
СОСТОЯНИЕ ДИСЦИПЛИНЫ: ИССЛЕДОВАНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ

И.В. КУДРЯШОВА

КАК ИЗУЧАТЬ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ?*

Развитие событий на мировой политической сцене показывает, что религия в своих разнообразных манифестациях остается одним из основных акторов политики. Как и этничность, она корректирует политический ландшафт на Западе и Востоке, в развитых и развивающихся обществах, в старых и новых демократиях и недемократиях, в мегаполисах и деревнях. Примеров тому много. В Европе проблемы интеграции мусульманских диаспоральных сообществ делают религию устойчивым элементом публичного дискурса. В Индии продолжают работать механизмы конфессионализации политического пространства. Резкое ослабление государства провоцирует религиозно мотивированное насилие в Ливии, Сирии и Йемене. Пришедшие к власти исламистские партии предлагают свое видение политического в Египте и Тунисе. В США религиозность по-прежнему маркирует социетальные смыслы и политические установки. На Балканах религиозная идентичность устойчиво воспроизводится в этнополитических конфликтах. В России, компенсируя идейно-гражданский вакуум, укрепляется политическое присутствие Русской православной церкви.

* Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект №12-03-00284 «Мусульмане в современной Европе: Проблемы и перспективы политической интеграции».

Упоминание лишь части происходящих в интересующей нас сфере процессов показывает, что поле взаимодействия религии и политики остается широким. Однако вся линия научного анализа, берущая начало от Джона Стюарта Милля¹, отстаивала тезис об индивидуализации и приватизации религии по мере общественного развития. Основным аргументом был тот, что религиозные убеждения порождают высшие и всеобъемлющие обязательства, которые не могут быть приняты во внимание в публичных дебатах. Как отмечает теоретик мультикультурализма Ч. Тейлор, демократия ищет оправдание исключению тех, кто выглядит несовместимым с ней и не позволяет достичь сплоченности общества [Taylor, 1998, p. 143–144]. Таким образом, принцип светского государства стал необходимым условием представительной демократии.

В силу своей «несовременности» и даже «реакционности», а также благодаря успешному процессу секуляризации в Западной Европе религия не только как актор, но и как фактор политики долгое время оставалась на периферии сравнительных политических исследований. Секулярная исследовательская парадигма, сформировавшаяся в 1960-х годах под влиянием классических теорий модернизации, позволяла «не замечать» религиозно обусловленные факты политической жизни или предвзято трактовать их. Однако наступление в 1980-х «религиозного возрождения» выявило ограниченность ее объяснительного потенциала. По мнению Х. Казановы, четыре на первый взгляд не связанных между собой события предоставили религии «глобальную публичность», которая вызвала переоценку ее места и роли в современном мире. Это были исламская революция в Иране, подъем объединения «Солидарность» в Польше, роль католицизма в сандинистской революции и других политических конфликтах в Латинской Америке и публичное возвращение протестантского фундаментализма как влиятельного участника американской политики [Casanova, 1994, p. 3]. Новый виток распространения религиозных идей и общественных движений не был ограничен какой-то определенной религиозной традицией и географическим ареалом.

¹ Милль полагал, что свобода совести в самом широком смысле слова принадлежит к индивидуальной сфере и не имеет никакого отношения к интересам общества [Милль, 2000; Mill, 2009].

Насколько же теория секуляризации применима сегодня? Можем ли мы согласиться с П. Бергером в том, что предположение об обязательной связи модернизации с упадком религии в обществе и умах индивидов оказалось неверным [Berger, 1999, p. 2–3]? Какие иные теоретико-методологические подходы могут быть плодотворными при анализе взаимодействия религии и политики? Каковы основные направления современных исследований в этой области? Ниже мы сделаем попытку ответить на эти вопросы.

Секулярная парадигма: Идеи и авторы

Последовательные и эмпирически обоснованные теории секуляризации, качественно отличные от критики религии, рожденной Просвещением, и утверждений о ее отмирании в ходе общественного развития были сформулированы в 1950–1960-х годах. Будучи недостаточно внутренне связанными и сочетая различные объяснения и подходы, они более напоминали парадигму. Их исходный общий тезис был достаточно простым: чем более современно общество, тем менее религиозно его население.

Стержнем этих теорий была концептуализация социальной модернизации как процесса функциональной дифференциации и отделения светских сфер (главным образом, государства, экономики и науки) от религиозной и сопутствующая дифференциация и специализация религии в пределах ее собственной сферы. Это положение дополняли две другие: 1) о неизбежном сужении религиозной сферы и 2) о приватизации и постепенной маргинализации религии в современном мире [Casanova, 1994, p. 20–21].

Наиболее известные формулировки теории секуляризации принадлежат Б. Уилсону, П. Бергеру (впоследствии пересмотревшему свои взгляды) и Т. Лукману. Первый рассматривал секуляризацию как процесс, в ходе которого религиозное мышление, практика и институты теряют социальное значение: «Когда-то религия легитимировала светскую власть; одобряла и временами даже санкционировала публичную политику; поддерживала с помощью угроз и уговоров институты социального контроля; считалась источником всего “подлинного знания”; социализировала молодежь; и даже спонсировала некоторые развлекательные мероприятия. Утрата этих функций – ядро тезиса о секуляризации» [Wilson,

1966, p. 200]. Исследуя преимущественно христианство, он, однако, придавал утверждению об упадке религии универсальный характер.

П. Бергер обогатил теории секуляризации двумя основными выводами: о взаимосвязи рационализации и секуляризации и об ослаблении социальных позиций религии в результате фрагментации религиозной культуры [Berger, 1967]. Исследуя иудаизм, он обнаружил «зерна рациональности» уже в монотеизме Ветхого Завета. Упрощение сверхъестественного, классификация, рутинизация и рационализация угодного Богу, предсказуемость функционирования священного позволили развиваться науке и технологиям и способствовали подъему капитализма. В то же время великие религиозные системы (иудаизм, католицизм, протестантизм), которые предоставляют обществу связующие смыслы и поддерживают социальный контроль, были ослаблены религиозным плюрализмом и принципом индивидуализации [Gruse, 2001, p. 88]. Сама схизматическая природа христианства усиливала эту тенденцию. В результате рост автономии индивида и конкуренция различных видений сакрального привели к значительному падению религиозности.

Наиболее систематически теория секуляризации была изложена Т. Лукманом, который сформулировал положение о потере религией традиционных социальных и публичных функций по мере модернизации и ее последующей приватизации и маргинализации. Однако он опровергал неизбежность религиозного упадка и не соглашался с Бергером в том, что секуляризация оставляет за собой пустоту. По мнению исследователя, она способствует росту религиозных убеждений за пределами церковных институтов. В рамках «невидимой религии» индивид конструирует свою идентичность и систему смыслов. Такая интерпретация означает, что к религиозной сфере могут относиться самые разные феномены, – например, празднование национального дня, опыты взаимодействия с природой, членство в различных корпорациях и даже футбольный матч или рок-концерт [Luckmann, 1967].

Уязвимость теорий секуляризации

После зримого возвращения религии в публичную сферу в 1980-х годах влияние секулярной парадигмы стало ослабевать. Собственно, главным ее критиком стала сама жизнь. Социологические исследования подтверждают, что религия удерживает свои

позиции даже в политиях – пионерах модернизации: в США показатели религиозности остаются на высоком уровне. На 2012 г., по данным Глобального индекса религиозности и атеизма, рассчитываемого Институтом Гэллапа, число верующих в мире составляло 59% населения. В десятку стран с самым религиозным населением (от 85 до 96%) входят Гана, Нигерия, Армения, Фиджи, Македония, Румыния, Ирак, Кения, Перу и Бразилия [Global index..., 2012]. Любопытно, что, вопреки устоявшимся представлениям, большинство ученых признают факт институционального роста церквей и усиления их социального проникновения в эпоху современности по сравнению с ситуацией в средневековой Европе, Латинской Америке или колониальных США [см.: Gill, 2001, p. 123].

П. Бергер, говоря об ошибках теории секуляризации (т.е. отчасти собственных), определяет их так:

– модернизация, как и секуляризация, неравномерна и может порождать мощные движения контрсекуляризации;

– секуляризация на уровне общества не обязательно сопровождается секуляризацией индивидуального сознания;

– потеря власти / влияния некоторыми религиозными институтами не означает прекращения существования старых и появления новых верований и практик, способных принимать новые институциональные формы;

– институты, идентифицируемые как религиозные, могут выполнять свои социальные и политические роли, даже если очень немногие верят в религию, которую они представляют [Berger, 1999, p. 3].

Х.-Г. Зибертс и У. Ригель конкретизируют «слабые места» секулярной парадигмы: это привязка к христианству («в глобальной исторической перспективе изменения, называемые секуляризацией, обусловлены уникальной внутренней динамикой западноевропейского христианского мира»); теоретические допущения, вызванные соединением теорий модернизации, секуляризации, рационального выбора и религиозных монополий¹; игнорирование

¹ Теория религиозных монополий подразумевает, что исторически сложившиеся религиозные монополии (олигополии) сдерживают формирование свободного плюралистического «религиозного рынка», который через стимулирование предложения и спроса способен противостоять секуляризации (см. ниже).

новых эмпирических данных (например, о многообразных формах присутствия религии в Европе, различиях в уровнях секуляризации и типах государственно-церковных отношений); методологические неточности, особенно при операционализации религиозности для оценки степени секуляризации [Ziebertz, Riegel, 2010, p. 295–297].

Аналитически расчленив понятие секуляризации, чтобы оценить сам процесс на различных «смысловых уровнях», предлагает Х. Казанова. Он выделяет три таких уровня: упадок религиозных верований и практик в современных обществах, приватизация религии, освобождение светских сфер (государство, экономика, наука) от религиозных институтов и норм [Casanova, 2007, p. 101]. При этом ученый обращает внимание на существенные различия в исследовательских подходах западноевропейских и американских социологов религии. Для первых секуляризация западноевропейских обществ выступает как эмпирически неоспоримый факт, и они рассматривают снижение социетальной власти религиозных институтов и упадок индивидуальных религиозных верований и практик как внутренне связанные структурные компоненты общего процесса модернизации.

Американские исследователи понимают секуляризацию более узко и практически сводят ее к падению веры. Секуляризация общества для них не то чтобы сомнительна, но второстепенна, поскольку США изначально формировались как современная светская полития. Так как уровень религиозности американцев остается значительным (60%) [Global index..., 2012], они в целом считают теорию секуляризации «европейской историей». На основе американского опыта процессы в трансцендентной сфере рекомендуется оценивать с точки зрения теории рационального выбора, которая предполагает общую структурную взаимозависимость между государственным дерегулированием, свободными соревновательными религиозными рынками и высоким уровнем индивидуальной религиозности. В этой парадигме снижение религиозности в Европе объясняется наличием высокорегулируемых монополистических или олигополистических религиозных рынков [Casanova, 2007, p. 102–103]. Таким образом, европейское «правило» превращается в отклонение от нормы, а секуляризация перестает быть единым процессом функциональной дифференциации подсистем современных обществ.

Компаративные исследования подводят нас к выводу, что взаимодействие религии и религиозного с современностью гораздо

сложнее и многограннее, чем предполагает секулярная парадигма. Переосмысление секуляризации требует более критического исследования типов взаимоотношений между двумя «градаами» в различных традициях. Даже в Западной Европе ее осуществление привело к неодинаковым результатам. В протестантском ареале, где религия была «приземлена», а светская сфера наделена трансцендентной значимостью, секуляризация не имела непосредственно антирелигиозного характера и обеспечила возможность для взаимного проникновения духовного и мирского (это блестяще показал М. Вебер). В католическом ареале она перевела трансцендентное видение в многочисленные проекты политического переустройства и открыла дорогу либеральным и пролетарским революциям.

Нелинейность европейской секуляризации имеет отчетливо выраженный характер. В частности, на социетальном уровне такие традиционно католические страны, как Австрия и Испания, менее секуляризованы, чем традиционно протестантская Скандинавия. На институциональном уровне государственно-церковные отношения варьируются от лаицизма Франции до сотрудничества основных церквей с государством в социальной сфере в Германии и сохранения государственных церквей в Великобритании, Норвегии и Дании. На индивидуальном уровне в настоящее время в Европе наблюдаются большая общественная поддержка социальных церковных проектов, рост евангелических и харизматических церквей и подъем ислама благодаря иммигрантам [Ziebertz, Riegel, 2010, p. 297].

Тем более, секуляризация как аналитическая концептуализация исторического процесса вряд ли может быть напрямую приложима к иным цивилизационным ареалам. Расхождения будут обусловлены различными состояниями структуры светского и религиозного. Например, ислам как одновременно вера и образ жизни предопределяет универсализм мусульманской общности, а конфуцианство или даосизм, которые с трудом могут быть отнесены к религиям, в принципе делают секуляризацию неактуальной.

Теоретико-методологические подходы и направления современных исследований

Компаративный цивилизационный подход, впервые разработанный Ш. Эйзенштадтом [см.: Eisenstadt, 1999a; Eisenstadt, 1999b; Эйзенштадт, 1999], позволяет более реалистично оценивать гло-

бальные тенденции в интересующей нас сфере. В его логике религиозные и имперские традиции не «растворяются» модернизацией или глобализацией, но по-прежнему, хотя и в реконструированном виде, определяют измерения современных обществ. В результате обусловленной глобализацией интенсификации взаимодействий между цивилизациями с различными комбинациями этнонациональных, гражданско-политических, религиозно-культурных компонентов западные типы современности формируются не просто в результате копирования или имитации западных образцов, но инкорпорируют западный опыт в свои цивилизационную динамику и модернизационные процессы.

Например, в нормативно светской Турции поле рационального выбора всегда было ограничено религиозно-культурной идентичностью граждан и исторической памятью (как, впрочем, и самими пределами знания). Эти «сдержки», соединяясь с объективной нехваткой материальных ресурсов и недостаточной эффективностью институтов и сетей, рождали и рожают формы политического действия, более близкие местному опыту. Развитие национальной государственности – длительный процесс, который вначале был концептуализирован в понятиях мусульманской *уммы* и османизма, затем – специфической тюркской этничности и, наконец, турецкости, туркизма. Османская и исламская идентичности благодаря направленной политике государства и логике мирового развития долгое время выводились из области политического в область культурно-исторического, однако демократизация политической системы в 1990-х годах вызвала рост гражданского участия и, соответственно, мусульманского самосознания. Более чем десятилетнее пребывание у власти умеренной исламистской Партии справедливости и развития, наращивающей от выборов к выборам электоральную поддержку, свидетельствует о выработке новой формулы сочетания ислама и национализма [подробнее см.: Кудряшова, 2008]. Пионером же на сложнейшем пути создания нового типа современности логично признать Японию, где особая комбинация факторов (автономия государства, этнонациональная гомогенность и партикуляризм религиозно-культурных традиций) позволила избирательно использовать западную модернизационную модель и найти символы и ценности, обеспечивающие эффективное развитие.

Своеобразным инвариантом секулярной парадигмы можно считать исследования фундаментализма¹, трактуемого как антимодернистский проект возвращения религии в политику. С конца 1980-х годов это понятие стало использоваться при описании теоретической и практической активности множества религиозно-политических движений и организаций – иудаистских, исламских, католических, протестантских, православных, индуистских, буддистских, действующих практически во всех регионах мира [см., например: *Fundamentalism in comparative perspective; Contesting fundamentalisms*]. Как отмечает Э. Джилл, «выявление причин этих новых религиозно-политических движений... доминирует в сравнительно-политических исследованиях религии» [Gill, 2011, p. 24].

Крупный пятитомный проект по изучению фундаментализма был осуществлен в 1990-х годах под руководством М. Марти и Р.С. Эпплби при поддержке Фонда Макартуров. Объединить разноплановые научные работы позволяет расплывчатое определение фундаментализма как «набора стратегий, с помощью которых осажденные верующие пытаются сохранить свою особую идентичность как народ или группа» в ответ на реальную или воображаемую атаку со стороны тех, кто хочет вовлечь верующих в «синкретическое, равнодушное к религии или атеистическое культурное окружение» [Fundamentalisms and the state, p. 3]. Деятельность фундаменталистских движений и организаций рассматривается, как правило, в парадигме политического конфликта между церковью / религиозным сообществом и государством или «столкновения цивилизаций».

Мы разделяем мнение К. Халленкройца и Д. Вестерлунда, что широкое использование этого термина становится irrelevantным, а его обусловленность «западными стереотипами и христианскими предпосылками» мешает понимать динамику и характеристики различных религиозных групп с открытыми политическими целями [Hallencreutz, Westerlund, 1996, p. 4]. Так, отнесение к фундаменталистскому лагерю и победившей на египетских выборах 2012 г. Партии свободы и справедливости («Братьев-мусульман») и сала-

¹ Сам термин «фундаментализм» первоначально применялся в США для характеристики ряда христианских групп, которые были образованы во второй половине XIX в. ортодоксальными представителями евангелической церкви, выступавшими за буквальное понимание Священного Писания, а затем антидарвинистов в ходе «обезьяньего процесса» 1925–1926 гг.

фитов¹ из занявшего второе место Исламского блока искажает политическую реальность и нивелирует принципиальные различия между этими силами. Первые после падения режима Мубарака отказались от «классического» лозунга «Ислам – вот решение» в пользу нового «Свобода – вот решение, справедливость – путь к ней» и позиционируют себя как общенациональная организация, выступающая за диалог, толерантность, открытость и развитие. Вторые стремятся к «шариатизации» общественно-политической жизни.

Активное обращение к религиозно-цивилизационным основам как источнику самоидентификации, новых групповых лояльностей, смыслов и ориентиров – важная тенденция современного общественного развития [см.: Кудряшова, 2002]. Поэтому мы бы предложили отказаться от использования термина «фундаментализм» как синонима «возвращения религии в политику» и ограничить его употребление характеристикой сферы религиозного мышления и деятельности, направленной на восстановление аутентичности религии на основе священного текста.

В научных дискуссиях о меняющихся отношениях между религиозным и светским родилась идея «постсекулярного общества». Наиболее значимый вклад в ее развитие внесли Ч. Тейлор [Taylor, 2002; Taylor, 2007] и Ю. Хабермас [Habermas, 2002; Habermas, 2006; Habermas, 2008; Habermas, 2010]. По их мнению, постсекуляризм – это следующий шаг в развитии секуляризованного общества, где религия начинает утверждать свое публичное значение в результате переосмысления ее роли в социально-культурной модернизации. Такой тип общества требует открытости политической системы для «чужих» субкультур (культур иностранных меньшинств), т.е. установления реального диалога (коммуникативного действия), который в дальнейшем должен способствовать их демократизации и обеспечить культурную комплементарность.

С точки зрения обоснования этого подхода большой интерес представляет состоявшаяся в 2004 г. дискуссия Ю. Хабермаса с Й. Ратцингером (впоследствии папой Бенедиктом XVI) о предполитических основаниях либерального государства. Философ отмечает, что конституционное демократическое государство самодостаточно

¹ Арабский термин «*ас-салафия*» обозначает идейно-политическую позицию за возвращение к истокам ислама, к нормам жизни и институтам «праведных предков» (*ас-салаф*).

с точки зрения нормативности своего существования, но оно, как и другие политические институты, не может эффективно функционировать без сильного гражданского общества и набора разделяемых ценностей, необходимых для определения общего блага. Религия, которая сохранила невредимыми ценности и идеи, утраченные другими сферами, способна играть значимую роль в обеспечении общественной солидарности (в частности, понятие фундаментального равенства и социальных прав всех людей – важное наследие христианской веры). Осознание постсекулярности предполагает «крепнувший консенсус относительно того, что определенные фазы «модернизации общественного сознания» включают ассимиляцию и рефлексивную трансформацию и религиозной, и светской ментальности» [Habermas, Ratzinger, 2006, p. 46–47].

Объективная картина взаимодействия религии и политики, как и самого коммуникативного действия, не может быть получена без изучения идентичности и политики идентичности (конструктивизма) на индивидуальном и групповом уровнях. Такой подход позволяет понять рациональные, ценностные и эмоциональные основания социального поведения, проецировать субъективное восприятие политики в политическое действие, прогнозировать динамику общественных ожиданий, политические риски и возможные векторы перемен и выявлять ресурсы развития за пределами сугубо экономических источников роста [Семененко, 2011, с. 7–9]. Религиозная (как вариант – культурно-цивилизационная) составляющая в структуре политической идентичности может выступать основой формирования групп с чувством общих интересов и целей и позволяет предъявлять требования к государству, изменять существующие рамки доступа к власти и определять ее легитимность. Значимость религиозной идентичности для политического анализа возрастает в условиях усиления глобализационных процессов, когда рост взаимозависимости и одновременно неопределенности побуждает сообщества обращаться к наиболее устойчивым формам идентификации [Мчедлова, 2011, с. 125].

Наиболее популярную альтернативу теориям секуляризации представляет так называемая «теория религиозных рынков» (или религиозных монополий), разработка которой началась в 1990-х годах с изучения религиозного поведения на микроуровне [см.: Warner, 1993]. Позднее она была распространена на более крупные социальные системы. В модели религиозного рынка поиск верующими

умиротворения или спасения является постоянной величиной (обуславливает спрос), а религиозная свобода и соревновательность религиозных институтов (отсутствие / присутствие религиозных монополий) – переменной (рождает предложение). Религиозную свободу обеспечивает разделение церкви и государства. Историческое доминирование установленных национальных церквей, особенно пользующихся преимуществами государственного регулирования и субсидиями (они уподобляются государственным предприятиям и корпоративным монополиям), повышает издержки верующих и приводит к благодушию духовенства и закостенелости общин. И наоборот, соревнование религиозных институтов, как и коммерческих фирм, оборачивается привлечением новых верующих, поскольку стимулирует активность религиозных лидеров и организаций [см.: Norris, Inglehart, 2011, p. 11–13].

Этот подход кажется актуальным при объяснении религиозной ситуации в США, но не способен объяснить, например, сильные позиции католицизма в ряде стран Южной Европы, Ирландии и Польше в условиях сохраняющейся монополии католической церкви. Избирательность его применения подтверждает исследование М. Чэвиса и Ф. Горски, основанное на более чем двадцати кейсах: «Позитивная взаимосвязь между религиозным плюрализмом и религиозным участием может быть обнаружена только в ограниченном числе контекстов, а сама концепция с трудом экстраполируется на несовременные условия» [Chaves, Gorski, 2001, p. 274].

По мнению П. Норрис и Р. Инглхарта, классическая версия теории секуляризации нуждается в корректировке, которая позволила бы объяснить не упадок религии как таковой, но вариативность секуляризации. Основания для соответствующего исследования предоставляют две аксиомы: (1) общества различаются по уровню обеспечения безопасности человека; (2) общества сохраняют различия в религиозной культуре, даже если в некоторых из них посещаемость церковью низка (культурная традиция продолжает определять моральные устои и социальные ориентиры). На основе эмпирической проработки ряда гипотез ученые приходят к трем выводам:

- население практически всех развитых индустриальных обществ имеет все более светские ориентации;
- благодаря демографическим трендам (более высокой рождаемости в бедных странах) мир в целом имеет сегодня больше людей с традиционными религиозными взглядами, чем когда-либо;

– расширение разрыва между религиозными и светскими обществами будет иметь большое значение для мировой политики и повысит роль религии в международных отношениях [см.: Norris, Inglehart, 2011, p. 13–26].

Таким образом, мы вновь вынуждены констатировать, что теории секуляризации даже в уточненном варианте имеют ограниченную сферу применения или становятся похожи на теории десекуляризации. К тому же изменение религиозной структуры населения западноевропейских стран под влиянием иммиграции не только вызывает к жизни идеи постсекуляризма, но и стимулирует стремление защищать аутентичные ценности.

Заключение

Жива ли сегодня секулярная парадигма? Отчасти – да. Несмотря на обоснованную критику, мы не можем просто отказаться от нее. Во-первых, она продолжает оставаться востребованным аналитическим инструментом, позволяя понять становление западной современности и алгоритмы ее воздействия на незападный мир. Во-вторых, в политической науке не возникло ни одной теоретической концепции, которая могла бы полноценно заменить ее.

Смена парадигм научного знания – объективный процесс, вызванный самим его приращением. Противоречивые последствия модернизации в развивающихся странах, изменение культурного ландшафта Европы, демографические тренды и многое другое делают необходимым переосмысление секуляризации. Очевидно, оно должно иметь междисциплинарный характер и опираться на синтез теоретико-методологических подходов из различных областей гуманитарного знания – философского, сравнительно-исторического, политологического, социологического.

С изменением исторических условий меняется и роль религии. Мы не только являемся свидетелями ее возвращения в политику (а во многих развивающихся странах она оттуда и не уходила), но видим, что полное разделение церкви и государства не выступает сегодня необходимым условием демократии. Более того, нынешние «моральные кризисы демократии» в странах Европы показывают, что «стена» между религией и политикой, возможно, уже не нужна самой демократии.

Политология религии как субдисциплина политической науки находится в стадии формирования. Интерес к ней очень высок, о чем свидетельствуют не только возрастающее число научных работ, но и общественные дискуссии. Это позволяет надеяться на появление новых комплексных продуктивных исследований в самом скором будущем.

Литература

- Кудряшова И.В.* Фундаментализм в пространстве современного мира // Полис. – М., 2002. – № 1. – С. 66–77.
- Кудряшова И.В.* Турция как феномен современности // Политическая наука. – М., 2008. – № 4. – С. 125–150.
- Миль Дж.С.* О свободе // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 288–392.
- Медлова М.М.* Религиозная идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: В 2 т. – М.: РОССПЭН, 2012. – Т. 1. Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий / Отв. ред. Семененко И.С. – С. 123–127.
- Семененко И.С.* Идентичность как категория политической науки: опыт концептуализации // Политическая идентичность и политика идентичности: В 2 т. – М.: РОССПЭН, 2012. – Т. 1. Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий / Отв. ред. Семененко И.С. – С. 7–17.
- Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ: сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект-пресс, 1999. – 416 с.
- Berger P.L.* The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. – Garden City, NY: Doubleday, 1967. – 230 p.
- Berger P.L.* The desecularization of the world: A global overview // The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics / P.L. Berger (ed.). – Grand Rapids, Mich.: Ethics and public policy centre: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999. – P. 1–18.
- Bruce S.* The curious case of unnecessary recantation: Berger and secularization // Peter Berger and the study of religion / Woodhead L., Heelas P., Martin D (eds.). – L.; N.Y.: Routledge, 2001. – P. 87–100.
- Casanova J.* Public religions in the modern world. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1994. – 320 p.
- Casanova J.* Rethinking secularization: A global comparative perspective // Religion, globalization, and culture / Beyer P., Beaman L. (eds.). – Leiden: Brill, 2007. – P. 101–120.
- Chaves M., Gorski P.S.* Religious pluralism and religious participation // Annual review of sociology. – Palo Alto, CA, 2001. – Vol. 27. – P. 261–281. – Mode of access:

- http://www.unil.ch/webdav/site/issrc/shared/Chaves_Gorski.pdf (Дата посещения: 14.02.2013.)
- Contesting fundamentalisms / Schick C., Jaffe J., Watkinson A.M. (eds.). – Delhi: Aakar books, 2006. – 176 p.
- Eisenstadt S.N.* Fundamentalism, sectarianism, and revolution: The Jacobin dimension of Modernity. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1999. – 280 p.
- Eisenstadt S.N.* The paradoxes of democracy: Fragility, continuity, and change. – Washington, D.C.; Baltimore: Woodrow Wilson Center Press: The John Hopkins univ. press, 1999. – 120 p.
- Fundamentalism in comparative perspective / Kaplan L. (ed.). – Amherst: Univ. of Massachusetts press, 1992. – 184 p.
- Fundamentalisms and the state: Remaking polities, economies, and militance / Marty E.M., Appleby R.S., Garvey J.H., Kuran T. (eds.). – Chicago: The univ. of Chicago press, 1993. – 665 p.
- Gill A.* Religion and comparative politics // Annual review of political science. – Palo Alto, CA, 2001. – Vol. 4. – P. 117–138.
- Global index of religion and atheism. Redc opinion poll. Press release. – Mode of access: <http://www.4buku.com/religion-and-atheism-25-redc-pdf.html> (Дата посещения: 18.01.2013.)
- Habermas J.* Religion and rationality: Essays on reason, God, and Modernity / Mendieta E. (ed.). – Cambridge, MA: MIT press, 2002. – 184 p.
- Habermas J.* Religion in the public sphere // European Journal of Philosophy. – Oxford, 2006. – Vol. 14, N 1. – P. 1–25.
- Habermas J.* Notes on post-secular society // New Perspectives Quarterly. – Los Angeles, CA, 2008. – Vol. 25, N 4. – P. 17–29.
- Habermas J.* An awareness of what is missing // An awareness of what is missing: Faith and reason in a post-secular age / Habermas J. et al. – Cambridge, Malden, MA: Polity Press, 2010. – P. 15–23.
- Habermas J., Ratzinger J.* The dialectics of secularization: On reason and religion. – San Francisco: Ignatius Press, 2006. – 85 p.
- Hallencreutz C., Westerlund D.* Anti-secularist policies of religion // Questioning the secular state: The worldwide resurgence of religion in politics. – L.: Hurst, 1996. – P. 1–23.
- Luckmann T.* The invisible religion: The problem of religion in modern society. – L.: Macmillan, 1967. – P.128.
- Mill J.St.* Three essays on religion / L.J. Matz (ed.). – Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2009. – 306 p.
- Norris P., Inglehart I.* Sacred and secular: Religion and politics worldwide. – N.Y.: Cambridge univ. press, 2011. – 375 p.
- Taylor Ch.* The dynamic of democratic exclusion // Journal of democracy. – Baltimore, MD, 1998. – Vol. 9, N 4. – P. 143–156.
- Taylor Ch.* Varieties of religion today: William James revisited. – Cambridge, MA: Harvard univ. press, 2002. – 127 p.
- Taylor Ch.* A secular age. – Cambridge, MA: Harvard univ. press, 2007. – 896 p.

- Warner R.S.* Work in progress toward a new paradigm in the sociology of religion // American journal of sociology. – Chicago, 1993. – Vol. 98, N 5. – P. 1044–1093. – Mode of access: <http://www.zjshkx.com/Upload/Article/2008-1/warner.pdf> (Дата посещения: 16.02.2013.)
- Wilson B.R.* Religion in secular society: A sociological comment. – L.: C.A. Watts and C, 1966. – 252 p.
- Ziebertz H.-G., Riegel U.* Europe: A post-secular society? // International journal of practical theology. – Berlin, 2010. – Vol. 13, N 2. – P. 293–308.