стратегии США. Она настаивает на неразрывности связи политики и религии [См.: Олбрайт, 2007].

Наглядно фиксируемые тенденции политизации религии и конфессионализации политики требуют отхода от традиционных эпистемологических рамок рассмотрения соотношения религии и общества, религии и политики. Воздействие религиозного фактора выражается в инкорпорации религиозных оснований (в том числе в «превращенном виде») в политический процесс и в образовании новых форм коллективной идентичности. Религия остается одним из системообразующих элементов цивилизационной матрицы, устойчивой частью традиции и одновременно формирует новых транснациональных акторов международных отношений и механизмы «мягкой силы»¹, отражая плюрализацию источников легитимации религиозной деятельности.

В отличие от политической практики Модерна, в которую вплеталось нормативное понимание многих политических универсалий и связанных с ним линейных политических проектов, в современности именно социокультурные, религиозные, этнические различия определяют «познавательные координаты» мира. Нынешние качественные трансформации социального бытия, «текучесть современности» предопределили повышение значимости цивилизационной устойчивости критериев идентичности. Именно противоречия между политическим метанарративом Модерна и социокультурным плюрализмом современности порождают кризисный характер политических практик и поиски новых координат общественно-политического развития.

Эффективность и плодотворность обществоведческих изысканий во многом зависят от умения своевременно и адекватно реагировать на новые реалии, от соответствия критерию фальсифицируемости. Эвристический потенциал гуманитарного знания особенно необходим в эпоху качественных трансформаций социального для объяснения и интерпретации возникающих явлений и процессов, однако сама суть гуманитарной интерпретации ослож-

¹ Во многом Представительство Русской православной церкви при Совете Европы в Страсбурге выполняет миссию продвижения российских национальных интересов. О ракурсах деятельности Русской православной церкви на международной арене см.: Представительство РПЦ в Страсбурге: [Официальный сайт]. – Режим доступа: <http://www.strasbourg-geor.org>; Русская православная церковь: Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. – Режим доступа: <http://www.mospat.ru>

няет познавательные процедуры. Апостериорность гуманитарного знания вступает в противоречие с постоянными и быстрыми изменениями, во многом начинающими становиться фундаментальной характеристикой современности. Данное противоречие ставит под сомнение инструментальность рационального знания, что дает основание Элвину Тоффлеру сравнить современное знание с «чердаком тетушки Эмили», набитым устаревшими фактами, идеями, теориями и образами [см.: Тоффлер, 2008, с. 167].

Такая ситуация подвергает сомнению и традиционный инструментарий научного познания, долгое время бывший эвристически оправданным и позволявшим достигать как приращения знания, так и адекватности познавательных процедур. Сегодня «беспокойная» жизнь, которой живут понятия, отражая развитие науки и эволюцию общественных явлений, делается еще беспокойнее и неопределеннее, порождая, с одной стороны, устаревание традиционно-действенных понятийных массивов в качественно новых условиях социально-политической действительности, а с другой – смещение исследований в сторону сиюминутных интерпретаций. В итоге особое значение приобретает ответ на вопрос: как возможно эффективно использовать различные употребления традиционных понятий и соответствующих им интерпретативных схем для адекватного описания современных трансформаций, насколько видоизменяется – расширяется или сужается – предметное поле понятий, задающих смыслообразующие познавательные координаты, в том числе и при познании политической реальности? Налицо фундаментальный кризис классической политической эпистемы Запада, основанной на дихотомиях «субъект – объект», «цивилизованность – варварство», «сознательное – бессознательное», «светское – религиозное»... Одновременно плюрализация действительности индуцирует проблематичность предложения универсально применимой концептуальной схемы, упорядочивающей и объясняющей реальности исходя из единых принципов.

Насколько и в каких формах религия, являющаяся к тому же одной из наиболее фундаментальных констант в иерархии идентичностей, проявляется в современном мире, координаты которого меняются так быстро, что даже «...указатели поставлены на колеса и имеют дурную привычку исчезать из вида, прежде чем вы успеете прочитать то, что на них написано, осмыслить прочитанное и поступить соответственно» [Бауман, 2004, с. 113–114]? Активное

включение религиозных и конфессиональных смыслов в политику демонстрирует необходимость пересмотра гносеологического потенциала секулярной парадигмы как универсальной и ставит под сомнение основанные на ней политические практики, и прежде всего принцип светскости.

«Низведение высших ценностей на землю»: Политические параметры

Изменения гносеологических и интерпретативных рамок теории секуляризации, связанных с отказом от линейности Просвещения и модернизационных теорий, с признанием принципа плюрализма, структурирующего все аспекты социальности, приводит и к иным смысловым нагруженностям религиозного фактора. Многие политические проблемы приобретают социальный резонанс только вследствие наделения их религиозными смыслами, тогда как религиозные интенции становятся востребованными прежде всего в политическом пространстве. Не случайно именно религия и политика как смыслообразующие основания социальной идентичности проникают в социальную ткань и структурируют поведение, образ мысли и способы рефлексии [Norris, Inglehart, 2004]. Взаимопереплетению религии и политики немало способствуют драматические политические перипетии столкновения носителей различных культурно-религиозных традиций, неоднозначные социальные практики, провокации со стороны светского общества: запрет на ношение мусульманками платков во Франции, «карикатурная война», перешедшая в реальную жизнь, продажа храмов под коммерческие помещения вследствие отсутствия прихожан, проблемы с публичным отправление исламского культа в мегаполисах и многие другие.

В широкой палитре дискуссии о роли церкви в сегодняшнем обществе, о религиозных смыслах в социально-политической ткани крайними точками являются утверждения о процессе клерикализации политики и о первичности религиозно-самобытной культурной составляющей как идентичностного параметра, переводящего данный аргумент в поле политики. По мнению Святейшего Патриарха Кирилла, «речь идет не о клерикализации, а об усилении духовного влияния на жизнь нашего народа и общества» [см.: Липич, 2012]. Данная дискуссия имеет своим предметом общезна-

чимость принципа светскости, который заложен в политический метанарратив современности, структурирует государственно-конфессиональные отношения и выстраивает во многом саму структуру взаимоотношений между церковью, обществом и государством. Наиболее пессимистичные оценки сводятся к утверждению, что светский проект потерпел сокрушительное поражение и утратил монополию на описание реальности.

В России светскость закреплена конституционно, но конституционность светскости, как и ее отсутствие, прямо не влияет на количество верующих и социальную роль церкви¹. Например, Турция, по Конституции являющаяся светской страной, имеет почти 100% верующего населения, тогда как в скандинавских странах, где существует институт государственной церкви, процент людей, причисляющих себя к какой-либо конфессии и говорящих о своей религиозности, наиболее низок. По мнению Святейшего Патриарха Кирилла, «Россия является одной из самых секуляризованных стран континента, где религия входит в жизнь с трудом и “под зубовой скрежет”» [Кирилл (Гундяев), 2012]. В подавляющем большинстве стран Европы церковь и религия в тех или иных формах фигурируют среди основополагающих политических принципов.

Восприятие окружающей социально-политической действительности сквозь призму религиозных факторов «подрывает секуляристскую веру в исчезновение религии в обозримом будущем и лишает секулярное видение мира триумфалистского рвения и пыла» [Хабермас, 2008]. Актуализировавшийся в политическом дискурсе тезис о «десекуляризации мира» [The desecularization of the world, 1999] фиксирует «возрождение», в том числе политическое, религий на разном уровне и в различных формах. Не следует также забывать, что в незападных странах религия до сих пор выполняет такие социальные функции, которые не позволяют говорить о

¹ Большинство государств мира являются светскими, хотя в законодательстве прямое указание на светский характер государства встречается редко. Конкретная модель отношений государства и религиозных организаций на основе принципов светского государства зависит от религиозных, национальных, культурных и традиционно-исторических факторов, а также от развития общественно-политической и экономической ситуации.

секуляризации ни общественной, ни политической жизни этих стран [Кырлежев, 2004].

Религиозная и конфессиональная окрашенность становится маркером политических событий. Подтверждением данной тенденции выступает и тот факт, что в политический ритуал нередко вводится религиозный элемент, дабы придать политическим событиям и действующим в них лицам онтологический статус и легитимность [Семенов, 2010, с. 111]. Во многих странах вступающий в должность глава государства клянется на Библии или Коране¹. Религиозные организации и их лидеры нередко выполняют политические функции, а религиозный авторитет становится критерием истинности, следствием чего являются выбор определенной политической стратегии и векторы массовых настроений и доминирующих оценок в массовом сознании.

Политический резонанс проникновения религиозных смыслов в социальную ткань секуляризованного пространства порождается также противоречивыми манифестациями религиозной ориентации или, наоборот, ее противоположности. По мнению митрополита Илариона, «все чаще в странах Евросоюза мы наблюдаем дискриминацию по отношению к гражданам, выражающим активную христианскую позицию. Более того, даже ношение христианских символов – нательных крестов – может быть расценено некоторыми работодателями как нарушение “корпоративной культуры”» [Европейская цивилизация..., 2012]. В то же время, чтобы спокойно пользоваться продукцией «Apple», несколько священников в России уже поменяли значок с изображением надкушенного яблока, которое символизирует описанный в Библии первородный грех, на эмблемы с изображением креста [см.: Российские священники, 2012]. Можно привести многие другие примеры, свидетельствующие о болезненном рождении новых взаимоотношений между светским и религиозным.

В широком эпистемологическом ключе следует поставить вопрос об исчерпании и пересмотре секулярной парадигмы обще-

¹ Общественность регионов компактного проживания мусульман в России (Татарстана, Башкортостана, Дагестана, Ингушетии) неоднократно выступала с требованиями, чтобы аналогичным образом поступали главы республик, давая клятву на Коране. При инаугурации президентов Российской Федерации для их благословения приглашается председатель Русской православной церкви.

ственного развития. Интерпретация новых форм взаимоотношений между светским и религиозным, между государством и церковью, между политикой и религией требует серьезного научного анализа и корректного политического подхода. Не случайно в научном дискурсе все чаще звучит идея «постсекулярности», позволяющая снять существующие оппозиции и противоречия между религиозным и светским в политической сфере.

Религиозные проекции политики: Риски культурного плюрализма и институциональный потенциал солидарности

Сложившаяся модернизационная парадигма исследования воздействия религиозного фактора на общество и политику, настаивавшая на том, что постепенно «религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свое значение» [Wilson, 1966, p. 14], как это происходило в случае европейской локальной истории, перестает удовлетворять эпистемологическим запросам современности и параметрам реальной жизни. Сегодня «западно-европейский путь развития представляется скорее исключением, чем правилом, т.е. неким “девиантным маршрутом”» [Хабермас, 2008]. В последнее время из рядов политического класса самой Европы все чаще звучат призывы о необходимости возврата к ее христианским корням, поднимаются вопросы пересмотра некоторых положений с целью приспособления церковных канонов к новым веяниям (дискуссия о целибате или о реабилитации Мартина Лютера) и многие другие. Изменения, вызванные миграцией, признание права на различия и религиозную самобытность послужили отправной точкой для выдвигания на социально-политическую авансцену проблемы проявления религиозных традиций в политических координатах. Кризис политического участия, потеря структурирующей роли традиционных политических и гражданских форм солидарностей и мобилизаций, кризис доверия к политическим формам организации общества и к политическим элитам определяют выход на первый план солидарностей акриптивного типа социальности – конфессиональных и этнических.

Показательно, что политические партии и объединения, идеологическая платформа которых базируется на религиозных рефренах, приходят к власти в странах, характеризующихся

всплеском политической нестабильности. Можно отметить и успех в электоральном пространстве Запада политических партий и движений, включающих в свои программы религиозные и конфессиональные интенции. Проход в парламент или даже победа на выборах националистических или использующих конфессиональную риторику партий (Австрия, Бельгия, Нидерланды, Швейцария, Швеция и др.), прежде всего делающих ставку на страх перед иммигрантами-мусульманами, также указывает на включение социокультурных параметров в политику и на неструктурированность политического пространства [см.: Правые популисты..., 2010].

Налицо и рост консервативных и фундаменталистских настроений, которые не только преодолевают пространственные границы, но также выступают «манипулятором» межгосударственных отношений и внутригосударственного управления. «Проблема, которую нам необходимо спешно решить, – это фундаменталистское обострение культурного плюрализма внутри наших обществ. Слишком долго мы рассматривали эту проблему из перспективы миграционной политики; однако в эпоху терроризма опасно исходить только из категорий внутренней безопасности» [Хабермас, 2007].

Драма в коптской церкви 1 января 2011 г. в Египте¹ вызвала революционные изменения в политических императивах Евросоюза, ранее избегавшего публичного включения религиозной проблематики в их смыслополагающие аспекты. 19 и 20 января 2011 г. Европейский парламент обсуждал многочисленные случаи насилия против христиан в разных частях света. Вечером 19 января в память о жертвах недавних террористических атак против христиан члены Европарламента зажгли свечи, а 20 января 2011 г. была принята резолюция «О положении христиан в свете защиты свободы религии», осуждающая убийства или дискриминацию христиан в разных странах, в частности в Египте, Нигерии, Пакистане, Иране, Ираке, на Филиппинах [см.: Заявление..., 2011].

С другой стороны, религия как таковая становится все более важным измерением политических сообществ и значимым источником ценностей для людей. Она может играть определяющую роль в формировании позитивного отношения к другим культурам,

¹ В результате взрыва террориста-смертника в толпе верующих в коптской церкви в Александрии погибли 23 человека и около 100 получили ранения.

религиям и стилям жизни, способствуя построению гармоничных отношений между ними [Альянс цивилизаций, 2006]. Так, после упомянутых драматических событий в Египте в Каире и других городах прошли акции протеста мусульман против насилия, причем мусульмане вышли с христианскими символами в знак солидарности с коптами. Усиление роли религии на национальном уровне также является маркером новых конфигураций социальности, что проявляется в увеличении количества религиозных движений, отстаивающих зачастую помимо сугубо религиозных и социально-политические интересы; в участии лидеров религиозного мнения в мероприятиях светского характера и попытках решения многих социальных вопросов; в возрастании роли и пропаганде религиозного воспитания и образования. Как следствие, религия, приобретающая все больший вес в публичном пространстве, становится «интерпретирующим сообществом» и играет все большую роль в формировании общественного мнения.

В этих условиях актуализируется проблема религиозной и конфессиональной идентичности. Собственно в политическом пространстве значение религиозной идентификации проявляется, в том числе, и в возможностях политической мобилизации и политического участия, основанных на религиозных референтах. В данном ряду находится также четко фиксируемая тенденция расширения ресурсной, в том числе ценностно-идеологической, базы церкви и иных религиозных организаций как политических институтов. В эпоху глобализации и кризиса государственных институтов церковь как структура, состоящая из отдельных ячеек с сильным гражданским активом, структура, способная ставить проблемы, участвовать в их решении и формулировать долговременные стратегии, оказывается наиболее действенной и востребованной [Кувалдин, 2011, с. 87].

Политико-институциональная сторона религиозного возрождения может быть рассмотрена и как деятельность религиозных институтов в поле публичной политики, и как использование религиозной идеологии и риторики в качестве легитимации деятельности различных политических субъектов, и как соотношение светских и религиозных институтов и, соответственно, государственной политики. При этом влияние религии не ограничивается пределами ее институциональных форм, а увлечение формальной стороной религиозности не является показателем воцерковленно-

сти или соответствия статусу «верующего» [Касьянова, 2003, с. 221–223]. Религия перестала быть только частным делом человека, она вновь возвратилась в политику, в публичное пространство, причем в самых различных формах и вариантах: от конструктивных, связанных с благотворительной деятельностью и социальной работой, до радикально-экстремистских политических стратегий, от нравственного авторитета до институционализированных форм политической активности.

**Конфессиональная идентичность:
Будет ли найден знаменатель переплетения
социокультурных и политических смыслов**

Как известно, ни одно устойчивое цивилизационное образование не может существовать без религиозно-этических систем, подпитывающих культурную матрицу. Религия как глубинный фактор, более долговременный, чем политические и идеологические пристрастия, определяет наиболее устойчивые формы и основания социального устройства, его цивилизационную специфику: поэтому сегодня, когда происходит качественная трансформация всего социально-политического континуума, проблема религиозной и конфессиональной идентичности представляется ключевой при анализе политического процесса. По мнению авторов доклада «Контуры мирового будущего», «религия играет все более важную роль в том, как люди определяют свою идентичность. Во многих обществах границы между религиозными группами и внутри них могут стать не менее важными, чем национальные границы» [Россия и мир..., 2005, с. 9].

Роль конфессиональной идентичности в политике может объясняться, кроме всего прочего, еще рядом причин. Во-первых, религия всегда воспринималась как неотъемлемый фермент культур и цивилизаций, который в последнее время стало принято считать, в духе Самюэля Хантингтона, одним из катализаторов глобальных конфликтов (правда, у этой позиции немало критиков). Во-вторых, актуализация религиозной и конфессиональной составляющих политического развития стимулирует более объемные теоретические обобщения современного социально-политического процесса, прежде всего в его глобальном измерении.

Современность изменяет традиционные характеристики религиозной референции, сама религия в новых формах принижает социально-политическую реальность, а ее динамика разворачивается поверх традиционных политических, культурных и цивилизационных границ [Messner, Bastian, 2007]. Важно, что «религия включается в “глобальный порядок” не столько как некий институт, анклав, община, сколько как некий жанр коллективной или индивидуальной идентичности» [Robertson, Chirico, 1985, p. 225]. Как свидетельствуют социологические исследования, религия выступает в современном обществе, потерявшем привычные социально-политические референции, скорее не как Вера, но как цивилизационная характеристика и основание культурной самобытности, во многом пересекающиеся с политическим полем, что свидетельствует об усилении культурно-цивилизационных характеристик политического процесса.

Конфессиональная идентичность может поэтому выступать как необходимым условием гармонизации социальной системы, так и фактором ее дестабилизации. Именно конфессиональная идентичность, которая связана с определенным религиозным течением, оказавшим влияние на культурную традицию конкретной социальной общности, а также на специфику политических институтов и политических систем, оказывается одним из основных параметров современного политического процесса. Зачастую конфликт между конфессиональными идентичностями в рамках одного религиозного течения (например, между шиитами и суннитами, джадидами и салафитами, протестантами и католиками) становится основным маркером политических конфликтов. Новое прочтение религиозного фактора как идентификационного параметра, его новые смыслы фиксируются социологическими исследованиями¹.

В большинстве стран Европы количество практикующих верующих в лоне традиционных религий снижается, и именно такие тенденции сужения поля религиозной практики поставили перед европейским обществом вопрос о необходимости изменений в

¹ Социологические опросы неизменно фиксируют заметно меньшее число верующих в Бога по сравнению с общим числом приверженцев тех или иных конфессий, а также повышение уровня доверия к церкви как институту [Об этом см.: Готово ли российское общество..., 2010; О чем мечтают россияне..., 2013], а также данные Европейского исследования ценностей [Россия в Европе..., 2009; Вера. Этнос. Нация, 2009].

христианской религии и церкви в современном мире. Современные миграционные процессы и социокультурные тренды привели к размыванию гомогенного культурно-религиозного европейского пространства: в странах Европы наблюдаются вкрапления групп, причисляющих себя к последователям иных религиозных систем, прежде всего ислама: так, в Бельгии их насчитывается 6%, во Франции – 8,3, в Швеции – 5,3, в Швейцарии – 4,7, в Великобритании – 4,4, в Германии – 3,6%. Отметим, что, в отличие от России, где мусульмане проживают на своих исконных исторических территориях и являются неотъемной частью российской цивилизации (ислам занимает 2-е место среди самых распространенных конфессий в России после православных христиан – соответственно 11,3 и 87%), в Европе мусульманские анклавные представляют собой иную, пришедшую извне Большую традицию, воспринимаемую как чуждая. Этим объясняется достаточно остро стоящая проблема нахождения способов, прежде всего политических, сосуществования различных религиозно-этических традиций. При этом в европейских странах с наименьшей долей религиозных людей мусульманские анклавные представляют собой более консолидированное сообщество, где исполнение религиозных канонических предписаний является средством скрепления общности. В России же длительное совместное проживание, прежде всего православных и мусульман, делает императивы их взаимодействия гораздо более мягкими, чем в Европе, что проявляется и в политической практике.

Уже сегодня можно наблюдать, как сугубо социальные и политические проблемы могут дополнительно обостряться актуализацией религиозного фактора. Показателен в данном контексте успех политических партий и движений «исламистского толка», прежде всего «Братьев-мусульман», в странах, переживших или до сих пор переживающих «арабскую весну». В этом же ряду стоят конфликты в Сирии и на Бахрейне, где именно конфессиональные идентичности становятся главными разделительными линиями политической борьбы (между алавитской военной элитой и суннитским большинством в Сирии, между суннитским властным меньшинством и шиитским большинством на Бахрейне).

В условиях актуализации религиозной и конфессиональной идентичности как политического феномена налицо существенные противоречия в применении традиционной европейской, светской

в своем основании, концепции прав и свобод человека. Так, принятый Европейским судом по правам человека в 2009 г. запрет на размещение распятия в школьных классах в Италии (он был снят год спустя) представитель Московского Патриархата при Совете Европы игумен Филарет (Булеков) прокомментировал так: «Концепция прав человека предполагает, что свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого. Если, защищая свою идентичность, человек разрушает идентичность другого, а тем более множества других, значит, он нарушает сам принцип прав и свобод человека и гражданина. Если, апеллируя к своим правам, он посягает на культуру народов и целого континента, значит, что-то неладно с пониманием прав человека, в том числе и в практике Европейского суда» [Филарет (Булеков), 2009]. В том же русле можно рассматривать вынесение на референдум вопроса о строительстве минаретов в Швейцарии [Базовые права человека., 2009]. Все большее число проявлений нетерпимости в повседневной и в политической жизни попадает в центр общественной дискуссии в России, что связано с реформатированием контекста взаимоотношений сфер политической институционализации и конфессиональных интенций: по мнению В.В. Путина, «никто не имеет права ставить национальные и религиозные особенности выше законов государства. Однако при этом сами законы государства должны учитывать национальные и религиозные особенности» [Путин, 2012].

Ключевым в данном аспекте представляет вопрос о политических стратегиях и технологиях, основанных на религиозных референтах. В качестве дихотомичных можно выделить толерантность и религиозный экстремизм. Если последний представляется трендом, возникшим в результате пересечения политических и цивилизационных параметров современности, то смысловая плюральность толерантности в значительной степени нуждается в обосновании: не являясь «самоочевидной ценностью, она всегда требует аргументации» [Социология межэтнической толерантности, 2003, с. 25]. По мнению Ю. Хабермаса, «если имеет место столкновение фундаментальных убеждений, если для политической культуры отсутствует общий язык и не ожидается какого-либо разумного единства, то необходима толерантность, а не только добродетель цивилизованного, гражданственного отношения —

даже если будут соблюдены обе формы цивилизованных отношений» [Хабермас, 2006, с. 47].

Рациональное объяснение принципа религиозной толерантности, основанное на плюрализме религиозных и светских начал, вступает в противоречие с культурным многообразием и усилением негражданских форм идентичностей: религиозная символика, религиозный дискурс, религиозные смыслы становятся четкими политическими маркерами и резко сужают толерантный принцип конкуренции различных мировоззренческих установок. По мнению оппонентов идеологии толерантности, последняя близка к позиции индифферентности и в своем проявлении может быть чревата крушением основ государства и нации.

Таким образом, можно констатировать определенный пересмотр политической стратегии толерантности, во многом являвшейся инструментализацией теории и политики мультикультурализма¹, а также актуализировавшимся противоречием между монологичными либералистскими политическими практиками и цивилизационным, культурным, религиозным разнообразием, становящимся императивом политического развития. Это проявляется и в противоречиях между светскими политическими практиками и религиозными основаниями как идентификационными параметрами, приобретающими политическую размерность: традиционные религии оказались равноположенными светским институтам, новым религиозным движениям, личной идентичности отдельного индивида.

Поиски новой парадигмы: Постсекулярность или глобальное гражданство «нового космополитизма»

Противоречия не только между различными конфессиональными идентичностями, но и между религиозным и светским акцентировали необходимость концептуального сопряжения разно-

¹ По мнению Э. Паина, «мультикультурализм – казалось бы, высшее проявление толерантности. Для этой концепции сохранение культурного многообразия – самодостаточная цель, а толерантность к этнически и культурно иным – важнейшее условие. Однако на практике оказывается, что сам мультикультурализм в его современном виде способен приводить к росту интолерантности, ксенофобии» [Пайн, 2009].

образия «жизненных миров», манифестацией которых являются коллективные действия. Основание подобного подхода состоит «в общественном ожидании того, что, действуя в условиях гражданского общества и публичной сферы, неверующие будут общаться со своими религиозными согражданами на равных. Если же светские люди будут, разговаривая с ними, держать в уме, что религиозное мировоззрение ушло в прошлое и не должно восприниматься всерьез, мы снова скатимся на уровень простого *modus vivendi*, в результате чего наше общество утратит глубинную основу в форме взаимного признания, конституирующего общее гражданство» [Хабермас, 2008].

Одним из вариантов сопряжения в современном мире светского и религиозного начал и различных религиозных традиций в условиях повышения политической акцентированности конфессиональных идентичностей выступают методологические параметры концепции «постсекулярного общества». Следует подчеркнуть, что концептуально данное направление находится в стадии становления, и поэтому его предметно-понятийная область и основные постулаты достаточно размыты и дискуссионны. В наиболее общем значении «постсекулярный мир можно определить как такой мир, в котором религии вновь выходят на арену мировой истории» [Узланер, 2009]. Сознание своей принадлежности к секулярному обществу теперь уже не связано с уверенностью в том, что культурная и социальная модернизация может осуществляться только за счет уменьшения влияния религии на индивида и общество. Не случайно, по мнению Питера Бергера, «большая часть мира сегодня не является светской. Она очень даже религиозна» [Berger, 1997, p. 974].

Следует обратить внимание, что понятие секуляризации имеет тесную связь с таким феноменом общественной жизни, как светскость, во многом ставшим критерием социального прогресса. Однако именно светскость как принцип социальной организации конкретного общества или мироустройства в целом становится сегодня предметом актуальных дискуссий, которые демонстрируют повышение значимости религиозных рефренов, прочитывающихся сегодня по-иному. Один из авторов предлагаемых методологических координат, Юрген Хабермас, рассматривает постсекуляризм как неизбежный процесс и результат отмирания сугубо секуляристской концепции мироустройства [Хабермас, 2008].

С другой стороны, переживающая кризис Современность вполне может использовать религиозные традиции и содержащиеся в них смыслы в целях развития: в ряде случаев религиозные и конфессиональные факторы могут быть весьма конструктивными. Они способны актуализировать, дополнить и в дальнейшем развить многие ставшие неэффективными светские концепции общественного развития [Лебедев, 2007, с. 35]. Таким образом, апогеем эпохи постсекуляризма является ситуация, когда сферы религиозного и нерелигиозного взаимопересекаются, дополняют друг друга, смешиваются и, как результат, становятся трудноразличимыми.

Важной характеристикой постсекулярной эпохи является ее глобальный общемировой характер. Иными словами, «это расширение религиозной ситуации “постхристианского мира” до масштабов человечества в его действительном объеме» [Кырлежев, 2004]. Сегодня мы вынуждены говорить не только о возрастающей роли доминирующих религий и конфессий западного мира, но также об иных глобальных и локальных, старых и новых вероучениях. «Теперь все воспринимается в глобальном масштабе и все на все воздействует, так что религиозная ситуация Запада – это мировая религиозная ситуация» [Кырлежев, 2004].

Кроме того, не стоит забывать, что на протяжении многих веков, пожалуй, вплоть до эпохи Просвещения, именно религии принадлежала сама идея глобального. Внутри религий проблематика соотношения универсализма и партикуляризма отражается наиболее ярко: в некотором смысле поэтому само понятие «глобализация» имеет отчасти религиозный или, точнее, квазирелигиозный подтекст [Robertson, Chirico, 1985]. Поскольку религия сочетает в себе космополитизм, ибо во Христе «нет ни эллина, ни иудея» [1 Галат., 2, 28–29], и традицию, являясь одновременно воплощением глобального и локального, ее можно рассматривать в качестве своеобразного проводника в современном мире. Возможно, именно поэтому религия приобретает особое значение в идентификационных поисках «глокального» мира.

Космополитическая привилегия субъекта может рассматриваться в двух ракурсах: возможность менять места, перемещаясь из одного культурного контекста в другой, и возможность конструировать свое место, синтезируя различные культурные контексты. Глобальные интересы становятся частью повседневного локального опыта и «моральных жизненных миров» людей. Как

подчеркивает Ульрих Бек в одном из своих интервью, «космополитизм представляет собой совокупность глобальных отношений и транснациональный словарь символов, но также и глубокое вовлечение в локальную деятельность, локальное сознание, связь с локальным населением. У него одновременно есть и корни, и крылья... Национальное должно быть по-новому исследовано как интернализированное глобальное» [Beck, 2006]. В этом и заключается смысл внутренней глобализации. Если прежде космополитизм оценивался скорее негативно, то сегодня он принимается намного более благосклонно, что связано с радикальными социальными изменениями и появлением новых практик идентификации [Beck, 2006]. «Космополитизм есть отношение к самому разнообразию, к сосуществованию культур в индивидуальном опыте. Космополитизм есть, прежде всего, ориентация, стремление принять “Другого”... Имеется в виду состояние готовности, способности принять иную культуру на основе слушания, смотрения, проникновения и осмысления» [Hannerz, 1990, p. 239]. Современная теория космополитизма может быть в определенной мере приравнена к новому универсализму, а именно к концепции прав человека, которые, по мнению Эрнеста Лакло, в отличие от партикуляризма нации более эффективно поддерживают идентичность граждан мира [Laclau, 2008]. В современном фрагментированном мире космополитизм может стать основой согласования многообразных идентичностей, поскольку за ним скрыт принцип изначального равенства людей [см.: Цыганков, 2007], вне зависимости от идентификационных ориентаций, в том числе религиозных. Политической основой для этого является положение о международной правосубъектности индивидов в сфере прав человека, а институциональным проектом – глобальное гражданское общество.

Очевидно, что старые подходы к регулированию вопросов, связанных с актуализацией конфессиональной идентичности, взаимоотношениями между светскими и религиозными сегментами общества, уже не подходят обществам, в которых уровень культурного многообразия продолжает стремительно расти. Новым элементом предлагаемого политического проекта [см.: *livre Blanc...*, 2008] является крайне важный для интеграции и социального сплочения диалог на основе равного достоинства и общих ценностей, стремящегося преодолеть политическую конфликтность столкновения разнообразия идентичностей.

Дихотомичное противопоставление секулярное / религиозное начинает размываться, религиозные интенции проникают в личную жизнь и коллективное поведение. Можно говорить о диверсификации мировоззренческого пространства, но и институционализированные конфессии своей роли не теряют¹. Это коррелирует с разнообразием проявления религиозных смыслов в современности и порождает, с одной стороны, качественно новую ситуацию инверсии политической и религиозных сфер, а с другой – противоречия в социально-политическом пространстве и прежде всего на уровне столкновений мнений и взглядов отдельных людей. Включение религиозного параметра в политический процесс происходит на фоне понижения роли гражданско-политических форм солидарностей, что ведет к расширению религиозного контекста политики. Его конвергентный эффект обусловлен политической актуализацией социокультурных различий и плюрализацией социально-политического пространства. Переосмысление роли религии в современном социально-политическом процессе и необходимость новых эпистемологических подходов к интерпретации политических изменений сквозь призму конфессиональной окрашенности во многом обусловлены современной трансформацией онтологических оснований социальности.

Литература

- Альянс цивилизаций: Из Доклада Группы высокого уровня 13 ноября 2006 г. – Режим доступа: http://www.unaoc.org/repository/HLG_report_RU.pdf (Дата посещения: 24.10.2012.)
- «Базовые права человека не могут выноситься на референдум, считают участники круглого стола о запрете минаретов в Швейцарии» // Благовест-Инфо / Агентство религиозной информации. – 09.12.2009. – Режим доступа: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=31411> (Дата посещения: 18.12.2012.)

¹ Это связано с отмеченным обстоятельством, что восприятие людей религии и религиозных организаций очень различно: для одних это Вера и общение с Богом, для других главный акцент – это политическая и социальная активность религиозных институтов, для третьих – квинтэссенция морали, для очень многих – критерий культурно-цивилизационной идентичности, а также поиск форм солидарностей.

- Бауман З.* Глобализация. Последствия для общества и человека. – М.: Весь мир, 2004. – 188 с.
- Бек У.* Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
- Бек У.* Инсценировка глобальных рисков // UNION magazine. – М., 2009. – № 1. – С. 15–29.
- Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / Ред. кол.: М.П. Мчедлов (отв. ред.), Ю.А. Гаврилов, В.В. Горбунова и др. – М.: Культурная революция, 2009. – 368 с.
- Глобализация и мультикультурализм / Отв. ред. Н.С. Кирабаев. – М.: РУДН., 2005. – 332 с.
- Готово ли российское общество к модернизации? Аналитический доклад ИС РАН / Под ред. М.К. Горшкова, М. Крумма, Н.Е. Тихоновой. – М.: Весь мир, 2010. – 344 с.
- Гречко П.К.* Различия: от терпимости к культуре толерантности. – М.: РУДН, 2006. – 415 с.
- Европейская цивилизация – от Миланского эдикта до христианофобии: Выступление митрополита Илариона на Международной научно-практической конференции «Духовный подвиг святых равноапостольных Константина и Елены – начало и торжество христианского мира в истории человечества» // Русская православная церковь: Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. – 02.10.2012. – Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/2012/10/02/news71824/> (Дата посещения: 14.01.2013.)
- Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. Заявление председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата в связи с принятием Европейским парламентом резолюции «О положении христиан в свете защиты свободы религии» // Русская православная церковь: Официальный сайт Московской патриархии. – 24.01.2011. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1392480.html> (Дата посещения: 28.12.2013.)
- Касьянова К.* О русском национальном характере. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 560 с.
- Кувалдин С.* Первый Рим // Эксперт. – М., 2011. – № 1 (735). – С. 84–87.
- Кырлежев А.* Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации // Континент. – М., 2004. – № 120. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/continent/2004/120/kyr16.html> (Дата посещения: 12.01.2013.)
- Лебедев С.Д.* Религиозный ренессанс: к демифологизации понятия // Социологический журнал. – М., 2007. – № 2. – С. 24–36.
- О чем мечтают россияне: идеал и реальность / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. – М.: Весь Мир, 2013. – 400 с.

- Олбрайт М.* Религия и мировая политика. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2007. – 352 с.
- Паин Э.А.* Толерантность как условие этнополитической интеграции (мировой и российский опыт) // Вестник Института Кеннана в России. – М., 2009. – Вып. 16. – С. 8–11.
- Путин В.В.* Россия: национальный вопрос // Независимая газета. 23.01.2012. – Режим доступа: http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html (Дата посещения: 14.10.2012.)
- Правые популисты разжигают страх перед иммигрантами-мусульманами. 11.10.2010 // Интересная политика. – 11.10.2010. – Режим доступа: <http://rubloggers.ru/2010/10/11/pravye-populisty-razzhigayut-strax-pered-immigrantami-musulmanami.html> (Дата посещения: 22.11.2012.)
- Филарет (Булеков), игумен.* Представитель Московского патриархата при Совете Европы Игумен Филарет (Булеков): «Европа может столкнуться с общественной дестабилизацией, с возникновением протестных настроений по тем вопросам, которые раньше не вызывали напряжения в обществе» // Русская православная церковь: Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. – 06.11.2009. – Режим доступа: <http://www.mospat.ru/ru/2009/11/06/news7927/> (Дата посещения: 25.11.2012.)
- Кирилл (Гундяев), патриарх.* Речь Святейшего Патриарха Кирилла на церемонии присуждения степени honoris causa Московского государственного университета 28 сентября 2012 // Русская православная церковь: Официальный сайт Московского патриархата. – Режим доступа <http://www.patriarchia.ru/db/text/2496952.html> (Дата посещения: 22.11.2012.)
- Российская повседневность в условиях кризиса / Под ред. Горшкова М.К., Крума Р., Тихоновой Н.Е. – М.: Альфа-М, 2009. – 272 с.
- Российские священники пытаются охристианить устройства «Apple», меняя надкушенное яблоко на крест // Комсомольская правда. – 03.10.2012. – Режим доступа: <http://www.kp.ru/online/news/1262447/> (Дата посещения: 04.11.2012.)
- Россия в Европе: по материалам международного социологического проекта «Европейское социальное исследование» / Под общей ред. Андреенковой А.В. и Беляевой Л.А. – М.: Academia, 2009. – 384 с.
- Семенов В.В.* Этноконфессиональная специфика проявления национального и религиозного в политике // Власть. – М., 2010. – № 2. – С. 110–113.
- Социология межэтнической толерантности / Отв. ред. Л.М. Дробижева. – М.: Изд-во ИС РАН, 2003. – 222 с.
- Липич О.* Сращивания Церкви и государства в России нет, считает патриарх Кирилл // РИА Новости. – 05.09.2012. – Режим доступа: http://www.ria.ru/society/20120905/743470263.html?fb_action_ids=132733190206355&fb_action_types=og.

- recommends&fb_source=aggregation&fb_aggregation_id=246965925417366 (Дата посещения: 27.10.2012.)
- Тоффлер Э., Тоффлер Х.* Революционное богатство. Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2008. – 569 с.
- Узланер Д.* «Постсекулярное»: ставим проблему. – 17.09.09. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnoe-stavim-problemu> (Дата посещения: 27.10.2012.)
- Хабермас Ю.* Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видения мира, ценностей и теорий // Социологические исследования. – М., 2006. – № 1. – С. 45–54.
- Хабермас Ю.* Объединенная Европа: расширение горизонта. Благодарственная речь по случаю присуждения премии земли Северной Рейн – Вестфалии в Боннском Петербурге. – 07.03.2007. – Режим доступа: <http://n-europe.eu/content/?p=1266> (Дата посещения: 27.10.2012.)
- Хабермас Ю.* Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? – 23.07.08. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Protivvoinstvuyushchego-ateizma> (Дата посещения: 27.10.2012.)
- Цыганков П.А.* Мондиализация, многосторонность и мировое космополитическое общество. Теория международных отношений в современной Франции (статья первая) // Вестник Московского университета. Сер. 18. Социология и политология. – М., 2007. – № 2. – С. 3–17.
- Beck U.* Qu'est-ce que le cosmopolitisme? – Paris: Aubier, 2006. – 378 p.
- Beck U.* La société du risque: sur la voie d'une autre modernité. – Paris: Flammarion, 2004. – 521 p.
- Berger P.L.* Epistemological modesty: An interview with Peter Berger // The Christian Century. – Chicago, 1997. – 29 October. – P. 972–978.
- Hannerz U.* Cosmopolitans and locals in world culture // Theory, culture and society. – L.: Sage, 1990. – Vol. 7. – P. 237–251.
- Laclau E., Ricard J.-P.* La raison populiste. – Paris: Éd. du Seuil, 2008. – 295 p.
- Livre Blanc sur le dialogue interculturel du Conseil de l'Europe. Ad. 7 mai 2008 par 118 session CM. – Mode of access: http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_fr.pdf (Дата посещения: 19.10.2012.)
- Messner F., Bastian J.-P.* Minorités religieuses dans l'espace européen: approches sociologiques et juridiques. – P.: Presses Univ. de France, 2007. – 332 p.
- Norris P., Inglehart R.* Sacred and secular. Religion and politics worldwide. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2004. – 329 p.
- Robertson R., Chirico J.* Humanity, globalization, and worldwide religious resurgence: A theoretical exploration // Sociological analysis. – Worcester, MA, 1985. – Vol. 46 (3). – P. 219–242.

Swiss vote reveals: Democracy needs common values that apply to all / Comment by Ulrich Kober, director in the Bertelsmann Stiftung's Integration and Education program // Bertelsman Foundation. – 30.11.2009. – Mode of access: http://www.bertelsmannstiftung.de/cps/rde/xchg/bst_engl/hs.xsl/nachrichten_98810.htm (Дата посещения: 12.10.2012.)

The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics / P.L. Berger (ed.). – Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999. – 135 p.

Wilson B. Religion in secular society: A sociological comment. – L.: Watts, 1966. – 252 p.