

Р. Н. Лункин

ЦЕРКВИ  
*в политике*  
и ПОЛИТИКА  
*в церквях*



Роман Лункин

**Церкви в политике и  
политика в церквях. Как  
современное христианство  
меняет европейское общество**

«Нестор-История»

2020

УДК [272/279-662.3:322](4)

ББК 86.37-12(4)

## **Лункин Р. Н.**

Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет европейское общество / Р. Н. Лункин — «Нестор-История», 2020

ISBN 978-5-4469-1764-8

Представленная вниманию читателей монография является результатом многолетних исследований автора, посвященных роли христианских церквей в общественно-политической жизни. По сравнению с предыдущими веками социологам и широкой общественности казалось, что вера уже никогда не будет определять жизнь людей столь сильно, как раньше, а религиозные деятели уже никогда не будут (или не должны) участвовать в политике. Появилась свобода выбора между старыми традиционными религиями и ранее невиданными, завезенными из других частей света. Новые боги и пророки из неожиданно возникающих религиозных движений дополнили эту многообразную палитру религиозных красок. Мир переживает особую религиозную эпоху. Европа находится на грани нового заката. Однако христианство не стало просто культурой, церкви не стали музеями, вера не стала просто «личным делом», «верой в душе», «онлайн-верой». Религия подготовилась к «новому прыжку» в человеческой истории, а трамплином для этого витка стало участие церковных деятелей в политической жизни и в социальном служении. Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся ролью религии в современном мире, социально-политической позицией христианских церквей в Европе и России, а также государственно-церковными отношениями. В формате PDF А4 сохранен издательский макет.

УДК [272/279-662.3:322](4)

ББК 86.37-12(4)

ISBN 978-5-4469-1764-8

© Лункин Р. Н., 2020  
© Нестор-История, 2020

# Содержание

Введение	8
Глава I	23
1.1. Основные понятия	23
1.2. Как изучать религиозные институты?	28
1.3. Религия в рамках демократической системы	40
Конец ознакомительного фрагмента.	45

# Роман Лункин

## Церкви в политике и политика в церквях. Как современное христианство меняет европейское общество

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт Европы Российской академии наук  
Центр по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН



### Рецензенты:

*Шумилин Александр Иванович*, доктор политических наук, главный научный сотрудник Института Европы РАН, руководитель Центра «Европа – Ближний Восток».

*Роцин Михаил Юрьевич*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН.

Тема НИР 0191-2019-0008

«Динамика изменений и значение религиозных, культурных и социальных факторов в развитии внутренней и внешней политики европейских стран»



© ИЕ РАН, 2020

© Р. Н. Лункин, 2020

© Издательство «Нестор-История», 2020

## **Введение**

### **Многообразная религия под микроскопом ученых**

Представленная вниманию читателей книга является результатом многолетних исследований автора, посвященных роли христианских церквей в общественно-политической жизни. В XX в. роль религии в западном обществе неуклонно снижалась. О религии судили по численности верующих на богослужениях, по тому, как религию и религиозные идеалы стали воспринимать в публичном пространстве. По сравнению с предыдущими веками социологам и широкой общественности казалось, что вера уже никогда не будет определять жизнь людей столь сильно, как раньше, а религиозные деятели уже никогда не будут (или не должны) участвовать в политике. Помимо этого, в абсолютном большинстве стран мира воцарился религиозный плюрализм, грубо называемый «рынком религиозных идей». Появилась свобода выбора между старыми традиционными религиями и ранее невиданными, завезенными из других частей света. Новые боги и пророки из неожиданно возникающих религиозных движений дополнили эту многообразную палитру религиозных красок. Мир переживает особую религиозную эпоху. Европа находится на грани нового заката. Однако христианство не стало просто культурой, церкви не стали музеями, вера не стала просто «личным делом», «верой в душе», «он-лайн-верой». Религия подготовилась к «новому прыжку» в человеческой истории, а трамплином для этого витка стало участие церковных деятелей в политической жизни и в социальном служении.

Автор выражает большую благодарность своим учителям – социологу религии Сергею Борисовичу Филатову, старшему научному сотруднику Института востоковедения РАН и руководителю проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», профессору Красикову Анатолию Андреевичу, главному научному сотруднику Института Европы РАН, основателю Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН. Отдельное спасибо за замечания и советы моим коллегам профессору МГИМО(У) МИД РФ Ирине Георгиевне Каргиной, профессору Финансового университета при Правительстве РФ Анастасии Владимировне Митрофановой, зав. сектором международных организаций и глобального политического регулирования ИМЭМО РАН им. Е. М. Примакова РАН Ирине Львовне Прохоренко, профессору РУДН и ученому секретарю Центра «Религия в современном обществе» ФНИСЦ РАН Марине Мирановне Мчедловой, а также профессору ЛГУ им. А. С. Пушкина Михаилу Юрьевичу Смирнову.

Этот труд был бы невозможен без поддержки и участия моей семьи – супруги Елены Леонидовны Ситниковой, историка и редактора, а также дочери Анны, которая позволила мне защитить докторскую диссертацию (это основа данной книги) и родилась сразу после защиты, вдохновляя своим существованием на новые свершения.

\* \* \*

Самые разные христианские конфессии – католики, православные, различные направления протестантизма – активно участвуют не только в традиционных сферах своей деятельности (богослужение, миссионерские акции, приходская активность), но и в разрешении насущных проблем, которые стоят перед гражданами (широкая социальная деятельность), оказывают влияние на государственные институты, партии и движения, выборный процесс. Начало XXI в., период, которому посвящено данное исследование, дает богатый материал для исследования роли церквей как общественных институтов со своими интересами и способами решения социально-политических проблем. Это обусловлено обострением целого ряда

вопросов, связанных с миграцией населения (внутренней мобильностью населения и иммигрантами), восприятием религиозности в обществе, проблемами безопасности и квазирелигиозного терроризма на фоне страхов, связанных с изменением этнорелигиозного состава общества. Немаловажно, что со значением христианства (в культурном аспекте и в деятельности церковных институтов) также связана проблема кризиса общественной солидарности и доверия демократическим институтам. Церкви большое внимание уделяют солидарности в рамках своих общин (это ярко выражено, к примеру, в заявлениях представителей Католической церкви) и прямо или косвенно провозглашают свою общинную солидарность в качестве основы сбалансированной демократической системы.

Христианские конфессии – католицизм, православие, различные направления протестантизма – играли значительную роль в становлении современных европейских государств. Христианство было в той или иной степени вплетено в политическую идеологию правящего класса с момента утверждения христианства религией, признанной государством, в IV в. в Римской империи.

В современной Европе религиозная идеология и институты, с ней связанные, отделены от непосредственной реализации государственной политики, а представители власти провозглашают свою равноудаленность от всех религий и конфессий, принципиально внерелигиозный характер всех принимаемых решений. Наряду с этим, роль религиозного фактора в международной политике и во внутриполитических дискуссиях европейских стран (как и других стран мира) стала неуклонно расти после терактов 11 сентября 2001 г. Эта трагедия стала катализатором религиозно-политических дискуссий, связанных с осознанием угрозы квазирелигиозного терроризма и его идеологии, а также новых религиозно-политических реалий: изменения национально-религиозного состава населения европейского континента в ходе иммиграции, гражданских и религиозных требований части мусульманского населения Европы по отношению к европейским правительствам, новых задач в выстраивании исламско-христианского диалога, защиты прав христиан в условиях секуляризации и этики всеобщей политкорректности (которая, к примеру, не предполагает ношения креста стюардессами или медсестрами в больницах).

Следует отметить, что при всей формальной или неформальной исключенности из политического истеблишмента, который отвечает требованиям абсолютной секулярности, представители различных церквей были политически активны как в ходе формирования современных национальных государств в XIX–XX вв., так и во время становления идеи «единой Европы» и самого Европейского союза в послевоенный период. Христианские церкви в той или иной степени одобрили Лиссабонский договор о Европейском союзе и Договор об учреждении Европейского сообщества 2007 г. В период наибольшей секуляризации европейского общества христианские церкви смогли сохранить свои позиции. В Восточной Европе (включая Россию) роль религии и, прежде всего, христианства стала особенно значимой в контексте сохранения и защиты национальной и культурной идентичности после распада СССР. Вместе с тем как политики, так и церковные иерархи отмечают кризис христианской идентичности Европы. К 2010-м гг. христианские церкви подошли с разным политическим багажом и опытом взаимодействия с национальными государствами. Основной задачей церквей в XX в. стало выживание в критически настроенной, равнодушной к религии или даже в крайне враждебной к вере (как в СССР) секулярной среде. Если ранее христианские церкви обладали государственным или привилегированным статусом в большинстве стран, то впоследствии они оказались в ситуации религиозного плюрализма и равенства всех религий перед законом. В политическом пространстве, в публичных дискуссиях и на выборах представители церквей сталкивались с антирелигиозными движениями, которые стремились вытеснить церкви из публичного пространства в частную жизнь. Если в XIX–XX вв. церкви в политическом смысле противостояли левым партиям и движениям социал-демократического толка на стороне правых консервативных пар-

тий, то во второй половине XX в. религиозный электорат постепенно распределился между разными партиями и политическими идеологиями.

В рамках данной работы мы попытаемся понять, изменилась ли принципиально политическая роль церквей в Европе в начале XXI в., каковы особенности церквей как политических институтов в эпоху религиозного и политического многообразия, механизмы современной политической деятельности церквей в демократическом обществе.

Хронологические рамки исследования охватывают период с начала 2000-х гг. до 2018 г., что позволяет увидеть динамику развития политической роли церковных организаций в период роста влияния религиозного фактора на международной арене, а также политической трансформации в Восточной Европе (роль церквей в ходе демократического транзита в Украине, Белоруссии, России) и миграционного кризиса в ЕС.

Социально-политическая активность христианских церквей является значимым идеологическим фактором, благодаря тому, что христианство представлено в обществе не только в виде церковных структур, но и в виде конгломерата околоцерковных организаций и сетевых структур, ставших частью системы гражданских институтов. В рамках демократической системы появился новый тип церковной политической деятельности – церковный гражданский активизм.

С точки зрения методологии можно выделить социально-философский подход, который предполагает исследование места и роли религии в конструировании социальной реальности, повседневной жизни, национальной, культурной идентичности, легитимации политической власти. Социологический подход предполагает количественное (в рамках массовых общенациональных или региональных опросов) и качественное (в рамках социально-антропологических исследований – развернутых бесед-интервью с церковными лидерами, активистами, экспертных интервью) изучение религии.

Автором также применялся социально-антропологический подход к анализу религиозной жизни в рамках полевых исследований на постсоветском пространстве, в опросах представителей органов власти и религиозных лидеров на территории России. На этом подходе основаны экспертные опросы, которые предполагают использование метода проведения развернутых бесед (интервью) с респондентами, которые затем ложатся в основу аналитической статьи о религиозно-общественной ситуации и религиозной политике региона. Ранее такого рода методология использовалась в исследованиях в рамках научно-исследовательского проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России» Кестонского института, где принимал участие автор. Одним из основоположников включенного метода полевых исследований был этнограф Б. Малиновский (1884–1942 гг.)<sup>1</sup>. Значение такого рода качественных методов исследования подчеркивается в работах антрополога Клиффорда Гирца, развивавшего теорию «насыщенного описания», которое предполагает комплексное исследование явлений, обращение к самой их сути<sup>2</sup>. Традиции российской социальной антропологии берут свое начало с экспедиций Н. Н. Миклухо-Маклая<sup>3</sup>. В российской социологии религии и религиоведении также признается значение новых подходов и методов, ведущих к пониманию всей

---

<sup>1</sup> Малиновский Б. Магия. Наука. Религия / пер. с англ.; вступ. статьи Р. Редфилда и др. М.: Рефл-бук, 1998.

<sup>2</sup> Как отмечал Гирц: «Именно с помощью материала, полученного в результате полевой работы в локальных контекстах – полевой работы длительной, почти до наваждения скрупулезной, основанной преимущественно не на количественных, но на качественных методах (хотя не исключительно на таковых) и на высоком уровне личного участия – мегаконцепциям, которыми страдают современные общественные науки (легитимность, модернизация, интеграция, конфликт, харизма, структура, значение), можно придать некоторого рода актуальность, которая позволит думать не только реалистически и конкретно о них самих, но, что еще важнее, творчески и образно с их помощью». Гирц К. Интерпретация культур. Культурология. XX век / перевод с английского; научное редактирование: А. Л. Елфимов, А. В. Матешук. М.: РОССПЭН, 2004. С. 31.

<sup>3</sup> Шведов П. В. Метод наблюдения в социальной антропологии: изменение стратегии исследователя на протяжении XX века // Философия и эпистемология науки. 2006. Том 7. Вып. 1. С. 208–218. См. также: Белик А. А. Культурная (социальная) антропология: Учебное пособие. М.: РГУ, 2009. 613 с.

сложности роли религии в современном обществе. О необходимости исследовать «жизненный мир» верующего через личные беседы писали А. И. Клибанов<sup>4</sup> и Л. Н. Митрохин<sup>5</sup>. На современном этапе развивается теория «насыщенного описания» Гирца в рамках диалектики роли религии как символической системы, контролирующей человеческое поведение, и роли религии как пограничного фактора, который может как играть положительную роль, так и дестабилизировать общество<sup>6</sup>.

Политическая роль христианских церквей в той или иной степени затрагивается в практически любой работе, которая посвящена анализу взаимоотношений религии, общества и политики, христианства. Однако следует отметить, что большая часть исследований связана с исторической ролью христианства, с государственно-церковными отношениями, законодательством в религиозной сфере и в меньшей степени с современной социально-политической ролью церквей. Кроме того, в современном контексте наибольшей популярностью пользуется рассмотрение значения христианской религии сквозь призму социологических теорий – социально-философских дихотомий секуляризации/десекуляризации, модерна/постмодерна, светского/религиозного (клерикального), публичной религии / деприватизации религии, религиозного плюрализма / монополии религии (дискриминации, отсутствия религиозной свободы).

Все это богатство определений дает представление о сложности происходящих религиозно-общественных процессов с социологической перспективы. В научной литературе исследуемые проблемы анализируются с точки зрения самых разных дисциплин: философии религии, религиоведения (в виде оригинальной специальности существующего только на постсоветском пространстве, в западных университетах религия изучается в рамках богословия, истории, философии и социальных наук), истории религии, социологии религии, политологии, теологии (в России с 2017 г. присуждаются степени по теологии).

Социологическая оценка роли религии и присутствия церквей в социуме оказывает прямое влияние на представление (в масс-медиа и среди политиков) о политическом значении высказываний религиозных лидеров и роли самих религиозных институтов, и в частности христианских. Именно социология религии в XX в. определяла восприятие христианских церквей, глубоко исследуя личную религиозность, но умаляя гражданско-политические возможности церквей и религии в целом. Проблема восприятия секуляризации и отношения к религии в современном обществе затрагивалась в работах известных философов и социологов – Ю. Хабермаса<sup>7</sup>, С. Хантингтона<sup>8</sup>, П. Бергера<sup>9</sup>, Ч. Тэйлора<sup>10</sup>, Х. Казанова<sup>11</sup>, Р. Инглхарта<sup>12</sup>, совет-

---

<sup>4</sup> Митрохин Л. Н. Изучение сектантства в Тамбовской области // Вопросы философии. 1960. № 1. С. 143–148; Современное сектантство и его преодоление: По материалам экспедиции в Тамбовскую область в 1959 г. М.: Акад. наук, 1961. 310 с.

<sup>5</sup> Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: РХГИ, 1997. С. 90.

<sup>6</sup> «Религия для Гирца – символическая система, трансцендентная по отношению к повседневной жизни, корректирующая значения и понятия в кризисных ситуациях субъективной, повседневной, ординарной, «ежедневной» реальности. Значения, находящиеся в поле конфликта между наследием культурной системы и внутренним опытом человека, необходимо соотносить и откорректировать; именно эту, организационно-корректирующую функцию Гирц отводит религии, включая ее в один ряд с другими культурными системами: наукой, искусством, идеологией и т. д. Повседневная жизнь представляется диалектично-дискурсивной: «Нам приходится жить в обоих мирах: в мире ежедневной, ординарной реальности с его ощутимыми несовершенствами и в культурном мире, посредством которого мы стараемся понять и преодолеть эти несовершенства». И религия предстает перед читателем Гирца как механизм контроля социума за человеческим поведением, во всяком случае – как стремление к стабильному состоянию, где моделирование практик оказывается «инструкцией» к поддержанию повседневного порядка. Однако, поскольку состояние абсолютной стабильности общества, особенно в условиях глобализации, невозможно, религия постоянно оказывается пограничным фактором, зачастую – дестабилизирующим». См.: Астахова Л. Интерпретативная антропология религии Клиффорда Гирца: религиозные практики как сети значений // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2013. № 3 (31). С. 175.

<sup>7</sup> Хабермас Ю. Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном Мир-Обществе // Полис. Политические исследования. 2010. № 2. С. 7–21.

<sup>8</sup> Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 87–99.

<sup>9</sup> Berger P. L. The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. DeGruyterMouton, 2014. 172 p.

<sup>10</sup> Тейлор Ч. Секулярный век / пер. с англ. Серия «Философия и богословие». М.: ББИ, 2017. 955 с.

ского и российского социолога Ж. Т. Тощенко<sup>13</sup> и др. Идея религиозного плюрализма и свободы религии стала основанием для десекуляризации, то есть развития религиозной жизни в разных проявлениях и степени в различных странах мира. Соответственно, процесс приватизации религии (ее ухода в частную жизнь) сменился процессом ее деприватизации. Плюрализм и «новые знания», которые ранее вели к секуляризации, провоцируют и поддерживают религиозное многообразие. Это стало общей идеей целого ряда социологов (Д. Мартин, Х. Казанова, П. Бергер<sup>14</sup> и др.), которые говорят о десекуляризации и о корректировке понятия «секуляризация»<sup>15</sup>.

В социологии религии возникали различные теории, объясняющие феномен «евросекулярности» или «евроисключительности». Дело в том, что в 1990-е гг. стало очевидным, что религиозный бум в Латинской Америке, Африке или Азии и сохраняющийся высокий уровень религиозности в США контрастируют с «безрелигиозной» или даже агрессивно секуляризированной Европой. В деле обращения к институтам веры мир шел вперед, а европейцы отставали (а с точки зрения светскости и толерантности продолжали вырываться вперед). В 2000-е и 2010-е гг. ситуация в Европе стала меняться быстрее, чем раньше, – это объяснялось тем, что под воздействием вызовов глобализации, нового информационного сознания и исламизации стали трансформироваться исторические церковные институты. Но если раньше церкви шли по пути либерализации, то теперь наступило время их консервативной модернизации.

К этому времени сложились две основные школы, объясняющие «евросекулярность». Первая, известная как «новая парадигма» (Р. Старк<sup>16</sup>, Ф. Дженкинс<sup>17</sup>, Р. Финке<sup>18</sup>, Л. Яннаконе<sup>19</sup> и др.), предложила теорию рационального выбора. По мнению последователей этой школы, религия всегда была и остается частью общества. Основным фактором успешного развития религиозности выступают условия религиозной конкуренции. Изначально условия такого рода складывались только в одной стране – в США, где церкви сложились в форме добровольных объединений. Это и обусловило американско-центричность взглядов сторонников этой школы. Особенно очевидно эта точка зрения проявилась в процессе переосмысления существа секуляризации, предпринятого Р. Старком и Л. Яннаконе. По их мнению, Европа никогда не была особенно религиозной, а средневековая набожность (или «золотой век веры») – это миф. Следовательно, никакого упадка религиозности в современной Европе не происходит. Можно ли говорить о «дехристианизации» Европы, если христианской Европы никогда не существовало? Так называемая христианская набожность была характерна в основном для аристократов, а уровень религиозного участия крестьянских масс был очень низким<sup>20</sup> (этот вывод можно применить и по отношению к России).

<sup>11</sup> Casanova J. *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

<sup>12</sup> Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. С. 40–41.

<sup>13</sup> Тощенко Ж. Т. Теократия: фантом или реальность? М.: Academia, 2007. 664 с. (Монографические исследования: религиоведение); Тощенко Ж. Т. Религиозная идентичность и бюрократия // Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах) / отв. ред. М.П. Мчедлов. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 62–85.

<sup>14</sup> Бергер П. Православие и глобальный плюрализм / пер. Н. В. Шангина // Вестник Нижегородского института управления РАНХиГС. 2015. Вып. 3. С. 1–5.

<sup>15</sup> Каргина И. «Следующее христианство»: качественные преобразования постмодернистского пейзажа // Вестник Московского Университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 1; Brierley P. *Future Church. A Global Analysis of the Christian Community to the Year 2010*. Monarch books, 1998.

<sup>16</sup> Stark R., Bainbridge W.S. *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

<sup>17</sup> Jenkins P. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. Oxford: OUP, 2007.

<sup>18</sup> Grim B. J., Finke R. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. Cambridge University Press, 2010. 272 p.

<sup>19</sup> Iannaccone L. R., Finke R., Stark R. *Deregulating Religion: The Economics of Church and State* // *Economic Inquiry*. 1997. Vol. 35 (2). P. 350–364.

<sup>20</sup> Руткевич Е. Д. «Религиозная исключительность» Италии: социологический ракурс // Теория и практика общественного

Вторая, более распространенная школа – «старой парадигмы» секуляризации (Т. Парсонс<sup>21</sup>, П. Бергер<sup>22</sup>, Т. Лукман<sup>23</sup>, Д. Мартин<sup>24</sup> и др.). Она исходит из того, что религия в современном мире переживает упадок на разных уровнях: индивидуальном, организационном и институциональном. Ее авторитет и значение в обществе падают, что во многом определяется модернизацией, урбанизацией и дифференциацией как в обществе, так и в религиозной сфере, ростом образовательного индекса, плюрализацией и рядом других факторов. По словам Питера Бергера, секуляризация – это «процесс, посредством которого различные сектора общества и культуры освобождаются от влияния религиозных институтов и символов»<sup>25</sup>. Как отмечает социолог Питер Бергер, секуляризация явилась следствием не модернизации и современности, а плюрализации и некоторых других социально-политических и культурных факторов, специфических для каждой страны. Однако уже в 1990-е гг. тот же Бергер, отражая свои позиции как социолога-христианина, писал о десекуляризации<sup>26</sup>. Параллельно другой социолог Хосе Казанова ввел в научный оборот термин «деприватизация» религии.

Сила религиозной веры, по словам Д. Эрвье-Леже, связана со скоростью перемен во всех сферах общественной жизни<sup>27</sup>. Социологи Д. Эрвье-Леже и Г. Дэви<sup>28</sup> характеризуют понятие «европейской исключительности», используя такие категории, как «вера без церковной принадлежности» и «заместительная религия», при которой люди передоверяют церквям функции идентичности, переходя от религии обязательства к религии потребления. Подобные рассуждения призваны объяснить сложность процессов, происходящих в Европе, и высокую численность тех, кто относит себя к числу верующих.

Роль религии в общественной среде рассматривается в современной науке в основном через призму символического и ритуального влияния, а также воздействия на хозяйственную этику (тенденции восприятия религии, идущие от основоположников социологии религии Э. Дюркгейма<sup>29</sup>, М. Вебера<sup>30</sup> и др.), институционального влияния (П. Бурдьё<sup>31</sup>). Со второй половины XX в. религия во всех ее проявлениях (религия как элемент культуры и совокупность форм и идеологий, организаций, религиозности как состояния сознания) стала анализироваться в рамках социологии и социальной философии, которые сконцентрировались на трансформации религии в условно безрелигиозном обществе. Данный подход, безусловно, задал определенный пессимистический тренд в оценке религиозности населения, так как масса формальных критериев позволяет сделать вывод о низкой практической приверженности граждан

---

развития. 2013. Вып. 3. С. 50–63; Stark R., Iannaccone L. A Supply-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe // Journal for the Scientific Study of Religion. 1994.

<sup>21</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1997.

<sup>22</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. Е.Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.; Berger P. L. Religion and Global Civil Society // Religion in global civil society / ed. by M. Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 1122; Белова Т. П. П. Бергер о роли религии в глобальном гражданском обществе // На пути к гражданскому обществу. 2011. № 3–4. URL: [www.es.rae.ru/government/70-135](http://www.es.rae.ru/government/70-135) (дата обращения: 15.02.2018).

<sup>23</sup> Luckman T. Religion Situation in Europe the Background to Contemporary Conversions // Social Compass. 1999. Vol. 46. Issue 3. P. 251–258.

<sup>24</sup> Martin D. The Religious and the Secular: Studies in Secularization. London: Routledge and Kegan Paul, 1969. 164 p.

<sup>25</sup> Berger P. The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion. Garden City, N. Y., 1967.

<sup>26</sup> The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics / ed. by P. Berger. Washington D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1999; Berger P., Davie G., Focas E. Religious America, Secular Europe? USA: Ashgate Publishing Company, 2008.

<sup>27</sup> Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 254–268.

<sup>28</sup> Davie G. The Sociology of Religion: A Critical Agenda. 2nd ed. Los Angeles; London etc, 2013. P. 128.

<sup>29</sup> Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М., 1998. С. 174–230.

<sup>30</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Бизнеском, 2013.

<sup>31</sup> Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики / пер. с франц.; отв. ред. перевода и сост. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.

тем или иным историческим церквям. А имеющая место секуляризация общества позволяет без труда подтвердить вывод о связи экономического благополучия с падением влияния религии, хотя это не является чем-то самоочевидным.

Политологическая теория предназначает религиозным организациям место элементов в институциональной подсистеме общества, наряду с масс-медиа и партийной системой в силу способности, к примеру, церковью формировать общественное мнение и влиять на власть и политиков. При этом каждая из этих подсистем является в то же самое время самостоятельной системой внутри общества<sup>32</sup>. Религия – одна из главных сред для формирования политических установок и ценностей индивидов и групп, то есть для политической социализации<sup>33</sup>, а также для формирования демократической среды<sup>34</sup>, социальной работы<sup>35</sup>, глобальных диаспор<sup>36</sup>.

Религиозный фактор может активироваться и в качестве фундаменталистской реакции на секуляризм, и как стимул для политической децентрализации и становления этнополитики (на основе национальных и религиозных чувств) как реакции на глобализацию мира<sup>37</sup>. В рамках религиозоведческого дискурса подчеркивается, что мировые религии играли роль «коммуникаций общечеловеческой цивилизации»<sup>38</sup>. Гуманитарная роль религии усиливается в условиях мировых кризисов<sup>39</sup>. Структурно-функциональный подход к исследованию религии особенно продуктивен в рамках растущего плюрализма и толерантности, свободы совести как залога стабильного развития общества и государства<sup>40</sup>. В рамках новой роли религии рассматривается концепция ее реинституционализации<sup>41</sup>. Религиозные институты стали таковыми в демократическом гражданском обществе не только и столько благодаря своим «прошлым заслугам», а в силу того, что стали успешным гражданским феноменом<sup>42</sup>. Религиозная составляющая опре-

<sup>32</sup> Политология: учеб. / А.Ю. Мельвиль [и др.]. М.: Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, 2008. С. 120–121.

<sup>33</sup> Хейвуд Э. Политология: Учебник для студентов вузов / пер. с англ.; под ред. Г. Г. Водолазова, В.Ю. Вельского. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. 544 с.; Weigel G. Catholicism and Democracy: The Other Twentieth-Century Revolution // *The New Democracies: Global Change and U. S. Policy* / ed. by B. Roberts. Cambridge: MIT Press, 1990. P. 20–25.

<sup>34</sup> Stepan A. Rawls and Huntington on religion and democracy. “The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the “Twin Tolerations””, *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2001, P. 213–254; Stepan A. An “Arab” More Than “Muslim” Democracy Gap // *Journal of Democracy*. 2003. Vol. 14. №3. P. 30–44; Rethinking Religion and World Affairs / eds. T. S. Shah, A. Stepan, M. D. Toft. Oxford University Press, 2012. 336 p.; Blankholm J. “Twin tolerations” today: An interview with Alfred Stepan // *Social Science Research Council*. June 15, 2012. URL: <https://tif.ssrc.org/2012/06/15/twin-tolerations-today-an-interview-with-alfred-stepan/>; Kuru A. Alfred Stepan // *Democracy and Islam*. October 2017. URL: <https://www.opendemocracy.net/ah-met-t-kuru/alfred-stepan-democracy-and-islam> (дата обращения: 27.08.2020).

<sup>35</sup> Snaan R. A. Volunteering in Religious Congregations and Faith-Based Associations. *The Palgrave Handbook of Volunteering, Civic Participation, and Nonprofit Associations*. Palgrave Macmillan UK, 2016. P. 472–494; Kras-nopolskaya I., Mersyanova I. Civil Society as an Environment for Production and Diffusion of Social Innovation. *Foresight-Russia*. 2014. Vol. 8. No. 4. P. 40–53.

<sup>36</sup> Островская Е. А. О глобальных транснациональных этнорелигиозных диаспорах // *Социологические исследования*. 2016. № 10 (390). С. 102–110; Оситов В. А. Концепция политических сетей: переход к исследованию качественных характеристик и его значение для российской политической теории и практики // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Политология. 2015. № 2. С. 90–103.

<sup>37</sup> Хейвуд Э. Политология: Учебник для студентов вузов / пер. с англ.; под ред. Г. Г. Водолазова, В.Ю. Вельского. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. 544 с.

<sup>38</sup> Государство и религиозные институты // *Религиоведение: Религия-Человек-Общество: учебное пособие для студентов вузов* / авт. коллектив: Е. В. Попова, П. А. Стуцки, А. Н. Минин и др. Курган, 1999. С. 158–165.

<sup>39</sup> Комлева В. В. Религиозные институты как регуляторы нравственной парадигмы в геополитике // *Этносоциум и межнациональная культура*. 2017. № 8 (110). С. 40–44.

<sup>40</sup> Челикосова Т. А. Трансформация религии как социального института в постсоветской России: автореф. дис... д-ра соц. наук. Казань: КГУ, 2007. 29 с.

<sup>41</sup> Петрова И. Э. Функциональный анализ религиозного института // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского*. Серия: Социальные науки. 2014. № 1 (33). С. 91–98.

<sup>42</sup> Хатчингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 32–48; Подробный анализ научных дискуссий об институтах и институционализации см.: Зазнаев О. И. Полупрезидентская система: теоретические и прикладные аспекты. Казань: Казан. гос. ун-т им. В. И. Ульянова-Ленина, 2006. 374 с.

деления гражданского общества подчеркивается в работах А. А. Канунникова<sup>43</sup> и ряда других исследователей<sup>44</sup>.

Роль религиозного и национального фактора в развитии стран Европейского союза, в политической структуре европейского общества, а также социальная деятельность церквей в рамках разрешения миграционного кризиса исследовались в трудах И. Л. Прохоренко<sup>45</sup>. Эволюция отношения православия и католицизма к демократическим ценностям, правам человека, этическим проблемам современной экономики проанализирована в трудах Т. Б. Коваль на примере Испании и России. Исследования Т. Б. Коваль ставят вопрос о роли церквей в определении национальной идентичности в рамках демократического общества<sup>46</sup>.

В России роль религии на стыке политики и социологии и христианства на постсоветском пространстве рассматривали Д.Е. Фурман<sup>47</sup>, А. А. Красиков<sup>48</sup>, С. Б. Филатов<sup>49</sup>, Л.Н. Митрохин<sup>50</sup>, М.М. Мчедлова<sup>51</sup>, С. В. Трофимов<sup>52</sup>, А. В. Ситников<sup>53</sup>, М. Ю. Смирнов<sup>54</sup>, И. Г. Каргина<sup>55</sup>,

<sup>43</sup> Канунников А. А. Гражданское общество в условиях европейского интеграционного процесса: дис... д-ра полит. наук. М.: ИЕ РАН, 2017.

<sup>44</sup> Светлов Р. В. Религия и публичная политика // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2015. Том 2 (4). С. 164–176; Донцев С.П., Чилирис Е.С. Политическая социализация граждан РФ и деятельность религиозных организаций в современной России // Вестник РГГУ. Серия Политология. История. Международные отношения. 2011. № 1 (62). С. 132–140; Элбакян Е. С. Институциональные особенности религии // Социология религии в обществе позднего модерна. Белгород, 2015. С. 139–145; Ситников А. В. Религиозный фактор формирования институтов власти в России // Научно-аналитический журнал Обозреватель-Observer. 2014. № 12 (299). С. 52–60.

<sup>45</sup> Прохоренко И. Л. Раса и идентичность // Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И. С. Семенов. М.: Весь мир, 2017. С. 423–431; Прохоренко И. Л. Национальное государство // Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И. С. Семенов. М.: Весь мир, 2017. С. 454–460; Прохоренко И. Л. Политическое пространство // Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И. С. Семенов. М.: Весь мир, 2017. С. 494–500; Семенов И., Прохоренко И. От проекта элит к массовой политике: вызовы политизации европейской интеграции // Мировая экономика и международные отношения. 2015. № 7. С. 29–40; Прохоренко И. Л. Испанский опыт регулирования межнациональных отношений и инокультурной миграции // Мировая экономика и международные отношения. 2015. Том 59. № 12. С. 80–89.

<sup>46</sup> Коваль Т. Б. Католическая традиция в масштабе времени // Португалия: путь от революции... М.: Весь мир, 2014. Гл. 14. С. 294–315; Коваль Т. Б. Религия и экономика: Труд, собственность, богатство. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 349, [3] с.; Коваль Т. Б. Уроки истории: испанский национал-католицизм // Ибероамериканские тетради. Cuadernos iberoamericanos Вып. 1. М.: МГИМО(У) МИД РФ, 2013. С. 82–91; Коваль Т. Б. Влияние православной традиции на социально-экономическую модернизацию в России // Мир и политика. 2010. № 11 (50). С. 76–79; Коваль Т. Б. Испанский католицизм и русское православие о демократии и правах человека // Латинская Америка. 2009. № 10. С. 62–81.

<sup>47</sup> Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США. М.: Наука, 1981; Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России / под ред. проф. К. Каарийнена и проф. Д. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2007.

<sup>48</sup> Красиков А. А. Ватикан 2000 лет спустя. Римо-католичество между прошлым и будущим. М.: Ин-т Европы РАН: Рус. сувенир, 2012.

<sup>49</sup> Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1 / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2005. 620 с.; Атлас современной религиозной жизни России. Т. 2 / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2006. 686 с.; Атлас современной религиозной жизни России. Т. 3 / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2009. 863 с.; Религия и общество. Очерки современной религиозной жизни России / отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2002; Религиозно-общественная жизнь в российских регионах / под редакцией С. Б. Филатова. Т. I. М.: Летний сад, 2014. 620 с.; Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. I / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.: Логос, 2003. 327 с.; Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. II / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.: Логос, 2004. 478 с.; Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. III / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.: Логос, 2005. 463 с.; Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т. IV / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.: Логос, 2006. 365 с.; Струкова А. С., Филатов С. Б. От протестантизма в России к русскому протестантизму. // Неприкосновенный запас. 2003. № 6. С. 21–32; Филатов С., Лункин Р. Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить // Религия и российское многообразие. Сборник статей / науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Кестонский институт, Летний сад, 2012.

<sup>50</sup> Митрохин Л. Н. Мои философские собеседники. СПб.: РХГА, 2005.

<sup>51</sup> Мчедлова М. М. Религия и общество в России: векторы социальных изменений // Религиозная ситуация на Северо-Западе: ткань традиции и вектор конфессиональной эволюции. Сборник трудов конференции. СПб., 2017. С. 104–120; Мчедлова М. М. Идентичность: новые повороты цивилизационной теории // Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И. С. Семенов. М.: Весь мир, 2017. С. 148–155; Мчедлова М. М. Религиозная и конфессиональная идентичность // Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И. С.

В. Е. Язькова<sup>56</sup>. Страновые европейские исследования о роли религии в политике и обществе также представлены широким спектром исследований<sup>57</sup>.

Процессы демократизации, как на примере России, так и в международном контексте, рассматривались в трудах А. В. Митрофановой<sup>58</sup>. В широком общественно-политическом контексте была раскрыта тема социальной трансформации Русской православной церкви, а также православия в Европе в целом<sup>59</sup>.

Как подчеркивает М. М. Мchedлова, политизация религии и конфессионализация политики требуют отхода от традиционных эпистемиологических рамок рассмотрения отношения религии и общества, религии и политики. Именно светскость становится предметом дискуссий, которые демонстрируют значимость религиозных рефренов и коннотаций. Религиозные основания, по мнению М. М. Мchedловой, инкорпорируются в политический процесс и в образование новых форм коллективной идентичности. Это выражается в деятельности религиозных институтов в публичной политике, использовании религиозной риторики для легитимации деятельности политических субъектов и в новых формах соотношений светских и религиозных институтов<sup>60</sup>.

---

Семененко. М.: Весь мир, 2017. С. 334–338; Мchedлова М. М. Религия и политика // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское философское общество, 2017. С. 296–298; Мchedлова М. М. Социально-политические трансформации в России: концептуальные подходы к модернизации и ракурсы религиозного фактора // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2014. № 4. С. 50–58.

<sup>52</sup> Трофимов С. В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвье-Леже // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2014. № 4. С. 204–218; Трофимов С. В. Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвье-Леже // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2016. № 1 (22). С. 107–122.

<sup>53</sup> Ситников А. В. Религия в демократическом обществе: как влияет воцерковленность на политическую культуру? // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2011. Вып. 1 (20). С. 19–28.

<sup>54</sup> Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 2. С. 145–153; Смирнов М. Ю. Перспективы религии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2013. Т. 2. № 2. С. 194–206.

<sup>55</sup> Каргина И. Г. Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ: дис... д-ра социол. наук. МГИМО(У) МИД России. М., 2016; Каргина И. Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. Сер. Научная школа МГИМО. М., 2014; Каргина И. Г. Качественные изменения дискурса секуляризации в конце XX – начале XXI в. // Теория и практика общественного развития. 2014. № 1. С. 109–114; Каргина И. Г. Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности // Социологические исследования. 2013. № 6. С. 108–115; Каргина И. Г. О динамике развития христианских конфессий // Социологические исследования. 1998. № 6. С. 111–118; Каргина И. Г. Феномен «Следующего христианского мира»: типичные черты и тенденции // Вестник Московского Университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 1. С. 105–113.

<sup>56</sup> Язькова В. Е. Католическая Церковь и общество: «модели Церкви» в современной Италии. Современная Европа. 2016. № 1 (67). С. 129–138.

<sup>57</sup> См.: Чернышева О. В. Евангелическо-лютеранская церковь в социальной и политической жизни современной Швеции // Религиозные миссии на общественной арене: российский и зарубежный опыт / под ред. А. А. Красикова, Р. Н. Лункина. Коллективная монография. М.; ИЕ РАН, 2016. С. 91–103; Плевако Н. С., Чернышева О. В. Можно ли стать шведом? Политика адаптации и интеграции иммигрантов в Швеции после Второй мировой войны. М.: Красанд, 2012; Красиков А. А. Ватикан 2000 лет спустя. Римско-Католичество между прошлым и будущим. М.: ИЕ РАН, 2012. Сер. 281 Доклады Института Европы; Красиков А. А. Религия и общество / отв. редактор А. А. Красиков. М., 2007. Сер. 199 Доклады Института Европы РАН. Т. II. Религиозные традиции в условиях глобализации; Красиков А. А., Шабуров Н. В., Лункин Р. Н., Юдин А. В., Ланда Р. Г., Шалобина И. А. Религия и общество / отв. редактор А. А. Красиков. М., 2007. Сер. 198 Доклады Института Европы РАН. Т. I. К преодолению стереотипов прошлого.

<sup>58</sup> Митрофанова А. В. Процессы «демократизации» в современном мире (политические и информационные аспекты) // Устойчивость политических систем: механизмы стабилизации и дестабилизации Сборник статей преподавателей Финансового университета при Правительстве РФ. М., 2017. С. 125–132; Митрофанова А. В. Загадки и разгадки теократии // Полис. Политические исследования. 2009. № 5. С. 176–180.

<sup>59</sup> Митрофанова А. В. Социальная работа православных некоммерческих организаций: направления, цели, типология // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. 2013. № 1. С. 32–43; Митрофанова А. В. Православие в Европе // Научно-аналитический журнал Обозреватель-Observer. 2010. № 4 (243). С. 95–105; Митрофанова А. В. «Политическое православие» и проблема религиозности // Философия и общество. 2006. № 1. С. 78–95.

<sup>60</sup> Мchedлова М. М. Религия и политика // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское философское общество, 2017. С. 296–298.

Миссия протестантских церквей евангельского направления (баптизм, евангелизм, пятидесятничество, адвентизм, то есть фактически весь протестантизм за исключением лютеранства) стала наиболее заметным и новым явлением на евразийском пространстве после распада СССР наряду с ростом влияния (возрождением) национальных религиозных традиций. Участие церквей в общественной жизни России, Белоруссии, Украины стало наглядным примером участия христианства в политической жизни в условиях социально-политических кризисов в постсоветские десятилетия. Помимо этого, после длительного периода коммунистической атеизации религиозные институты в странах бывшего СССР стали играть важную социальную и гражданскую роль в качестве носителей демократических ценностей, так же как это происходило и происходит в странах Евросоюза. Даже немногие общественные и религиозные деятели, оппозиционеры или же лидеры, просто выражающие свое собственное мнение о развитии страны, часто являются единственной альтернативой авторитарной или полуавторитарной власти и ее идеологии, что не раз отмечалось в целом ряде исследований политической роли христианских церквей на территории Евразии<sup>61</sup>.

В целом значение религиозных конфессий и организаций в качестве второго по значимости института политической системы общества подчеркивается С. О. Елишевым. По его мнению, в рамках политологической литературы этот факт часто замалчивается, вследствие наследия атеистического прошлого и секулярных идеологических концепций, хотя о церкви как институте в рамках политической системы (религиозной политики государства) писали еще в дореволюционный период К. П. Победоносцев, Б.Н. Чичерин, Л. А. Тихомиров. О политическом значении религиозных институтов как корпораций и элементов общественной системы говорят исследования о численности различных конфессий, опросы, посвященные доверию различным институтам, идеологическим представлениям о них, роли в рамках политической идентичности, цели и задачи социальной деятельности христианских конфессий и их воплощение в реальной жизни<sup>62</sup>.

Исследователи подчеркивают, что Евросоюз встал перед необходимостью менять свою иммиграционную политику, пытаясь найти нечто среднее между соблюдением прав человека и полной высылкой беженцев. При этом важно отметить, что ЕС заявляет о своей поддержке национальных правительств, местных властей, гражданского общества в их деятельности по обеспечению интеграции мигрантов и формированию взаимного доверия между приезжими и населением принимающих стран. Наряду с этим миграционные проблемы рассматриваются в контексте кризиса идентичности, в том числе в контексте поиска мусульманами своей идентичности и идентификационным кризисом современного европейского общества, поиска церквями своей роли в обществе<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: Московский Центр Карнеги, 2005; Религия и конфликт. М.: РОССПЭН, 2007; Европа XXI века. Новые вызовы и риски: монография / под общей редакцией Ал. А. Громыко, В. П. Федорова. М., СПб.: Нестор-История, 2017. 584 с.; Религия и российское многообразие / науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2011. 688 с.; Лункин Р., Филатов С. Конец 90-х: возрождение религиозной нетерпимости // Нетерпимость в России: старые и новые фобии. М.: Московский Центр Карнеги, 1999. С. 136–150.

<sup>62</sup> Елишев С. О. Политика. Базовые понятия. Справочник-словарь. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. С. 176–177, 194–202.

<sup>63</sup> Бабинов Ю. А. Адаптационный потенциал религии в миграционных процессах // ВгникСевНТУ: зб. наук. пр. 2013. Вип. 141. Серхя: Ф1-лософхя. С. 124–128; Вайгель Д. Две культурные войны в Европе // Русский Журнал. 2006. 25.03.06. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Dve-kul-turnye-vojni-v-Evropе> (дата обращения: 30.04.2017); Потемкина О. Ю. Мигранты в Европе. Европейский Союз // Современная Европа. 2016. № 2 (68). С. 109–112; Потемкина О. Ю. «Европейская повестка дня по миграции» – новый поворот в иммиграционной политике ЕС? // Современная Европа. 2015. № 4 (64). С. 28–40; Китинов Б. У. Тропы Европы: мигранты в поисках идентичности // Современная Европа. 2016. № 5 (71). С. 123–131; Каргина И. «Следующее христианство»: качественные преобразования постмодернистского пейзажа // Вестник Московского Университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 1. URL: [http://www.perspektivy.info/misl/cenn/sledujushheje\\_khristianstvo\\_kachestvennyje\\_preobrazovanija\\_postmodernistskogo\\_pejzazha\\_2014-03-06.htm](http://www.perspektivy.info/misl/cenn/sledujushheje_khristianstvo_kachestvennyje_preobrazovanija_postmodernistskogo_pejzazha_2014-03-06.htm) (дата обращения: 30.04.2017); Лукин Р. Н. Миссии милосердия: социальное служение церквей // Современная Европа. 2016. № 4 (70). С. 154–158; Религиозные миссии на общественной арене: российский и зарубежный опыт / под ред. А. А. Красикова, Р. Н. Лун-

Британский правовед Ронан Маккри отмечает, что миграция делает Европу еще более секулярной. Свое мнение он основывает на том, что увеличение количества мигрантов с их фундаменталистской религиозностью только заставит лидеров ЕС еще больше ограничить религию частной сферой. Другая опасность в том, что приезжающие из стран Ближнего Востока не становятся «немцами», а становятся «мусульманами», а их идентичностью становится «ислам». В целом иммигранты чаще, чем другие граждане, ходят в мечеть или церковь. Но это больше зависит от страны, где они живут, чем от их субъективной религиозности, то есть в секулярной стране многие так и остаются не связанными с религией (исследование также показало, что католики и мусульмане примерно одинаково часто посещают богослужение еженедельно, а православные реже).

Религиозность Европы во многом зависит от иммигрантов, которые более религиозны и которых Европа не понимает. Но именно с новой волной обращенных, которые присутствуют в самых разных общинах, как католических, так и протестантских (баптизм, евангелизм, пятидесятничество), может быть связано возрождение христианства. К примеру, в Европе большую роль играет пятидесятничество, а в Великобритании африканский фундаментализм в Англиканской церкви.

В этих условиях, как отмечают многие социологи и политологи, политическая роль мусульман, христианских организаций, которые помогают мигрантам, в обществе и в отношениях с государством повышается, а власти больше уделяют внимание религиозной сфере<sup>64</sup>. Другая проблема заключается в том, что формально христианские миссии не занимаются прозелитизмом, но фактически этого сложно избежать<sup>65</sup>. Но все это вместе ставит сами церкви и их инициативы в центр гражданского общества европейских стран.

---

кина. М.: ИЕ РАН, 2016; *Судоплатов П. А.* Миграционные процессы и миграционная политика в странах Европейского Союза: автореф. дис... канд. эконом. наук. ИСПИРАН. М., 2006; *Beyer P.* Religions in Global Society. Taylor & Francis, London-New York, 2006; *As-chauer W.* Societal Malaise and Ethnocentrism in the European Union: Monitoring Societal Change by Focusing on EU Citizens' Perceptions of Crisis // *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*. 2016. Vol. 41. No. 2 (156). Special Issue: Conventions and Quantification – Transdisciplinary Perspectives on Statistics and Classifications, P. 307–359; *Bloom P, Arikan G., Courtemanche M.* Religious Social Identity, Religious Belief, and Anti-Immigration Sentiment // *American Political Science Review*. 2015. Vol. 109. Issue 2. May 2015. P. 203–221. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003055415000143> Published online: 23 April 2015 (дата обращения: 12.03.2018); *Bielefeldt H.* Misperceptions of Freedom of Religion or Belief // *Human Rights Quarterly*. 2013. Vol. 35. No. 1. February, P. 33–68. DOI: <https://doi.org/10.1353/hrq.2013.0009>; *Bjelajac B.* The challenges and opportunities of diverse backgrounds in the evangelical churches in Serbia // *Occasional papers on Religion in Eastern Europe*. 2015. XXXV, 2. P. 29–38; *Connolly K. H.* Spirits and Those Living in the Shadows: Migrants and a New National Family in “Beautiful” // *Revista Canadiense de Estudios Hispanicos*. 2015. Vol. 39. No. 3. P. 545–563; *Costello M.* Ghanaian pastor seeks to “reChristianize” Germany // *March 19, 2014. Deutsche Welle*. URL: <http://www.dw.de/ghanaian-pastor-seeks-to-re-christianize-germany/a-17501259> (дата обращения: 30.04.2017); *Jackson D., Passarelli A.* Mapping migration, mapping churches' responses in Europe: Belonging, Community, and Integration: the Witness and Service of Churches in Europe // *Churches' Commission for Migrants in Europe*. 2016. URL: <http://www.ccme.be> (дата обращения: 30.04.2017); *Ager A., Ager J.* Faith, Secularism, and Humanitarian Engagement: Finding the Place of Religion in the Support of Displaced Communities. New York: Palgrave Pivot, 2015; *Fiddian-Qasbiyeh E., Qasbiyeh Y.M.* Muslim Asylum-Seekers and Refugees: Negotiating Identity, Politics and Religion in the UK // *Journal of Refugee Studies*. 2010. Vol. 23. No. 3; *Mayanthi F. L.* The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism. Duke University Press, 2014; *Guner S. S.* Secularization, Evolution, and Politics // *Politics, Religion & Ideology*. 2016. Vol. 17. No. 2–3. P. 191–209; *Jenkins P.* The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. New York, NY: Oxford University Press, 2002; *Jenkins P.* God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis. New York, NY: Oxford University Press, 2007; *MouraoPermoser J., Rosenberger S., Stoeckl K.* Religious Organisations as Political Actors in the Context of Migration: Islam and Orthodoxy in Austria // *Journal Of Ethnic And Migration Studies*. 2010. Vol. 36. Iss. 9. P. 1463–1481; *Kettell S.* Always Read the Label: The Identity and Strategy of Britain's “Christian Right” // *Politics, Religion & Ideology*. 2016. Vol. 17:1. P. 1–17. DOI: 10.1080/21567689.2016.1157073 (дата обращения: 12.03.2018).

<sup>64</sup> Migrants, Italians and the church. Faced with exploitation of migrants, the flock, not the church, looks away. Attitudes towards migrants in Italy pose a dilemma for the church. Mar 10th 2017 by ERASMUS and S. D'I. *The Economist*; Migrants, Christianity and Europe. Diverse, desperate migrants have divided European Christians. Sep 6th 2015. by ERASMUS. *The Economist*; Disharmony. The religious response to Syria's travails is prolix and confused. Apr 8th 2017 by ERASMUS. *The Economist*.

<sup>65</sup> *Kuru A. T.* Secularism, State Policies, and Muslims in Europe Analyzing French Exceptionalism. *Comparative Politics*. 2008. October. P. 1—19; *Martin D.* Britain's tolerance to Islam results in more than 1m Muslims setting up home here // *Daily Mail*. 2009. 14 December. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1235527/Britains-tolerance-Islam-results-1m-Muslims-setting-home-here.html#ixzz375Ex5tdo> (дата обращения: 30.04.2017); *Mladenovska-Tesija J.* Be salt of Europe: can evangelical

Исследователи подчеркивают роль христианства и, прежде всего, Католической церкви в европейской интеграции<sup>66</sup>. Особую роль католицизма в рамках «третьей волны» демократизации 1970—1990-х гг. отмечал С. Хантингтон, эта волна была по преимуществу католической – от Испании и Португалии до Восточной Европы и была связана с трансформацией церкви после Второго Ватиканского собора<sup>67</sup>. В православном богословии также есть возможности для осмысления демократических ценностей и плюрализма в рамках идеи «единства в многообразии»<sup>68</sup>. Одновременно с демократизацией церковного мировоззрения церкви участвовали в процессах евроинтеграции – от идеи «единой Европы» до Европейского сообщества и Евросоюза. Представители всех конфессий в ходе опросов демонстрируют значительный процент тех, кто поддерживает интеграцию (католики больше, чем протестанты и православные). В странах, недавно вошедших в ЕС, молодое поколение меньше поддерживает евроинтеграцию, но значение христианской идеи растет в виде реакции на рост влияния ислама<sup>69</sup>.

С одной стороны, религиозная тематика мало представлена в деятельности ЕС. На основании интервью с депутатами Европарламента, к примеру, Франсуа Форэ делает вывод, что влияние церквей в принятии политических решений практически незаметно, а религиозный фактор светские политики не учитывают. Партии, входящие в Европарламент, поднимали тему религии редко (минимальный процент решений связан с церковными вопросами)<sup>70</sup>. С другой стороны, исследователи находят много общего между риторикой Католической церкви и ценностями ЕС, которые выражены на светском языке в рамках обсуждения «духовного измерения Европы» и «европейской души». Церковь распространяет свои ценности через иерархию и верующих, а также через консультационные и кооперационные подразделения церкви, поддерживая политический порядок ЕС<sup>71</sup>. Как отмечает П. Крадохвил, отношения ЕС с религиозными общинами всегда были двойственными – отцы-основатели ЕС были христианами, но при этом ЕС долгое время противостоял влиянию церквей. Лишь в 2010-е гг. удалось наладить постоянный диалог с религиозными группами, а присутствие религии в публичном пространстве снова приемлемо<sup>72</sup>. Контакты структур ЕС и церквей интенсифицировались после

---

churches make a difference in Croatia? // Occasional papers on Religion in Eastern Europe. 2015. XXXV, 2. P. 15–24; *McCreary R.* How to hobble religion // Aeon. 17 June, 2013. URL: <https://aeon.co/essays/is-migration-making-europe-more-secular> (дата обращения: 30.04.2017); *Muir R., Stone L.* Who Are We? Identities in Britain // The Institute for Public Policy Research. 2007. URL: [http://www.ippr.org/as-sets/media/images/media/files/publication/2013/04/who%20are%20we\\_1563.pdf](http://www.ippr.org/as-sets/media/images/media/files/publication/2013/04/who%20are%20we_1563.pdf) (дата обращения: 30.04.2017); *Nelsen B. F., Guth J. L., Highsmith B.* Does Religion Still Matter? Religion and Public Attitudes toward Integration in Europe // Politics and Religion. 2010. Vol. 4. Issue 1. P. 1–26; *Rescripting Religion in the City: Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis* / edited by J. Garnett, A. Harris. Surrey: Ashgate, 2013; *Religion returns to the public square: faith and policy in America* / edited by Hugh Heclo and Wilfred M. McClay. Washington, D. C.: Woodrow Wilson Center Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003; *Religion and Politics in Europe and the United States: Transnational Historical Approaches* / ed. by V. Depkat, J. Martschukat. Woodrow Wilson Center Press with Johns Hopkins University Press, 2013; *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine* / ed. by C. Wanner. Woodrow Wilson Center Press with Oxford University Press, 2012; *Thomas E.* Immigration, Islam and the Politics of Belonging in France. University of Pennsylvania Press, 2012; *Turner B. S.* Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State. Cambridge University Press, 2011; *Tubergen F van, J'Orunn S. T.* The Religiosity of Immigrants in Europe: A Cross-National Study // Journal for the Scientific Study of Religion. 2011. Vol. 50 (2). P. 272–288; *Weigel G.* The Cube and the Cathedral: Europe, America, and Politics without God. New York, NY: BasicBooks, 2005.

<sup>66</sup> *Дашенберг А. Н.* Современная католическая экклесиология: место Церкви в мире // Миссия конфессий. 2017. № 20. С. 15–26.

<sup>67</sup> *Хантингтон С.* Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 87–99.

<sup>68</sup> *World Religions and Democracy (A Journal of Democracy Book)* / ed. by L. Diamond, M. F. Plattner, P. J. Costopoulos. Johns Hopkins University Press, 2005. 150 p.

<sup>69</sup> *Nelsen B. F., Guth J. L., Highsmith B.* Does Religion Still Matter? Religion and Public Attitudes toward Integration in Europe // Politics and Religion. 2010. P. 1–26. DOI:10.1017/S1755048310000507.

<sup>70</sup> *Foret F.* Religion and Politics in the European Union: The Secular Canopy. Cambridge Studies in Social Theory, Religion and Politics. Cambridge University Press, 2015.

<sup>71</sup> *Kratochvil P., Dolezal T.* The European Union and the Roman Catholic Church: the alliance of throne and altar revisited? // Politics and Religion Journal. 2016. Vol. 8. No. 2. P. 213–238. URL: <https://www.politicsandreligionjournal.com/index.php/prj/article/view/47> (дата обращения: 16.03.2018).

<sup>72</sup> *Czechs romanticise cultural Christianity.* Interview with Petr Kratochvil, director of the Institute of International Relations

заклучения Лиссабонского договора – от формальных встреч до неформального взаимодействия, появления лоббистских групп и советников по религии президента Еврокомиссии. Сила церкви стала расти из-за того, что вырос интерес к религии в ЕС. Кроме того, церковь научилась использовать различные формальные и неформальные каналы влияния на политиков. По словам П. Кратохвила и Т. Долежала, нового «союза трона и алтаря» не произошло, но ЕС и Католическая церковь создали непростой альянс, который легитимизирует интеграционный проект в глазах европейских католиков и делает церковь заметной в политике ЕС<sup>73</sup>.

В рамках анализа роли церквей в процессе евроинтеграции исследователи подчеркивают, что на первом этапе христианские церкви были слабо включены в процессы создания европейских сообществ, но с 1990—2000-х гг. появились и представительства церквей при ЕС, и специальные представители по взаимодействию с религиозными общинами<sup>74</sup>. Модель, отражающая место и роль церквей в евроинтеграции, состоит из двух аспектов: церкви формируют идентичность и проявляют себя как негосударственные субъекты. Религиозные институты могут использовать прямое или не прямое лоббирование и действовать через политическую мобилизацию (особенно среди прихожан). Они формируют общественное мнение и как субъекты действуют на правительственном уровне<sup>75</sup>. Сам факт диалога христианских церквей и европейских институций отнюдь не означает принятие Брюсселем ценностных установок христианства<sup>76</sup>.

Помимо этого, в научной литературе обсуждается позиция национальных церквей, в особенности в Восточной Европе, по поводу вхождения отдельных стран в состав ЕС, а также критика представителей ЕС со стороны епископата<sup>77</sup> на разных уровнях власти<sup>78</sup>. Рассматриваются: европейская интеграция как органичный для католицизма процесс<sup>79</sup>; влияние церковных институтов в ходе подготовки Конституции ЕС и Лиссабонского договора<sup>80</sup>. Часть ученых считают церкви автономной подсистемой в обществе, сложившейся в ходе социальной дифференциации, и религиозное измерение не считается самостоятельным и значимым фактором в ходе интеграции. Религия приобретает значение только во время споров о Конституции и об идентичности Евросоюза<sup>81</sup>. В работах, специально посвященных евроскептицизму, религия оказывается одним из не самых главных элементов, объясняющих это явление. Причинами критики ЕС считается конфликт христианства с мультикультурализмом после более важных факторов: борьбы правящих партий и периферийных, элиты и общества, новых и старых стран – членов ЕС с разными возможностями и идентичностями<sup>82</sup>. Наиболее враждебны по отношению

---

Prague. Interviewer: Agnieszka Pikulicka-Wilczewska. New Eastern Europe. January 11, 2018. URL: <http://ne-weasteurope.eu/category/stories-and-ideas/> (дата обращения: 16.03.2018).

<sup>73</sup> Dolezal T., Kratochvil P. Politics and Religion in Europe: The Case of the Roman Catholic Church and the European Union // Central European journal of international & security studies. 2014. Vol. 8. No. 3. P. 6–26.

<sup>74</sup> Leustean L. N. The Representation of Religion in the European Union // European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies. Working Paper RSCAS 2013/69. European University Institute, 2013. 28 p.

<sup>75</sup> Мудрое С. А. Идентичность, негосударственные организации и религия в европейской интеграции // Вестник РУДН. Серия «Социология». Январь, 2016. Т. 16. № 1. С. 34–48.

<sup>76</sup> Мудрое С. А. О европейской интеграции // Православие.ш. 5 августа 2008. URL: <http://pravoslavie.ru/1394.html> (дата обращения: 16.03.2018).

<sup>77</sup> Sutton M. Political Realism and Roman Catholic Faith in the Construction of Europe: Konrad Adenauer, Robert Schuman, and Charles de Gaulle // Representing Religion in the European Union: Does God Matter? / edited by L. N. Leustean. Routledge studies in religion and politics. 2013. P. 35.

<sup>78</sup> Madeley J. Deus ex Machina: Representing God on the Stage of the European Union // Representing Religion in the European Union: Does God Matter? / edited by Lucian N. Leustean. Routledge studies in religion and politics. 2013. P. 53.

<sup>79</sup> Жосул Е. Ватикан и европейская интеграция // Власть. 2008. № 11. С. 77.

<sup>80</sup> Commission of the Bishops' Conferences of the EU (COMECE), Conference of European Churches (CEC).

<sup>81</sup> Olteanu T., Neve D. Eastern Orthodoxy and the Processes of European Integration // Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness Values, SelfReflection, Dialogue / ed. by A. Krawchuk, T. Bremer. Palgrave Macmillan US, 2014. P. 179–206.

<sup>82</sup> Euroskepticism and European Integration / ed. by K. Arato, P. Kaniok. Zagreb: Centar za politoloskai strazivanja, 2009. P. 10–11.

к ЕС протестанты-фундаменталисты и Православная церковь в Греции, считающие ЕС апокалиптической «новой империей» и воплощением зла<sup>83</sup>. Вместе с тем пример целого ряда стран показывает, что христианские конфессии как вовлечены в политические дебаты, так и играют значительную роль в электоральном процессе<sup>84</sup>. Целый ряд выступает с критикой евроскептицизма на религиозной почве. В частности, отмечается, что продвижению этого явления способствует религиозная нетерпимость, которая поддерживает разного рода течения, направленные против ЕС и против вступления Турции в ЕС<sup>85</sup>. Центральная роль церковных институтов в формировании европейской идентичности проанализирована в исследованиях С. Мудрова. По его мнению, значение церквей как полноправных участников политического процесса и религиозных лоббистов недооценено<sup>86</sup>.

Масштабное исследование об отношении церквей к евроинтеграции провели Brent Nelsen и Джеймс Гут. Ученые заметили, что социологические опросы показывают, что католики (члены церкви – наследницы Римской империи, носителя идеи универсализма) всегда больше поддерживают евроинтеграцию, чем протестанты, для которых большее значение имеет национальное государство (оно является гарантией их прав и свобод)<sup>87</sup>. Религиозные меньшинства, скорее, голосуют за Евросоюз – это касается мусульман, которые ощущают более толерантное отношение к себе со стороны на уровне ЕС, чем на национальном уровне<sup>88</sup>. Эти данные подтверждаются также региональными исследованиями<sup>89</sup>. Пример католической поддержки евроскептицизма в Польше оценивается исследователями в качестве особого случая, поскольку это связано с польской идентичностью, где вера тесно переплетена с национализмом<sup>90</sup>.

В рамках анализа позиции церквей по отношению к евроскептицизму особо подчеркивается способность религиозных институтов быть источником оправдания для праворадикальных партий, фундаменталистов<sup>91</sup>. Двойственная или изменчивая позиция различных церквей по отношению к структурам ЕС и расширению Союза объясняется также своеобразием евроскептицизма как политического явления, отвергающего или критикующего политические линии ЕС<sup>92</sup>.

<sup>83</sup> *Milardovic-Ivankovic A. Euro scepticism in a Conflict of Ideologies of the Second Modernism // Euroscepticism and European Integration / ed. by K. Arato, P. Kaniok. Zagreb: Centar za politoloskai strazivanja, 2009. P. 52–53.*

<sup>84</sup> *Steven M. Christianity and Party Politics: Keeping the faith. Routledge Studies in Religion and Politics, 2011.*

<sup>85</sup> *Hobolt S.B., van der Brug W., De Vreese C.H., Boomgarden H. G., Hin-richsen M. C. Religious Intolerance and Euroscepticism // European Union Politics. 2011. Published online. P. 1–21. DOI: 10.1177/1465116511404620 (дата обращения: 24.04.2018).*

<sup>86</sup> *Mudrov S. Christian Churches in European Integration. London: Routledge, 2016. P. 192; Mudrov S. Christian Churches as special participants of European integration: the process of EU Treaties' Reform // European Consortium for Political Research. URL: <https://ecpr.eu/Events/PaperDetails.aspx?PaperID=10583&EventID=1> (дата обращения: 24.04.2018).*

<sup>87</sup> *Religion and the Struggle for European Union: Confessional Culture and the Limits of Integration (Religion and Politics series) / by Brent F. Nelsen (Author), James L. Guth. Georgetown University Press. 2015. 384 p.; Nelsen B. F., Guth J.L., Highsmith B. Does Religion Still Matter? // Religion and Public Attitudes toward Integration in Europe. 2011. Vol. 4. Iss. 1. P. 1–26.*

<sup>88</sup> *Catholics like the European Union more than Protestants do. This is why / by Nikita Lalwani and Sam Winter-Levy January 12, 2017. URL: [https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/01/12/protestants-dont-like-the-european-union-compared-to-catholics-this-is-why/?utm\\_term=.51f401a7296f](https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/01/12/protestants-dont-like-the-european-union-compared-to-catholics-this-is-why/?utm_term=.51f401a7296f) (дата обращения: 24.04.2018).*

<sup>89</sup> *Hagevi M. Religiosity and Swedish Opinion on the European Union. Journal for the Scientific Study of Religion 41(4): 759–769. December 2002. DOI: 10.1111/1468-5906.00160 (дата обращения: 24.04.2018).*

<sup>90</sup> *Napieralski B. Political Catholicism and Euroscepticism: The Deviant Case of Poland in Comparative Perspective. BASEES/ Routledge Series on Russian and East European Studies. 2017.*

<sup>91</sup> *Guerra S. Eurosceptic Allies or Euroenthusiast Friends? The Political Discourse of the Roman Catholic Church in Poland // Representing Religion in the European Union: Does God Matter? / edited by L. N. Leustean. Routledge studies in religion and politics. 2013. P. 148–149.*

<sup>92</sup> *Taggart P., Szczerbiak A. The Party Politics of Euroscepticism in EU Member and Candidate States // Opposing Europe. Sussex European Institute. Working Paper. 2002. No. 51. URL: <https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=epern-working-paper-6.pdf&site=266> (дата обращения: 24.04.2018).*

Научные исследования, касающиеся евроскептицизма и религиозного фактора в рамках евроинтеграции, помогают понять, насколько глубоко исторические церкви Европы вовлечены в социально-политические процессы.

Столь многообразное поле исследуется через призму целого ряда кризисов:

– кризиса политической легитимности церквей в секулярном обществе, их поиска своего понимания демократии и взаимодействия с властными структурами в европейском обществе в условиях равнодушия большинства общества к религиозным вопросам и к активному участию в организованной религиозной жизни;

– кризиса политической трансформации в Европе, которая заставила большинство церквей проявить себя в социальном служении и занять ту или иную политическую позицию;

– миграционного кризиса, который включает в себя реакцию на вызовы квазирелигиозного терроризма и «исламизации», попытку заново осмыслить европейскую идентичность и солидарность;

– экономического и социального кризиса, связанного с борьбой с коронавирусом в 2020 г., который остро поставил не только вопросы европейской солидарности, государственно-церковных отношений, но и вообще формата, в котором религия должна существовать в обществе.

Все эти кризисы затрагивают судьбу христианства, позицию всех церквей, ставят проблему единства Европы, открытости европейского общества и его идентичности.

# Глава I

## Политическая роль религии

### 1.1. Основные понятия

Сакрализация власти и богословское объяснение политических доктрин и конкретных акций государства (от крестовых походов до идеи «Москва – Третий Рим») вплоть до XX в. были не только составляющей мировоззрения европейских церквей, но и одними из главных их задач. Произошел отказ власти от сакральных функций, передача их обществу, мучительный поиск церквями своего места в новой системе социальных отношений. Религия в современном мире также проявляет себя во всех сферах жизни общества, в том числе и в политической активности. Влияние какой-либо религиозной организации оценивается с точки зрения ее культурной, исторической роли в обществе, количественных показателей – численности верующих и общин. Однако в светском обществе, которое живет по секулярным правилам, не предполагается прямое воздействие религиозных норм на решения представителей власти и на ценностные установки общественного сознания, поскольку, к примеру, в большинстве европейских стран различные религиозные традиции присутствуют в рамках системы поддерживаемого властью плюрализма. Кроме того, даже в государствах с господствующей исторической религией ее роль все больше оценивается в качестве виртуальной и опосредованной – через фольклор, культуру, рудименты семейных традиций, культурную самоидентификацию.

Религиозные организации исключаются из системы «реальной политики», их собственное политическое влияние (и как организации, и как отдельных лидеров) оказывается, с одной стороны, историческим воспоминанием о прошлом, с другой стороны, неприемлемым действием, разрушающим светский характер государства и общественных связей. Таким образом, религия к концу XX в. была полностью исключена из сферы публичной политики, которая ранее была для нее наиболее естественной формой существования. В новейшее время самыми распространенными мифологическими представлениями стали тезисы о том, что «религия вне политики» и что «политика всегда наносила вред религиозным организациям».

Новые формы политической деятельности религиозных организаций можно увидеть, если абстрагироваться от тематики церковно-государственных отношений в качестве доминирующей. Отношения церквей и государства, религиозное законодательство, как и религиозная политика властей, являются элементами государственного устройства, особенностей конституционного права и правоприменительной практики законодательства той или иной страны. Эти параметры характеризуют культурные предпочтения государства и его отношение к определенному сегменту общественных организаций, а именно к религиозным. Это говорит о разных степенях восприятия религии в качестве политического символа. Однако эта сфера не раскрывает политической роли религиозных организаций в общественно-политической среде.

Две разнонаправленные тенденции общества постмодерна – максимальное отделение церквей от государства и усиление фактора многообразной религиозной мотивации в обществе – позволяют сконцентрироваться на роли религиозных организаций в общественно-политической жизни, практически не учитывая их сакральный символический статус (хотя это не означает, что его не существует). Подобный анализ возможен в рамках политологического институционального подхода, в рамках которого религиозная деятельность анализируется с точки зрения ее участия в политическом процессе (в рамках социологии этот подход наиболее близок структурно-функциональному подходу Т. Парсонса). Для того, чтобы применить данный

алгоритм исследований к религии, необходимо дать определение целому ряду понятий, адаптировав их к целям настоящей работы.

Наиболее глубокий анализ роли религии в обществе возможен в рамках политологии религии – дисциплины, которая стала активно развиваться в Европе лишь в 1990—2000-е гг. (до этого политологический подход был свойствен американским исследованиям о религии, а также для советских ученых, которые писали о роли религии в противоборстве Запада и СССР). Политология религии – политологическая дисциплина, изучающая влияние религиозных институтов как активных акторов гражданского общества во взаимосвязи с другими акторами на различные политические процессы, включающие в себя роль религиозного фактора в международных отношениях, политических дискуссиях, в формировании мировоззренческих партий и движений, социально-экономической, культурной, гуманитарной, семейной и других сферах государственной политики.

Одним из ключевых понятий в рамках данного подхода является представление о том, что такое религиозный институт. Самое очевидное определение религиозного института дано В.В. Комлевой. Это социальная организация, представляющая собой устойчивую форму деятельности и отношений групп людей, учреждений, регулируемая системой норм и правил. Этот институт упорядочивает деятельность людей, связи и отношения верующих между собой, с представителями других исповеданий, неверующими. К религиозным институтам относятся религиозные организации, религиозные группы, международные религиозные и межрелигиозные объединения<sup>93</sup>.

С точки зрения политологии религии, под религиозными институтами следует понимать совокупность формальных и неформальных религиозных и общественных объединений, действующих в публичном пространстве и вовлеченных в социальные и политические отношения (взаимоотношения): таковыми являются А) церковные структуры религиозных организаций (административные органы, епархии, приходы) и движений и руководители их подразделений; В) организации и движения, созданные церковными структурами, которые носят как конфессиональный, так и межконфессиональный характер; С) околоцерковные организации и движения, которые напрямую не подчиняются церковным структурам, но либо основаны членами церквей, либо в их руководящем или в членском составе есть верующие, члены церквей, или обращение к определенной конфессиональной тематике играет значительную роль; D) виртуальные или реальные сетевые структуры, которые формируются, как правило, вокруг приходов, групп, движений, общественных организаций и могут быть связаны как с социальными и творческими проектами, так и с политическими интересами и миссионерскими стратегиями. Если пункты А и В являются привычной формой существования церквей в общественной среде, то пункты С и D значительно расширяют аудиторию, к которой в той или иной форме обращена церковная (околоцерковная) деятельность, поскольку в С и D, как правило, оказываются вовлечены не только верующие (активные прихожане), но симпатизирующие данной организации и движению, проекту, а также верующие по культурной и этнической самоидентификации и неверующие, агностики и атеисты. Потенциально для самих церквей – это расширение сферы для миссионерской деятельности и гражданского участия с большой ролью религиозного фактора.

В демократическом обществе представление церковного руководства о собственном влиянии и величии в значительной степени зависит от взаимодействия и прямой или косвенной взаимосвязи между разными видами и подвидами религиозных институтов. К примеру, А уже не может не проявлять себя в В и С, а С и А (в виде приходов) уже не представим без D. В жизни большинства европейских церквей можно найти то или иное сочетание такого рода институ-

---

<sup>93</sup> Комлева В. В. Религиозные институты в международном гуманитарном сотрудничестве // Этносоциум и межнациональная культура. 2017. № 6 (108). С. 130–141.

тов, поддерживающих их общественно-политическую роль. Следует отметить, что, безусловно, схема религиозных институтов не уникальна для Европы – в США прямая включенность церквей в политические процессы является нормой, но в американской практике церкви вырастали из гражданского общества (на первых этапах истории США они были практически слиты с ним), и отделить общество от религиозного пространства до сих пор довольно трудно в некоторых провинциальных городках и в ряде штатов.

Европейское своеобразие заключается в том, что церкви «врастают» в гражданское общество и его институты в условиях, когда либеральный демократический порядок отказался от религии, заменив ее на «общечеловеческие ценности». В связи с этим взаимодействие между собой формальной сферы религиозности (выраженной в А и В) и неформальной сферы религиозности (соответственно, С и D) в европейском контексте играет ключевую роль для понимания роли церквей в обществе и в политических процессах.

В данном контексте насущным становится вопрос о том, что считать влиянием религии в политических дискуссиях, в развитии демократических институтов – государственной власти и социально полезных организаций. Объективность исследования может быть достигнута, только если удастся избежать как сакрализации роли церкви и следования ее предписаниям, так и констатации «упадка веры», исходя из этого. В рамках политологического подхода сам по себе вывод об упадке или подъеме веры или церкви не имеет смысла, так как более важными являются параметры участия церквей в политическом процессе и степень влияния в конкретной политической ситуации (дискуссии, кризисы, политические трансформации власти).

Религиозный фактор – это, прежде всего, различные варианты отражения позиции религиозных институтов по актуальным общественно-политическим проблемам в публичном пространстве (дебаты, публикации, заявления, обращения, официальные документы). Эта позиция может быть представлена в виде заявлений: 1) церковных иерархов, действующих руководителей; 2) священнослужителей и мирян, также представителей церквей, но не облеченных формальной административно-политической властью в церкви; 3) гражданских активистов с определенной конфессиональной принадлежностью, но не имеющих прямого отношения к церковным структурам (но защищающих их интересы или критикующих их); 4) гражданских активистов, партий и движений, которые используют религиозную мотивацию для достижения своих политических или гуманитарных целей (если это, к примеру, социальное служение). Это может быть привлечение религии как идеологического фактора (как это делают националисты) и обращение к корневым христианским ценностям для мотивации социального служения и развития политкорректности по отношению к нуждающимся и разного рода меньшинствам (религиозным, сексуальным). В обоих случаях религиозная мотивация может сыграть дифференцирующую роль, быть триггером как конфликта, так и умиротворения.

Религиозно мотивирующий актор почти всегда стоит перед дилеммой выбора между тоталитарным сплочением общества вокруг своей идеи и демократической и христианской ценностью достоинства отдельного человека (права выбора конкретного индивида). От этой дилеммы не избавлены ни светские, ни религиозные лидеры.

Особенности религиозных институтов в современном обществе ярче всего проявляются в рамках социально-политических кризисов как определенного рода переломов, переходных состояний (в древнегреческом смысле этого слова) общества и государства. В религиозной сфере экономические перемены и кризис политических идеологий сопровождаются также переоценкой ценностей, переосмыслением своей роли в обществе со стороны церквей и изменением отношения церковных институтов к самому обществу. Кризис частично или во всей своей полноте находит свой отклик в религиозной идеологии и социально-политической деятельности церквей: социальное богословие, политическое богословие, моральное богословие в отраженном виде воплощают интересы церквей и саму социально-политическую реальность.

В научной литературе кризис рассматривается как период «максимальной неустойчивости, нарушения привычных процессов и тенденций, наибольшего значения случайностей». Социально-политический кризис определяется в качестве ситуации «явного нарушения наиболее значимых взаимодействий и социальных функций в обществе с высокой степенью дискомфорта и конфликтности влиятельных групп и широких слоев населения, что включает скандалы во властных структурах, уличные выступления с попытками их подавления, когда ранее успешные способы нормализации положения перестают работать и приводят к дальнейшему ухудшению ситуации и эскалации конфликтов...». Социально-политический кризис означает также «нарушение состояния равновесия и появление тенденций деградации и возможной катастрофы системы»<sup>94</sup>.

В качестве акторов кризисов выступают как этнополитические группы, проявляющие в публичном пространстве свою религиозную идентичность, так и политические элиты, к которым относятся представители высшей церковной иерархии, активные в политической сфере, и политики, проявляющие каким-либо образом свое отношение к религии. Трансформационные процессы происходят в рамках полей взаимодействия – символическом (идейная борьба), институциональном (противостояние организаций) и электоральном (выборы)<sup>95</sup>.

В современном европейском обществе кризис конца XX – начала XXI в. приобретает черты масштабного явления, затрагивающего практически все сферы жизни общества. В видимом спектре кризис проявляется в изменении «традиционных идентификационных паттернов и разложении фундаментальных семейных укладов», в кризисе системы политического представительства и росте политического абсентеизма. В конечном счете основным мировоззренческим выражением кризиса, который напрямую касается религиозных объединений, является «очевидный и поражающий своей глубиной кризис наших представлений об обществе» и кризис идентичности.

По мнению В. В. Лапкина, можно говорить о «нарастающем несоответствии Запада своему историческому предназначению», которое воспринимается через призму универсалистских позиций<sup>96</sup>. В европейской истории модернизация привела к кризису средневекового религиозного мировоззрения, к «широко распространившемуся в западном обществе “отказу от религии”, всемерному распространению светской культуры, сопровождающемуся ощущением утраты прежней цивилизационной идентичности». Если ранее трансформация общества привела к падению роли религии, «превращению ее в культурную традицию, все более беззащитную перед напором агрессивной “массовой культуры”»<sup>97</sup>, то на новом витке развития всеобъемлющего социально-политического кризиса трансформация общества и его идеологии ведет к росту роли религиозных институтов, но не религии как универсальной определяющей системы жизни человека (как это было в Средневековье до наступления Нового времени).

Прежде чем перейти к рассмотрению тех теоретических концепций, которые имеют значение в рамках данного исследования, необходимо определить параметры того мира, из которого была вытеснена религия и вера в Бога в качестве определяющей категории, в том числе и как фундамент политической власти. Ключевым понятием в данном случае является секуляризация. Это десакрализация политических институтов, вытеснение религии в любом ее виде из сферы публичной политики в сферу частной жизни человека (приватизация религии), что в наиболее последовательном виде представлено именно в Европе<sup>98</sup>. Между тем уже исходя

---

<sup>94</sup> Левашов В. К. Социально-политическая устойчивость общества // Вестник Российской Академии Наук. 2011. Т. 81. № 12. С. 1059–1064.

<sup>95</sup> Розов Н. С. Динамика социально-политических кризисов: понятийный аппарат // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2014. Т. 12. Вып. 2. С. 67–73.

<sup>96</sup> Лапкин В. В. Политическая модернизация России в контексте глобальных изменений. М.: ИМЭМО РАН, 2012. С. 33–34.

<sup>97</sup> Там же. С. 37.

<sup>98</sup> Чарльз Т. Секулярный век / пер. с англ. М.: ББИ, 2017. С. 4–5.

из этого определения очевидно, что церковная миссия была вытеснена на уровень отдельного гражданина, и в данном случае «личная вера» – это совсем не мало и это не «конец веры», а, вполне возможно, начало нового пути религиозного возрождения – низовой церковной демократии.

## 1.2. Как изучать религиозные институты?

Роль религии в общественной среде рассматривается в современной науке в основном через призму символического и ритуального влияния, а также воздействия на хозяйственную этику (тенденции восприятия религии, идущие от основоположников социологии религии Э. Дюркгейма, М. Вебера, Б. Малиновского и др.). Со второй половины XX в. религия во всех ее проявлениях (религия как элемент культуры и совокупность форм и идеологий, организаций, религиозности как состояния сознания) стала анализироваться в рамках социологии и социальной философии, которые сконцентрировались на трансформации религии в условно безрелигиозном обществе. Данный подход, безусловно, задал определенный пессимистический тренд в оценке религиозности населения, так как масса формальных критериев позволяет сделать вывод о низкой практической приверженности граждан тем или иным историческим церквям. А имеющая место секуляризация общества позволяет без труда подтвердить вывод о связи экономического благополучия с падением влияния религии, хотя это не является чем-то самоочевидным.

Мы не ставим перед собой задачи перечислить и дать характеристику всем социолого-политологическим подходам в области религии, в настоящей работе более важно то, что имеет прямое отношение к развитию политических форм религиозных институтов (такого рода формы религии в целом – более масштабная проблема, относящаяся к социально-политической философии).

Политологическая теория предназначает религиозным организациям место элементов в институциональной подсистеме общества, наряду с масс-медиа и партийной системой, в силу способности, к примеру, церковью формировать общественное мнение и влиять на власть и политиков. При этом каждая из этих подсистем является в то же самое время самостоятельной системой внутри общества<sup>99</sup>. Религия также является одной из главных сред для формирования политических установок и ценностей индивидов и групп, то есть для политической социализации<sup>100</sup>.

Религиозный фактор может активироваться и в качестве фундаменталистской реакции на секуляризм, и как стимул для политической децентрализации и становления этнополитики (на основе национальных и религиозных чувств) как реакции на глобализацию мира<sup>101</sup>. В рамках религиоведческого дискурса подчеркивается, что мировые религии играли роль «коммуникаций общечеловеческой цивилизации», по которым шел обмен мировоззренческими представлениями, культурными ценностями, опытом государственного управления: «Религия создавала завораживающий эффект образа идеального общества, манящие очертания которого заставляли политиков совершать поступки, далекие от здравого смысла»<sup>102</sup>.

Гуманитарная роль религии усиливается в условиях мировых кризисов<sup>103</sup>. Структурно-функциональный подход к исследованию религии особенно продуктивен в рамках растущего плюрализма и толерантности, свободы совести как залога стабильного развития

---

<sup>99</sup> Политология: учеб. / А. Ю. Мельвил [и др.]. М.: Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, 2008. С. 120–121.

<sup>100</sup> Хейвуд Э. Политология: Учебник для студентов вузов / пер. с англ.; под ред. Г. Г. Водолазова, В. Ю. Вельского. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. 544 с.

<sup>101</sup> Там же.

<sup>102</sup> Государство и религиозные институты // Религиоведение: Религия-Человек-Общество: учебное пособие для студентов вузов / авт. коллектив: Е. В. Попова, П. А. Стуцки, А. Н. Минин и др. Курган, 1999. С. 158–165.

<sup>103</sup> Камлева В. В. Религиозные институты как регуляторы нравственной парадигмы в геополитике // Этносоциум и межнациональная культура. 2017. № 8 (110). С. 40–44.

общества и государства<sup>104</sup>. В рамках новой роли религии рассматривается концепция ее реинституционализации<sup>105</sup>.

В рамках религиоведческого подхода социальный институт религии представляет собой систему из двух взаимосвязанных уровней: 1) ценностно-нормативная модель, включающая в себя совокупность верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных, и 2) модели поведения, заданные религиозными нормами и регулируемые посредством религиозной организации, включающей в себя как религиозную общину, занимающуюся культовой и внекультовой религиозной деятельностью, так и непосредственно религиозную организацию, являющуюся «представителем» данной религии в социуме. Одной из стадий «рутинизации харизмы», по М. Веберу, является институализация, когда деятельность начинает осуществляться по признанному в обществе образцу<sup>106</sup>.

О том, как политика появляется в религиозном и иных контекстах, свидетельствует определение политического, данное немецким философом Карлом Шмиттом, для которого важно, как те или иные мотивы участвуют в «ассоциациях или диссоциациях людей». По словам К. Шмитта: «Политическое может черпать силу в различных сферах человеческой жизни, извлекая ее из религиозных, экономических, моральных и иных противоположностей; оно означает не какую-то собственную предметную область, но только степень интенсивности ассоциации или диссоциации людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными (в этническом или в культурном смысле), хозяйственными или же иного рода, и в разные периоды они вызывают разные соединения и разделения. <...> Здесь весьма уместно слово “суверенитет”, равно как и слово “единство”. Оба они отнюдь не означают, что каждая частность существования каждого человека, принадлежащего к некоторому политическому единству, должна была бы определяться, исходя из политического, и подчиняться его командам, или же что некая централистская система должна была бы уничтожить всякую иную организацию или корпорацию. Может быть так, что хозяйственные соображения окажутся сильнее всего, что желает правительство якобы хозяйственно нейтрального государства; в религиозных убеждениях власть якобы конфессионально нейтрального государства равным образом легко обнаруживает свои пределы. Речь же всегда идет о случае конфликта. Если противодействующие хозяйственные, культурные или религиозные силы столь могущественны, что они принимают решение о серьезном обороте дел, исходя из своих специфических критериев, то именно здесь они и стали новой субстанцией политического единства»<sup>107</sup>. Таким образом, «политическое» может быть извлечено из самой религиозной системы, так же как и из других.

Если до середины XX в. основной формой политического участия церковью было их взаимодействие с государственными структурами и прямое лоббирование своих интересов, то на современном этапе церкви и в целом религиозные институты вокруг них (согласно нашему определению) действуют как часть гражданского общества и по его правилам. Произошло это благодаря секуляризации, так как большинство церковных структур стали подходить под определение гражданского общества как ассоциаций и отношений, развивающихся вне рамок государства, без его прямого вмешательства. Демократическая система отводит гражданскому обществу ведущую роль в формировании социетальной интеграции на основе солидарности независимых личностей, связанных коллективными обязательствами с другими индивидами,

---

<sup>104</sup> *Чемикосова Т. А.* Трансформация религии как социального института в постсоветской России: автореф. дис... д-ра соц. наук. Казань: КГУ, 2007. 29 с.

<sup>105</sup> *Петрова И. Э.* Функциональный анализ религиозного института // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2014. № 1 (33). С. 91–98.

<sup>106</sup> *Элбакян Е. С.* Институциональные особенности религии // Социология религии в обществе позднего модерна. Белгород, 2015. С. 139–145.

<sup>107</sup> *Шмитт К.* Понятие политического / под ред. А. Ф. Филиппова. СПб.: Наука, 2016. С. 313–314.

как особое пространство бытования гражданских добродетелей – доверия, уважения к другому индивиду, равенства, справедливости, лежащих в основе норм социальных взаимодействий, как гражданские практики, в которых реализуется обеспеченная правовой санкцией государства публичная роль гражданина – гражданская активность<sup>108</sup>. Определение гражданского общества в полной мере относится к религиозному сообществу, но гражданские практики и активность в религиозной среде остаются малоизученными, так как религия считалась лишь дополнительным мотивом, а не самостоятельным игроком. Церковные структуры оцениваются в качестве агентов социализации, способных влиять на систему убеждений и верований человека. Одновременно религиозные сообщества могут быть охарактеризованы и как политический институт, подразумевающий систему отношений, организованную общность или осуществление и воспроизводство посредством коллективной воли моделей отношений: принципов и норм, ценностей и целей<sup>109</sup>.

Поскольку религиозные институты являются полноправной частью гражданского общества, то важно соотносить их с институциональным подходом как таковым. Это позволит увидеть те функции, которые не предполагались в качестве неотъемлемых функций религии в рамках демократической системы. Самое простое определение институтов у С. Хантингтона как «стабильных, ценных, повторяющихся моделей поведения»<sup>110</sup> показывает историческое преимущество религии. «Старые» и «новые» религии провозглашают себя в качестве «стабильных, ценных и повторяющихся» моделей, даже несмотря на свою внутреннюю трансформацию. При этом религиозные институты не теряют своего свойства конституировать и легитимизировать политических акторов, понятия реальности, стандарты оценок. В рамках понятия социального института существует как формальный аспект (организации), так и функциональный – обеспечение реализации долговременных общественно значимых целей. Когнитивный аспект предусматривает наполнение института содержанием – это совокупность принимаемых большинством членов общества представлений о природе и назначении институционализируемой сферы социальной жизни, а также о целесообразности данной формы ее институционализации.

В рамках нашей темы имеет значение особая роль религиозных институтов как фактора интеграции и стабилизации общества. Как отмечает Т. Парсонс, их основная функция – регулирование социальных процессов и явлений с целью поддержания стабильности и равновесия между ними<sup>111</sup>. Институты также предназначены для сдерживания отклоняющегося поведения среди политических элит, так как они призваны защищать интересы граждан или сообществ. Именно эта черта в религиозных институтах наиболее ярко проявляется в эпоху секуляризации, так как религиозные требования максимально заметны на общем секулярном фоне и, более того, воспринимаются в качестве вызова системе «справедливого плюралистического общества». Между тем в рамках демократического процесса религиозные вызовы могут рассматриваться как необходимая корректировка действий политических элит. Такого рода корректировкой являются и радикальные выступления религиозных фундаменталистов (в том числе насильственные акции, основанные на религиозных или псевдорелигиозных идеях), и стремление верующих защитить семейные ценности и свое право называть нетрадиционные сексуальные отношения грехом и т. д. Религиозно мотивированная агрессия, конечно, не является необходимой в обществе, но иная политическая активность, как и ненасильственный религиозный фундаментализм (христианский, мусульманский, буддистский, индуистский) в

---

<sup>108</sup> Патрушев С. В. Гражданская активность и институциональный порядок в России: к постановке проблемы. Граждане и политические практики в современной России: воспроизводство и трансформация институционального порядка. М.: РОССПЭН, 2011. С. 17.

<sup>109</sup> Политология: учеб. / А.Ю. Мельвил [и др.]. М.: Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, 2008. С. 555, 582.

<sup>110</sup> Huntington S. Political Order in Changing Societies. New Haven and London: Yale University Press, 1968. P. 12.

<sup>111</sup> Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический проект, 2002. 832 с.

эпоху секуляризации стали очевидной необходимостью. Не стоит в данном случае все сводить к защитной реакции религии против равнодушного или агрессивного секуляризма, что естественно, но упрощает ситуацию. Политологический подход позволяет взглянуть на развитие ситуации более объемно.

Религиозные институты стали таковыми в демократическом гражданском обществе не только и столько благодаря своим «прошлым заслугам», а в силу того, что стали успешным гражданским феноменом. Это хорошо видно, если применить к церковным структурам критерии институционализации С. Хантингтона. По существу эффективность и уровень институционализации зависит от того, 1) насколько организация адаптивна и пережила ли она изменение своих основных функций; 2) насколько сложна иерархия и дифференциация ее структур; 3) насколько организация инкорпорирует новые общественные силы без ущерба для себя (не становится выразителем интереса только одной группы); 4) насколько организация сплочена и дисциплинирована<sup>112</sup>.

Если применить эти критерии к Католической церкви после Второго Ватиканского собора, то окажется, что одним из самых эффективных институтов в Европе является церковь: она провозгласила ценность прав человека и осудила корпоративизм и любые другие формы авторитаризма, сохранила сплоченность и иерархию, а главное – принципиально является наднациональной структурой с широкой платформой, на которой без ущерба для Ватикана могут существовать критики папы Франциска с консервативного и либерального флангов. Критерии институционализации применимы не только к таким глобальным организациям, как Католическая церковь, – в разном сочетании и степени эти факторы действуют в других христианских конфессиях. Православие не обладает большой адаптивной способностью к демократическим институтам, но это компенсируется его внутренним разнообразием, то есть эффективность институционализации и развития обеспечивают церковно-общественные силы и юрисдикции. Государственные или полугосударственные либеральные церкви (в Германии и Скандинавии, в Англии и Уэльсе) малоэффективны как выразители интересов широкого круга общественных сил, но зато у них чрезвычайно развита адаптивная способность – через либеральное богословие, оправдывающее политкорректность и секуляризм. Протестантское евангельское движение в лице консервативных баптистов, евангелистов, пятидесятников обладает крайне высокой степенью адаптивности к демократии, рыночной экономике и глобализации, но неиерархично и слабо сплочено.

Влияние церковных институтов с точки зрения институционального подхода оказывается намного более многофункциональным и зависящим от их политического капитала в системе социальных отношений. Детерминированность роли церквей социальной структурой хорошо показана в анализе социального пространства П. Бурдьё: «по мере того, как политический капитал Церкви объективируется в институциях и, как это происходит в последнее время, в постах, контролируемых церковью (в образовании, прессе, молодежном движении и т. п.), власть ее все менее и менее опирается на внушение ее догматов и “спасение душ”; гораздо лучше власть Церкви измеряется числом должностей и агентов, опосредованно ею контролируемых». Размышляя о происхождении государства и групп людей, заинтересованных в его функционировании, Бурдьё приводит пример: «власть Церкви в действительности не измеряется, как считалось, числом празднующих Пасху, но числом тех, чей экономический и социальный фундамент социального существования и, в частности, доходы прямо или опосредованно связаны с церковью, и кто в силу этого “заинтересован” в ее существовании»<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 32–48. Подробный анализ научных дискуссий об институтах и институционализации см.: Зазнаев О. И. Полупрезидентская система: теоретические и прикладные аспекты. Казань: Казан. гос. ун-т им. В. И. Ульянова-Ленина, 2006. 374 с.

<sup>113</sup> Бурдьё П. Социология социального пространства / пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 217, 272.

Безусловно, радикальный детерминизм П. Бурдьё в отношении церковных институтов слишком однобоко трактует их как часть только социально-экономических отношений (у церквей есть масса «агентов», которые контролируются не экономически, а идейно и мистически). Для нас важно, что социологическая интуиция приводит Бурдьё к выводу, что политический капитал церкви уже не определяется привычными измерениями параметров организованной религиозной жизни, и фундамент этого капитала следует искать в другой сфере. Социологи называют этот процесс «накоплением» рациональности: «В отличие от античности и Средних веков современной политической жизни чужда апелляция к сверхразумному и онтологически трансцендентному. Наглядность, верифицируемость и прогнозируемость вытеснили ожидания чуда и веру в авторитет»<sup>114</sup>.

Политические акценты в деятельности религиозной организации появляются в связи с миссионерскими задачами по увеличению своих приверженцев. Религия вовлекается в процесс политической социализации: «Степень же этой вовлеченности зависит от того, насколько сильно делается акцент на ценностях, связанных с миром политического»<sup>115</sup>. К этому следует, однако, добавить, что церковные структуры сами постепенно приходят к расширению представления о своих последователях – это уже не только прихожане, посетители богослужений, но и широкий круг вовлеченных в церковные инициативы.

Вытеснение религии с прежней абсолютной роли освящения повседневной жизни и политической власти стало фактором, который заставил исследователей искать ответ на вопрос о том, какие формы религия и религиозность приобрели в современном мире. Представление о десекуляризации сменилось выводом о том, что религия возвращается в других формах множественной религиозности, когда религиозные институты теряют свое авторитарное влияние (Ю. Хабермас, Ч. Тэйлор, Д. Мартин, П. Бергер). Церкви превращаются в силу, которая служит переменам, что является современным политическим феноменом (С. Хантингтон). Европейцы делегируют функции идентичности церковным институтам, что получило определение «замещающая религия» («vicarious religion», Грейс Дейви). Американцы живут в рамках «гражданской религии», где реальная религиозность является одним из ключевых элементов идентичности нации (Р. Белла). Модернизация затрагивает системные качества религиозных организаций в функциональном (определяющем характер связей в религиозной среде и способы осуществления взаимодействий) и в структурном (задающем морфологические типы и особенности строения самой организации) планах. Но религия сохраняет медиативную роль в модернизации процессов социальной коммуникации<sup>116</sup>.

Значимым фоном для понимания гражданской активности религии может служить концепция духовных сетей и особенностей изменения религиозного индивидуализма Д. Эрвье-Леже. Исследователь полагает, что изменение религиозного индивидуализма лучше всего обнаруживается внутри духовных групп и сетей (другой социолог Ф. Шампион называет эти сети «мистическо-эзотерической туманностью»). Именно в духовных сетях отражаются основные тенденции развития общественного сознания: поиск личной аутентичности, рост значения личного опыта, отрицание готовых схем и систем мышления, индивидуальное самосовершенствование. Как подчеркивает С. Трофимов, на границах или даже в центрах приходов могут возникать гибкие и неустойчивые формы социальности – духовные группы и сети, основанные на духовном, социальном и культурном сходстве вовлеченных в них индивидов, например, католические или протестантские духовные профессиональные группы, объединяющие

---

<sup>114</sup> Светлов Р. В. Религия и публичная политика // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. 2015. Т. 2 (4). С. 164–176.

<sup>115</sup> Донцев С. П., Чилирис Е. С. Политическая социализация граждан РФ и деятельность религиозных организаций в современной России // Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения». 2011. № 1 (62). С. 132–140.

<sup>116</sup> Климов А. Г. Методология анализа современных эффектов влияния религиозных организаций // Вестник МГИМО(У). 2012. № 6 (27). С. 203–205.

специалистов, которые работают в одной области и связаны между собой дружбой, общим языком, обычаями, образом жизни и культурным багажом<sup>117</sup>. Такого рода духовные сети могут быть названы институтами гражданского общества внутри религии, прототипами новых форм религиозных институтов в политической жизни.

Сила религиозной веры, по словам Д. Эрвье-Леже, связана со скоростью перемен во всех сферах общественной жизни: «религиозная вера теперь все труднее вписывается в догматические рамки институциональных религий. В обществах, в которых автономия индивида была усвоена в качестве ведущего принципа, именно индивиды создают для себя, все в более независимом режиме, маленькие системы верований, вполне соответствующие их желаниям и опыту». Ослабление институционализированных истин воспринимается как потеря, проблема для индивидов, которые вынуждены сами искать эти «истины». Призыв к воссозданию сообщества, скрепленного общей идеей, может появиться на самом переломе осязаемых социорелигиозных связей: «В таких случаях может возникнуть необходимость в “базовой платформе определенности” (“base-platform of certainty”) внутри сжатого пространства небольшого сообщества»<sup>118</sup>.

С точки зрения М.М. Мчедловой, новая конфигурация взаимоотношений религии и общества, религии и политики, государства и церкви складывается из соотношения веры, конфессиональной идентичности и религиозных институтов. Мчедлова также утверждает, что понятие конфессиональной идентичности коррелирует с ослаблением традиционных политических и гражданских форм солидарностей: «С одной стороны достаточно активное вмешательство институционализированных религиозных организаций в политическую сферу вызывает негативный фон в обществе. С другой – консолидирующая роль Церкви как института, прослеживаемая сквозь призму солидаристско-духовных и государственно-исторических контекстов, отражается в высокой степени доверия, демонстрируемого нашими согражданами. Это отражается и в сложившейся парадоксальной ситуации: процент доверяющих Церкви как институту значительно больше невысокой доли тех, кто считает, что для решения проблем, стоящих перед страной, необходимо усиление политического влияния Церкви»<sup>119</sup>.

Наиболее близко к определению нового формата церкви как гражданского института подошел американский социолог П. Бергер. По его словам, религиозные организации должны выработать способность функционировать как деноминации, то есть как добровольные ассоциации, и протестантизм имеет сравнительное преимущество в этом смысле: «Римско-католическая церковь после долгого периода отчаянного сопротивления стала весьма успешно адаптироваться к ситуации плюралистического соревнования и легитимировала эту адаптацию теологически в декларации религиозной свободы, начиная со Второго Ватиканского собора... Раннее христианство, в силу различных причин, существовало в качестве добровольной ассоциации как в греческой, так и в латинской части Римского мира». Перспективы Православной церкви Бергер в этой связи оценивает скептически: «После правления Константина Восточная Церковь существовала в рамках четырех социальных форм: (1) как государственная церковь – сначала в Византии, потом в России, а затем в независимых государствах, образовавшихся в результате распада Османской империи; (2) как более или менее терпимое меньшинство под властью мусульман, как в османской системе миллетов; (3) как преследуемое сообщество

---

<sup>117</sup> Трофимов С. В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории Д. Эрвье-Леже // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2014. № 4. С. 204–218; Трофимов С. В. Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвье-Леже // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2016. № 1 (22). С. 107–122.

<sup>118</sup> Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 254–268.

<sup>119</sup> Мчедлова М. М. Религия и общество в России: векторы социальных изменений // Религиозная ситуация на Северо-Западе: ткань традиции и вектор конфессиональной эволюции. Сборник трудов конференции. СПб., 2017. С. 104–120.

под властью коммунистов; и (4) как сообщество в диаспоре, преимущественно в этнических анклавах в Западной Европе и в Америке. Само собой разумеется, что эти формы социального существования различны по своему характеру, однако все они имеют одну общую черту: ничто в истории православия не подготовило его к тому, чтобы функционировать как добровольная ассоциация»<sup>120</sup>.

Новые формы существования религиозных институтов вышли далеко за рамки того, что было принято исследовать раньше: официальных структур, церковной элиты, приходов. Анализ «добровольных ассоциаций» будет неполным без понимания логики развития религии в гражданском обществе и в демократической системе. Основные перспективы роста влияния церквей в мире изложены в статье П. Бергера «Религия и глобальное гражданское общество». Социолог подчеркивает новизну проблематики, учитывая, что до 1960-х гг. термин «гражданское общество» был вообще мало употребителен, в XVIII–XIX вв. это понятие имело значение только для некоторых интеллектуалов. Гражданское общество обозначало институты, которые появлялись вне официальных иерархий церкви и власти. Бергер выделяет структурную составляющую гражданского общества (совокупность институтов, которые стоят между частной сферой (которая, в частности, включает семью) и макроинститутами государства и экономики). Культурная составляющая включает «промежуточные» институты, которые смягчают конфликты и способствуют социальному миру (согласно Э. Дюркгейму, делают общество модерна возможным, когда умирают традиционные типы солидарности). В целом позиция Бергера основывается на убеждении, что «гражданское общество создает гражданское общество».

Со времен Алексиса де Токвиля, как отмечает Бергер, сохраняется интерпретация, согласно которой в основе демократии лежит добровольное объединение граждан, но при этом где-нибудь в Китае, Индонезии или Индии недобровольные институты также могут быть компонентом гражданского общества. Одним из основных условий для успешного развития «добровольных ассоциаций» является конкурентная среда, которая выражается в свободе совести и плюрализме: «Когда существует религиозная свобода в совокупности с модернизацией, религиозные институты также приобретают статус добровольных ассоциаций» и оказываются в условиях рыночных отношений, конкуренции с другими организациями. В условиях, когда существует высокий уровень религиозного плюрализма, религиозные институты должны конкурировать друг с другом для привлечения клиентуры. Как минимум, даже если бы остался единственный выдающийся религиозный институт, он должен был бы бороться за приверженность тех людей, которые теперь имеют право не принимать его в расчет. И то, что вступление в религиозные ряды становится выбором, а не необходимостью, означает, что религия меняет свое место в жизни человека: из судьбы, определенной при рождении, она становится предметом намеренного выбора, «религиозным предпочтением».

Вместе с тем одни институты усиливают гражданское общество, другие нет. Питер Бергер отмечает, что единого ответа на вопрос о взаимоотношениях религии и гражданского общества быть не может. Возможно, в большинстве случаев религия поляризует общество, делает его менее гражданским, но религия также делает многие общества более гражданскими. Религия может быть источником конфликтов, легитимировать ненависть и насилие, а религиозно легитимированный конфликт всегда усугубляется.

Католическая церковь, как старейший глобальный институт, на протяжении всей своей истории придерживалась взглядов, которые прямо противоположны развитию гражданского общества. А в 1930-е гг. в Испании церковь поддержала авторитарный режим. Однако П. Бергер и С. Хантингтон отмечают, что в рамках «третьей волны демократии» в Восточной Европе, в Латинской Америке, на Филиппинах, в Африке Католическая церковь боролась с авторита-

---

<sup>120</sup> Бергер П. Православие и глобальный плюрализм // Вестник Нижегородского института управления РАНХиГС. 2015. Вып. 3. С. 1–5.

ризмом и была носителем прав человека, объективно поддерживая и развивая гражданское общество.

Наряду с этим религия легитимирует толерантность и гражданственность (пример деятельности католической международной организации Община св. Эгидия, в Германии – это Протестантская академия, созданная после Второй мировой войны; это и Голландская реформатская церковь и ее роль в борьбе с расизмом и апартеидом в ЮАР, когда церковь отказалась от богословского оправдания апартеида).

Питер Бергер придумал для своей статьи остроумный «квази-богословский» постскрип-тум, как он отметил: «Есть люди (необязательно в либеральном идеологическом спектре), которые воспринимают религию прежде всего в рамках того или иного политического или социального контекста. Кто-то может соглашаться с этим контекстом, как, например, я поддерживаю развитие гражданского общества, не разделяя этого в отношении религии. Подавляющее большинство верующих не согласны с этой точкой зрения. Они понимают религию как то, что в первую очередь касается реальностей, которые выходят за пределы насущных политических и социальных проблем. В рамках этого понимания самый важный вопрос, который следует задать о религии – не то, полезна ли она, а истинна ли она»<sup>121</sup>. Это вечный вопрос, который позволяет ощутить всю остроту проблемы участия религии в политических процессах с разных сторон конфликтов, а также возможности религиозных институтов оперативно включаться в разрешение социально-политических кризисов.

Отдельное существование церковных институтов и общества (а в XX в. и противостояние), конфликтогенность религии, ее противоборство с секулярной системой привели к тому, что целый ряд политических философов исключали религию из «демократического мира». Джон Роулз, автор концепции политического либерализма, задавался вопросом: «Как могут те, кто провозглашает религиозную доктрину, основанную на религиозном авторитете, на Церкви и Библии, также придерживаться рациональной политической концепции, которая поддерживает справедливый демократический режим?»<sup>122</sup> Для Роулза религия не играет существенной роли в формировании демократического порядка будущего. Мировоззрение Роулза стало олицетворением той либеральной модели миропорядка, которой противостоят сторонники «традиционных ценностей».

Несмотря на то, что в рамках либеральной политической риторики принято выводить религию за скобки, не упоминать о ней, говорить только как о раздражителе и о культурном элементе, а не о полномочном участнике демократического процесса, в научном дискурсе религия заняла прочное положение. Религия в политическом контексте стала по существу провокатором дискуссии о демократичности общества.

В рамках настоящего исследования важно представить две противостоящих точки зрения – координатора и методолога международного исследовательского проекта World Values Surveys и European Values Survey (самый крупный общеевропейский проект, оказывающий влияние на политическую элиту Евросоюза) Рональда Инглхарта, который делает акцент на индивидуализированной религиозности, и философа С. Хантингтона, для которого религия – это один из локомотивов демократизации. Настоящим оппонентом Хантингтона является Д. Роулз, который на другом полюсе политической философии по сути отрицает институциональную роль религии. В отличие от Роулза, Инглхарт и Хантингтон, находясь в общем тренде развития социальной и политической мысли, скорее опровергают секуляризацию и пытаются

---

<sup>121</sup> Berger P. L. Religion and Global Civil Society // Religion in global civil society / ed. by M. Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 1122; Белова Т. П. П. Бергер о роли религии в глобальном гражданском обществе // На пути к гражданскому обществу. 2011. № 3–4. URL: [www.es.rae.ru/government/70-135](http://www.es.rae.ru/government/70-135) (дата обращения: 15.02.2018).

<sup>122</sup> Rawls J. Political Liberalism (Columbia Classics in Philosophy). Columbia University Press, 2005; Полз Дж. Право народов (лекция) // Вопросы философии. 2006. № 9. С. 79–105.

описать контуры постсекулярного мира. Оба мыслителя понимают, что без осознания роли религии в этом обществе будущее демократии также оказывается под угрозой.

Секуляризация для Р. Инглхарта – это черта скорее индустриального, чем постиндустриального общества: «Индустриальные общества движутся по пути нарастания материализма, централизма и рутины. Постиндустриальные общества прямо противоположны им. Они делают акцент на творческом потенциале, идеях “духовности” в самом широком смысле этого слова. Церковь, контролирующая государство, уже больше невозможна, но рост “духовности” это, я бы сказал, тенденция. Сегодня гораздо больше людей, чем двадцать лет назад, тратят время на размышления о смысле и цели жизни. Собственно, многое зависит от того, как именно вы определите религию»<sup>123</sup>.

Современная роль религии является в значительной степени историческим наследием церквей в этике, экономических отношениях, в «характерном наборе ценностей и представлений» общества той или иной страны. По словам Инглхарта, «тот факт, что общество было сформировано протестантской, конфуцианской или исламской культурной традицией, оставляет на нем неизгладимый отпечаток и выводит на путь, продолжающий воздействовать на его развитие даже после того, как непосредственное влияние религиозных институтов слабеет, – это мы наблюдаем сегодня. Так, хотя в протестантских странах Европы сегодня мало кто регулярно ходит в церковь, общества, сформировавшиеся под воздействием протестантизма, по-прежнему демонстрируют характерный набор ценностей и представлений. То же самое верно для традиционно католических, исламских, православных и конфуцианских стран»<sup>124</sup>.

Слабость религии на этапе индустриализации не приводит к исчезновению духовных потребностей. По мнению Инглхарта, наоборот, их значение только усиливается: «Таким образом, хотя в постиндустриальном обществе прежние иерархические церковные институты теряют популярность, духовная жизнь приобретает формы, все более отвечающие целям самовыражения личности». В социологическом и экономическом смысле духовная жизнь объясняется социологом через концепцию «общества знаний», где многое зависит не столько от материальных ограничений, сколько от идей и воображения. Тогда как религиозные убеждения именно в результате секуляризации и индустриализации стали вопросом выбора, творчества и самовыражения. Согласно сравнению результатов Values Survey 1981 г. с данными, полученными в 1989–1991, 1995–1997 и 1999–2001 гг., люди больше задумываются о смысле и цели жизни, чем прежде.

В доиндустриальный период, по мнению Инглхарта, к религии привлекала постоянная забота о самосохранении, а в «обществе, где никому уже не грозит голодная смерть», институционализируемая религиозность постепенно отмирает. Чем больше ощущение безопасности в обществе и чем больше усиливается личная независимость, тем больше подрывается потребность в «догматических ориентирах и жестком авторитете» как религиозного, так и светского порядка. Однако значение духовных вопросов снова увеличивается в связи с осознанием рисков, развития цивилизации, значения равновесия между человеком и природой, необходимости ограничения научной мысли: «Независимо от того, носит этот феномен религиозный характер или нет, он выполняет новую функцию – не устанавливает непреложные нормы поведения, а придает жизни человека осмысленность».

Важным замечанием со стороны Инглхарта является то, что сама по себе секулярно-рациональная система не является гарантией демократии, так как она не ставит под сомнение неограниченную власть: секулярные ценности лишь «меняют ее основания с религии на науку и с церковного авторитета на бюрократическое государство. Пока господству-

---

<sup>123</sup> Инглхарт Р. Религия и модернизация совместимы // Русский журнал. 26.07.10. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Religiya-i-modernizaciya-sovmestimy> (дата обращения: 10.03.2018).

<sup>124</sup> Там же.

ющими тенденциями в культурной сфере были секуляризация и рационализация, всеобщее избирательное право далеко не всегда носило подлинно демократический характер: с такой же вероятностью оно могло становиться объектом манипуляций со стороны фашистских, коммунистических и авторитарных режимов». Таким образом, секулярная система не является синонимом справедливого демократического общества, впрочем, как и религиозный мир.

Религиозная ориентация становится одним из многих индивидуальных выборов, наряду с гендерными ролями, характером потребления и труда, голосованием на избирательных участках. Однако Инглхарт оставляет простор для развития и линии обычного личностного выбора и более устойчивых духовных запросов, которые выходят за рамки «приватизированной» религии: «Хантингтон, Патнэм и Фукуяма утверждают, что культурные традиции отличаются чрезвычайной устойчивостью; именно они формируют сегодняшнюю политическую и экономическую практику. В то же время авторы теорий модернизации от Маркса и Вебера до Белла и Тоффлера доказывали, что формирование индустриального общества сопровождается последовательным отходом от традиционных ценностных систем». И то и другое, как отмечает Инглхарт, соответствует действительности<sup>125</sup>.

С. Хантингтон напрямую не опровергает выводы о связи уровня безопасности и благополучия с уровнем религиозности, но в своей работе о третьей волне демократизации в конце XX в. он раскрывает политический потенциал христианства<sup>126</sup>. Процессы, происходившие в церковных структурах, прежде всего, в Католической церкви (перемены в доктрине и отношении к самостоятельности прихожан) и частично в рамках евангельского протестантизма, стали фактором, содействующим демократизации. По мнению Хантингтона, христианство также предоставляло более надежный доктринальный и институциональный базис для сопротивления политическим репрессиям. Ссылаясь на Джорджа Вейгеля, Хантингтон отмечает, что изменение отношения церкви к либерально-демократическому государству произошло вследствие в том числе американского влияния – католического епископата из США, где сложилось свое понимание роли общин и прихожан в церкви, меры открытости по отношению к миру и другим религиям. Кульминации это влияние достигло во время Второго Ватиканского собора и воплотилось в его Декларации религиозной свободы (*Dignitatis Humanae Personae*), которая являла собой «дита американского опыта и эксперимента» и в особенности американского теолога Джона Кортни Мюррея. Соединенные Штаты сыграли двоякую роль в осуществлении третьей волны демократизации: непосредственно своей новой политикой в 1970—1980-е гг. и более косвенно – путем длительного влияния, оказываемого на Католическую церковь<sup>127</sup>.

На примере Испании, Латинской Америки, позднее Польши, а также в целом деятельности папы Иоанна Павла II С. Хантингтон выделяет массу факторов, которые пробудили в религиозной среде демократические процессы<sup>128</sup>. К примеру, появление молодого поколения духовенства привело к созданию общин и движений, близких к национальным движениям и к рабочему классу (движение «левых христиан» и сторонников марксистской по сути «теологии освобождения»). Лидеры этих общин, естественно, острее, чем церковное руководство, осознавали социальную несправедливость и были критично настроены по отношению к власти, то есть были менее политкорректны. В Бразилии с 1970-х гг. стал известен феномен «низовых церковных общин», которые изменили облик Католической церкви изнутри и стали заимствованием опыта евангельского протестантизма – главного конкурента католицизма в Латинской

<sup>125</sup> Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. С. 40–41, 54–55.

<sup>126</sup> Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 87–99.

<sup>127</sup> Weigel G. Catholicism and Democracy: The Other Twentieth-Century Revolution // *The New Democracies: Global Change and U. S. Policy* / ed. by B. Roberts. Cambridge: MIT Press, 1990. P. 20–25.

<sup>128</sup> Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 87–99.

Америке. Политизация церкви «снизу», противопоставившая ее авторитаризму, произошла также в Польше и Чили.

В некоммунистических странах, как отмечает Хантингтон, «взаимоотношения церкви и авторитарного правительства чаще всего проходили три стадии: согласия, неопределенности и противостояния. Поначалу внутри церковной иерархии обычно брали верх консервативные элементы, олицетворяющие историческую позицию церкви как партнера истеблишмента и адвоката социального мира. Церковные лидеры приветствовали истеблишмент авторитарного режима. В Испании церковь помогла Франко победить и долго поддерживала его правление. Бразильские епископы сразу после переворота 1964 г. встали “на позицию горячих сторонников военного правительства”. В Аргентине, Чили и других странах церковь точно так же легитимировала военные перевороты. В большинстве стран в какой-то момент наступал перелом в отношениях церкви и государства, когда национальная конференция епископов или верховный лидер церкви открыто ставили последнюю в оппозицию режиму».

В Испании церковь дала «урок демократии» испанскому народу в сентябре 1971 г., когда была созвана Ассамблея епископов и священнослужителей в Мадриде, выступившая за права и свободы против авторитаризма. В Польше церковь под руководством кардинала Юзефа Глемпа в большей степени играла роль посредника между правительством и оппозицией. С провозглашения роли церкви как защитницы прав человека началось служение папы Иоанна Павла II. В своей энциклике «*Redemptor hominis*» («Искупитель человека») 1979 г. понтифик подчеркивал: «Церкви не нужно лишней раз подтверждать, что защита прав человека теснейшим образом связана с Ее миссией в современном мире. Ибо именно защита прав человека лежит в основе и общественного, и международного мира, как о том говорил Иоанн XXIII, Второй Ватиканский Собор, а также и Павел VI в специальных документах, посвященных этой теме. В конечном счете мир между людьми – это уважение неотъемлемых прав человека, мир есть результат справедливости – *opus iustitiae pax* – тогда как война рождается в результате нарушений этих прав, принося с собой еще более тяжкие их нарушения. Но особенно прискорбно нарушение прав человека в мирное время. С точки зрения прогресса такое нарушение кажется совершенно непонятным. И такую борьбу за права человека совершенно невозможно согласовать с какой бы то ни было программой, называющей себя “гуманистической”»<sup>129</sup>.

Хантингтон также подчеркивает огромный личный вклад в развитие демократической программы церкви, который внес папа Иоанн Павел II. В критические моменты процессов демократизации понтифик побывал в Польше в июне 1979 г., июне 1983 г., июне 1987 г.; в Бразилии в июне – июле 1980 г.; на Филиппинах в феврале 1981 г.; в Аргентине в июне 1982 г.; в Гватемале, Никарагуа, Сальвадоре, на Гаити – в марте 1983 г.; в Южной Корее в мае 1984 г.; в Чили в апреле 1987 г.; в Парагвае в мае 1988 г.

Одним из самых знаменитых и критикуемых стал визит папы Иоанна Павла II в Чили (1–6 апреля 1987 г., девиз чилийского паломничества: «*El amor es mds fuerte*» – «Любовь сильнее»), где он фактически выступил против Пиночета. Знаменитыми стали слова Иоанна Павла II о его отношении к демократии: «Я не проповедник демократии; я проповедник Евангелия. Послание Евангелия, конечно, касается всех проблем прав человека; и если демократия означает права человека, то послание церкви касается и ее тоже»<sup>130</sup>. Подводя итог этой демократической экспансии под католическим флагом, С. Хантингтон отмечает: «В одной стране за другой выбор между демократией и авторитаризмом персонифицировался в конфликте между

---

<sup>129</sup> Энциклика «*Redemptor hominis*» // John Paul II Foundation. URL: <https://www.fjp2.com/ru/john-paul-ii/online-library/encyclicals/65-> (дата обращения: 02.03.2018).

<sup>130</sup> Mazurczak F. Remembering St. John Paul II's controversial 1987 pilgrimage to Chile January 14, 2018. Catholic World Report.

кардиналом и диктатором... Логотипом третьей волны вполне могло бы быть распятие на фоне значка доллара»<sup>131</sup>.

Концептуализация общественно-политической роли религии в научных исследованиях выявила целый ряд подходов: социально-философский или религиоведческий (символическая роль религии как средства сакрализации или легитимации властных и общественных установок), социологический (различные концепции бытования религии в эпоху (де)секуляризации), институциональный политологический (восприятие как института, меняющего общество в ту или иную сторону), политико-философский (религия как источник конфликта, но христианство как триггер демократизации). Эти подходы могут между собой пересекаться и встречаться в мировоззрении одного и того же ученого – эпоха постмодерна, в который помещена религия, позволяет перетасовывать эти подходы и смотреть на религию по-новому.

---

<sup>131</sup> Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 87–99.

### 1.3. Религия в рамках демократической системы

Вплоть до середины – конца 2000-х гг. будущее религии в демократическом обществе подвергалось сомнению, а сама религиозная тематика вытеснялась из публичной политики. Общественные настроения, отраженные, в частности, в книге Ф. Фукуямы 1992 г. «Конец истории и последний человек», базировались на стремлении построить либеральную демократию, где религию фактически заменяет религиозный плюрализм, лишаящий ее политического значения. Постепенный поворот к традиционализму в противовес либеральной демократии обозначился вместе с выходом статьи и книги С. Хантингтона « Столкновение цивилизаций » (1993, 1996), где религия была «возвращена» автором в историю в качестве цивилизационной силы. Для западного общества зримым воплощением идей Хантингтона стала трагедия 11 сентября 2001 г. в США. Однако и тогда значимого перелома в восприятии религии как одного из ключевых факторов развития общества, его институтов и норм не произошло.

В качестве резонанса к растущей роли религиозного фактора в международной политике и в обсуждении национальной идентичности европейцев религия стала, наоборот, восприниматься как враждебный для демократии элемент, а «светскость» как гарантия общественной гармонии. Первой масштабной попыткой вытеснить религию с публичной арены стала эпоха Просвещения, деятели которой выступали против тотального господства церкви и ее роли как соратника авторитарной государственной власти (и почти все обвинения в адрес церкви соответствовали истине). В отличие от эпохи Просвещения, современный агрессивный секуляризм преувеличивает конфликтность религии и необходимость сохранения идеологической стерильности гражданских институтов. По существу религия ставится вне демократических правил, когда, к примеру, защищаются права на самовыражение молодежных субкультур и разного рода меньшинств, но запрещается ношение религиозных символов и одежды. Но это привело не к противоборству религии и демократии, а к конфликту традиционалистской и либеральной идеологий, и христианство в этой ситуации играет демократизирующую роль.

Почему, как и зачем христианские церкви стали демократизировать уже не авторитарные сообщества, но и саму демократию западноевропейского типа? Современная ситуация (2010-х гг.) радикально отличается от 1980-х гг., когда церкви вместе с обществом преодолевали последствия холодной войны и разных тоталитарных режимов. Помимо этого, исторические церкви были шокированы резким падением числа прихожан, а новые евангельские протестантские церкви заняты глобальной миссией в разных странах мира. Религиозные институты в значительной мере потеряли сферы приложения своей идеологии, которые всегда привлекали людей и считались обязательными, – это освящение государственных институтов и посещение богослужений. В ходе секуляризации оказалось, что ни то, ни другое теперь не гарантирует церквям их прежней роли в обществе и, более того, не гарантирует будущих религиозных возрождений.

Залогом сохранения ведущей роли церквей в обществе и защиты их интересов и базовых ценностей стало социальное, богословское и политическое участие религиозных институтов в гражданском активизме – он стал объектом освящения и сакрализации со стороны духовенства. Церковные структуры, еще пару десятилетий назад пришедшие с пустыми храмами к «концу истории», стали ядром демократии.

Одним из первых ученых, которые стали разрушать «секулярную завесу» над религией, стал американский социолог и политолог Альфред Степан. Он подчеркивал, что для процветания демократии и религии совсем не нужен секуляризм или светскость во французском ее варианте, но необходима институциональная дифференциация. Ее Степан называет «двойной толерантностью» («twin-toleration»), при которой религиозные власти не контролируют демократических чиновников, действующих на основании Конституции, а демократическая власть

не контролирует религию, пока религиозные акторы уважают права других граждан. Есть много моделей взаимных отношений, которые подпадают под «двойную толерантность», то есть могут быть «множественные секуляризмы», дружественные демократии и религии одновременно<sup>132</sup>.

А. Степан отмечает, что доктринально нужно избегать предположения о том, что какая-либо из религиозных систем демократична или недемократична. Методологически надо избегать ошибочности «уникальных исходных условий». Нормативно надо избегать «либерального запрета» на то, чтобы «религиозные истины должны быть исключены из политической повестки дня»<sup>133</sup>. Исследователь доказывает, что ислам, конфуцианство, восточное православие по своей природе не более авторитарны, чем западное христианство. А. Степан критиковал тезис Хантингтона о том, что разделение религиозной и политической сфер существует только в западном христианстве<sup>134</sup>. С середины 2000-х гг. исследования демократизирующей роли религии стали одним из трендов в социально-политических исследованиях. Особое внимание уделяется тому, как евангельский протестантизм «создает демократию» в Азии, Африке и Латинской Америке, что исламский дискурс говорит о демократии, помогают ли или препятствуют церкви воспитанию демократической культуры в Восточной Европе<sup>135</sup>.

Ключом к пониманию роли христианства в процессах демократизации стало социальное служение церквей. Оно приобрело особое значение в новых условиях и оказалось максимально приближено к классическому представлению о гражданском обществе и его деятельности. Волонтерство является составной частью жизни религиозных общин, как в Европе, так и в других частях света. В особенности тема волонтерской деятельности в общинах и в рамках некоммерческих организаций (НКО) исследована на примере американских конгрегаций, где социальное служение является знаком принадлежности к общине и жизни по ее нормам. Одна из закономерностей – недавно обращенные более активны в волонтерстве. Волонтеры, судя по опросам, в большинстве своем наиболее вовлечены в какую-либо религиозную активность (такого рода исследования проводились в целом ряде стран, к примеру, в Нидерландах). Исследователи выстраивают цепочку от религиозных убеждений и посещения общины к сети общения «лицом к лицу» («от сердца к сердцу»), которая способствует вовлечению в жизнь общины широкого круга людей. Такого рода вовлечение сопровождается: желанием быть частью данной группы, принятием общих правил служения, а значит, и волонтерского служения в рамках общины и сообщества. Две причины объясняют, почему члены общины более общественно активны. Это «религиозные убеждения» («вера») и община как «социальные сети». Церкви довольно активно используют НКО и образ их действий, тогда как НКО не могут также использовать религиозную общину. В рамках этих правил церкви с государственной поддержкой больше нуждаются в волонтерстве в силу падения численности верующих, но этому мешает бюрократический характер структуры таких церквей. Тогда как церкви

---

<sup>132</sup> *Stepan A., Linz Juan J.* Democratization Theory and the “Arab Spring” // *Journal of Democracy*. Vol. 24 (2), April 2013. P. 15–30; *Stepan A.* Religion, Democracy, and the “Twin Tolerations” // *Journal of Democracy*. October 2000. Vol. 11. P. 37–57.

<sup>133</sup> *World Religions and Democracy (A Journal of Democracy Book)* / ed. by L. Diamond, M. F. Plattner, P. J. Costopoulos. Johns Hopkins University Press, 2005. 288 p.

<sup>134</sup> *Stepan A.* Rawls and Huntington on religion and democracy. “The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the “Twin Tolerations””, *Arguing Comparative Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 213–254; *Stepan A.* An “Arab” More Than “Muslim” Democracy Gap // *Journal of Democracy*. 2003. Vol. 14. № 3. P. 30–44; *Rethinking Religion and World Affairs* / ed. by T. S. Shah, A. Stepan, M.D. Toft. Oxford University Press, 2012. 336 p.; *Blankholm J.* “Twin tolerations” today: An interview with Alfred Stepan // *Social Science Research Council*. June 15, 2012. URL: <https://tif.ssrc.org/2012/06/15/twin-tolerations-today-an-interview-with-alfred-stepan/> (дата обращения: 25.02.2018); *Kuru A.* Alfred Stepan – Democracy and Islam. October 2017. URL: <https://www.opendemocracy.net/ahmet-t-kuru/alfred-stepan-democracy-and-islam> (дата обращения: 25.02.2018).

<sup>135</sup> *Religion, Democracy and Democratization (Democratization Special Issues)* / ed. by J. Anderson. Routledge, 2005. 230 p.

меньшинства больше зависят от членства в общинах, а значит, и продуцируют больше волонтеров<sup>136</sup>.

Христианские церкви в рамках широкого определения «религиозного института», который был дан нами, встраиваются в систему социальных отношений, в которой ранее церкви не присутствовали. Это не означает, что предыдущие столетия церкви и верующие не занимались социальным служением и благотворительностью. Возможно, церкви занимались таким служением даже больше, так как церковные инициативы поддерживало государство, а приходские или епархиальные акции были обязательны и респектабельны. На современном этапе изменился характер, мотивация и в определенной степени целеполагание. Во-первых, социальное служение стало добровольным, во-вторых, «помощь ближнему» стала сочетаться не с долгом и процветанием государства, а с общественной солидарностью, конечной целью стало не милосердие, а создание социальной сети.

Более глубоко проанализировать перемены в религиозных институтах позволит когнитивная составляющая гражданского общества. Это способ увидеть то, что творится за «совокупностью негосударственных некоммерческих организаций». Согласно определению И. Мерсияновой, гражданское общество – это сфера человеческой деятельности за пределами семьи, государства и рынка, которая создается индивидуальными и коллективными действиями, нормами, ценностями и социальными связями: «Потенциал гражданского участия в сопроизводстве социальных услуг является основой социальных инноваций. Будучи вовлеченными в текущие интересы населения, организации гражданского общества выступают естественной средой производства таких инноваций». Одними их характерных признаков такого коллективного субъекта являются взаимосвязанность членов; совместная активность; групповая саморефлексивность. Сокращение социальной дистанции в гражданских институтах сплачивает и общество в целом: «Наиболее тесные связи выстраивают молодежь и представители высших слоев общества, обладающие ресурсами и социальным статусом, например руководители, специалисты. Характерно, что в пользу превалирования согласия и сплоченности среди близких людей чаще высказывались верующие, вовлеченные в жизнь церковной общины, и активные пользователи Интернета»<sup>137</sup>.

Между тем остается открытым вопрос о том, создают ли новые социальные связи и новые мотивации новое качество самих институтов. Поскольку религиозные и светские институты гражданского общества становятся ядром демократической системы и определяют ее развитие, то они обладают намного большим набором свойств и большей гибкостью, чем раньше. Для того чтобы понять, каковы эти свойства, обратимся к социологии «общественных движений нового типа». Они редко «ставят перед собой экономические или политические цели. В фокусе их внимания чаще находятся вопросы поиска автономии, идентичности и солидарности... новые общественные движения значительно реже используют традиционные политические каналы и механизмы принятия решений – для них в большей степени свойственна тактика гражданского неповиновения и мобилизации общественного мнения». Помимо этого, они «размывают границу между понятием индивидуального и коллективного. Сфера публичного зачастую находится под воздействием индивидуальных нужд и потребностей: рождение и смерть, болезнь и старение становятся причиной мобилизации. В то же время те сферы, которые раньше рассматривались как исключительно индивидуальные (сексуальная ориентация, личные взаимоотношения) являются предметом публичных обсуждений и коллективных действий. новые общественные движения избегают жестких организационных форм»<sup>138</sup>. Если

---

<sup>136</sup> *Snaar R. A. Volunteering in Religious Congregations and Faith-Based Associations // The Palgrave Handbook of Volunteering, Civic Participation, and Nonprofit Associations / ed. by D. Smith, R. A. Stebbins, J. Grotz. Palgrave Macmillan UK. 2016. P. 472–494.*

<sup>137</sup> *Krasnopol'skaya I., Mersiyanova I. Civil Society as an Environment for Production and Diffusion of Social Innovation // Foresight-Russia. 2014. Vol. 8. No. 4. P. 40–53.*

<sup>138</sup> *Скокова Ю. А. Социология общественных движений: возможности и ограничения основных теоретических концеп-*

суммировать сказанное применительно к религиозным институтам, то под их «неполитической» идеологией скрывается стремление обеспечить осмысление окружающей реальности на индивидуальном уровне (как и отмечал Р. Инглхарт) и солидарность на основе идентичности и неформальной сетевой организации. Религиозные институты становятся частью как глобальных транснациональных диаспор, так и политических сетей<sup>139</sup>.

Что происходит с религиозными ценностями и с религиозной составляющей церковных структур, когда они оказываются вовлечены в большую светскую работу на благо «безрелигиозного» общества? В политическом плане этот вопрос имеет значение, так как, став частью демократического мира, церкви могут потерять свою собственную идентичность, и при этом общество не станет ни на йоту религиозным по сути. В таком случае встанет вопрос о бессмысленности такого церковного ядра демократии, нивелирующего саму церковность.

На этот вопрос существует простой ответ: христианство способно переосмыслить (подвергнуть освящению) любые светские идеологии и мировоззренческие системы, приспособиться к ним, так же как в эпоху раннего христианства церковь вобрала в себя языческую философию и адаптировалась к римским институтам (безусловно, и это может быть воспринято как «выхолащивание» «истинного христианства» первых двух веков). Антитезис к этому ответу заключается в том, что религия секуляризируется изнутри, церковные структуры ведут «светский образ жизни», духовные запросы существуют в самом размытом виде. Однако вывод на самом деле во многом зависит от точки зрения стороннего наблюдателя, от его восприятия религиозно-мистической природы церкви. Для одного человека ссылки на евангельские заповеди и необходимость «помощи ближнему» будет достаточно для того, чтобы ощутить христианскую природу солидарности (или «субсидиарности» – церковно-правового термина, который стал использоваться для обозначения системы взаимоотношений в рамках Евросоюза). Другой наблюдатель этой ссылки не заметит, как в силу секулярного восприятия, так и из-за понимания религии в узком смысле частого посещения богослужений и хорошего знания богословских истин.

Однако на практике ответ на этот вопрос более сложен. Существуют примеры либеральных по своему богословию европейских церквей, мировоззрение которых в действительности было опустошено адаптацией к секулярным нормам (многие иерархи не только скорректировали библейские ценности в том, что касается отношения к меньшинствам, но и, к примеру, стали сомневаться в божественности Иисуса Христа и присваивать Богу «средний пол»). Но эти церкви стали проигрывать в смысле успешности миссионерской деятельности более консервативным движениям и церквям – религиозным фундаменталистам.

В странах, где церковные круги скептически относятся к демократии, общество и церковь сохраняют «традиционные ценности». Пример российского (и отчасти восточноевропейского в целом) православия показывает, что отказ адаптироваться к демократии также не гарантирует сохранения «истинной религиозности». В данном случае вопрос о том, действительно ли это так, остается открытым.

К примеру, по словам А. В. Ситникова, сфера либерально-демократических понятий остается не только чужой для православных, но они и не пытаются ее «переосмыслить, “пресуществить” исходя из базовых положений православия». «Воцерковленные» люди, как пра-

---

ций // Социологические исследования. 2014. № 3. С. 132–140; *Pichardo N. A.* New Social Movements: A Critical Review // *Annual Review of Sociology*. 1997. Vol. 23; *Melucci A.* The new social movements: A theoretical approach // *Social Science Information*. 1980. Vol. 19. No. 2; *Buechler S. M.* New Social Movement Theories // *The Sociological Quarterly*. 1995. Vol. 36. No. 3; *Johnston H. et al.* Identities, Grievances, and New Social Movements in New social movements: from ideology to identity / edited by E. Lara, H. Johnston, J. R. Gusfield. Temple University Press, 1994.

<sup>139</sup> *Островская Е. А.* О глобальных транснациональных этнорелигиозных диаспорах // Социологические исследования. 2016. № 10 (390). С. 102–110; *Осипов В. А.* Концепция политических сетей: переход к исследованию качественных характеристик и его значение для российской политической теории и практики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2015. № 2. С. 90–103.

вило, антидемократично настроены и маргинальны. В связи с этим возникает, например, такой парадокс: «преподавание религиозных культур не будет оказывать существенного влияния на отношение школьников к политической системе общества и формирование гражданских демократических ценностей. В то же время возможным следствием этого будет рост доли граждан, выступающих за ограничение свободы слова в целях защиты общественной морали, нравственного здоровья общества»<sup>140</sup>.

Проблему исследователь видит в том, что религиозный фактор утратил свое значение в легитимации либеральной по сути власти, но «структурные характеристики, формы мышления продолжают действовать и развиваться». Фактически политическая сила церкви ставится в зависимость от либеральной идеологии: «Тот, кто имеет монополию на толкование демократии и выставляет оценки за демократичность, тот и обладает властью. <...> Если бы внутри православной традиции имелось свое видение демократии и прав человека, то это увеличивало бы и значение традиции, и ее влияние на общество»<sup>141</sup>.

Успешными и демократичными становятся те верующие и церковные проекты, которые выходят за рамки «воцерковленной антидемократичности». Но и общественные и государственные акции, привлекающие церковь, по мнению профессора М. Ю. Смирнова, свидетельствуют об инструментальном, «магическом» отношении к православию. Социолог делает радикальный и довольно пессимистический вывод о социальном будущем Православной церкви как религиозного института: «мистико-сотериологическое содержание христианства православного исповедания так и осталось маргинальным, будучи востребовано крайне незначительной частью и прежних верующих и неопитов. В России религиозные организации не могут предложить никакой социально значимой объединяющей идеи, чтобы при этом не перестать быть именно религиозными организациями»<sup>142</sup>. Концентрация на идеологической составляющей социальной деятельности, которая осуществляется в рамках «социального партнерства» с государством, действительно может вести к описанным последствиям. Это не позволяет даже отнести эту деятельность к сфере «независимого» от власти гражданского общества.

Один из логичных выводов из создавшейся ситуации: «Религии зримо получают новую востребованность, но не в их мистико-сотериологическом значении, а как символические представители этнической, социальной или политической идентичности. <...> Религиозность как бы выскальзывает из жестких институциональных объятий религии, да и часто не стремится в них оказаться вообще. Платой за такое выскальзывание становится делегирование верующими институциональных обязанностей религиозным профессионалам и “активному меньшинству” (что с подачи Грейс Дэви именуется “vicarious religion”))»<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Ситников А. В. Религия в демократическом обществе: как влияет воцерковленность на политическую культуру? // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2011. Вып. 1 (20). С. 19–28.

<sup>141</sup> Ситников А. В. Религиозный фактор формирования институтов власти в России // Научно-аналитический журнал Обозреватель-Observer. 2014. № 12 (299). С. 52–60.

<sup>142</sup> Смирнов М.Ю., Скворцов В.Н., Шевченко И. В. Культура человеческих отношений и религиозная ситуация в России // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2017. № 3. С. 321–330.

<sup>143</sup> Davie G. The Sociology of Religion: A Critical Agenda. Los Angeles; London etc, 2013. P. 128.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.