

Д. Мартин

Религиозные ответы на проявления секуляризма

В статье категория *секуляризм* рассматривается в качестве одной из важных идеологических составляющих развития теории секуляризации, а также в качестве основы общественных изменений, ведущих к трансформации роли религии в обществе. Данная статья вошла в качестве одной из глав в сборник “The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization” (Ashgate, 2011), посвященный осмыслению будущего христианства в мире. Автор ставит ряд проблем и вопросов, предлагающих задуматься о реальном соотношении религии и секуляризма в современном мире, и показывает направления, в которых это взаимодействие может носить не конфронтрующий, а конструктивный характер. В статье также делается попытка четче выявить основания секулярного мировоззрения, а также описать разные подходы к пониманию проявлений секуляризма в современном обществе. Автор обращает внимание на различие между секуляризацией, понимаемой как сокращающееся влияние официальных церковных норм на светский закон, и способностью церковных институтов вносить свой вклад в актуальную дискуссию, касающуюся вопросов общественной жизни. При таком различии оказывается, что специфическое влияние церкви на общество возрастает по сравнению с ее сокращающимся влиянием на частную жизнь. Упадок религии сложным образом связан с упадком некоторых прежних типов военного секуляризма, а также, хотя и в меньшей степени, с дальнейшим снижением интереса людей к долгосрочному участию в каких-либо организациях, включая политические и низовые религиозные.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: секуляризм, секуляризация, религиозные ответы, проект Просвещения, французское и американское просвещение, фундаментализм, религия, культура.

Я бы хотел критически осмыслить саму идею «религиозных ответов» на «проявления секуляризма»¹. Само по себе понятие «религиозные ответы» не содержит в себе никаких скрытых смыслов и просто служит удобной отправной точкой для начала размышлений. Однако критическое понимание этого выражения, не очевидное при его поверхностном рассмотрении, позволяет уточнить мой собственный подход к вопросам, которые я поставил в книге «Религиозное и секулярное» более 40 лет назад [Martin 1969]. В заключении этой работы я противопоставляю религиозное и секулярное в контексте противостояния веры и «мира сего», потому что это противостояние свойственно именно языку христианства. Специфика христианского языка является ключевой для понимания секулярного в более широком историческом контексте. *Секулярное* — категория, изначально возникшая в рамках христианского мировосприятия². Сейчас этот термин означает гораздо больше, чем просто противоположность понятию религия. Необходимо знать как положительные, так и отрицательные оценки христианством *мира* (*saeculum*), для того чтобы понять смысл таких христианских «вызовов» миру, как монашество и евангельское христианство.

Далее я постараюсь прояснить трудности, которые возникают при использовании таких понятий, как *религиозные ответы*, и предложу гипотезу, по каким причинам они могут оказаться далеко не безвредными [Marty, Appleby]. Я хочу разобраться, почему кажется естественным сослаться на «религиозные ответы» на проявления секуляризма, а не на *секулярные ответы* на проявления религии. В процессе критического анализа будут рассмотрены некоторые проявления секуляризма и их обширная генеалогия.

Указанные трудности связаны не только с тем, что за формулировкой «религиозные ответы» скрывается широкий диапазон смыслов, но и с некоторыми особенностями словоупотребления

1. Автор статьи — профессор и священник Дэвид Мартин (1929–2019), действительный член Британской Академии, социолог, богослов. Теория секуляризации была одним из четырех направлений в социологии религии, которыми с успехом занимался профессор Мартин. Остальные три: христианство и насилие, пятидесятничество и причины его стремительного роста во второй половине XX в. в мировом масштабе, соотношение социологии и теологии. Проф. Мартин был первым социологом, который выступил с критикой

однолинейных и эволюционных подходов в теории секуляризации, а также указал на идеологические последствия такого понимания. Его классическая работа «Общая теория секуляризации» вышла в 1978 г., однако и после этой книги было множество публикаций, одну из которых мы представляем в этом номере журнала. — Прим. науч. ред.

2. Секулярное — от слова *saeculum*, приобретаем в христианстве коннотацию «мир сей» (Ин 16:11). — Прим. науч. ред.

термина «секуляризм». Раньше слово «секуляризм» использовалось в социологических исследованиях в ограниченном и устоявшемся значении антирелигиозной идеологии, предполагающей программу, направленную как минимум на ограничение религии частной жизнью человека, а как максимум — на полное ее уничтожение. Возможно, я переоцениваю устойчивость такого словоупотребления даже среди социологов, но современное использование термина «секуляризм» не передает важных оттенков его смысла. В узком смысле секуляризм не тождественен секуляризации. Социологи и другие специалисты используют слово «секуляризация» для обозначения ряда социальных процессов, которые могут как включать, так и не включать программную идеологию секуляризма. Секуляризация, как правило, описывается при помощи других понятий, обозначающих этот процесс, таких как приватизация и рационализация. К сожалению, социологи не смогли уберечь научное использование термина «секуляризм» от журналистского контекста. В настоящее время секуляризмом обычно обозначают синтез социальных движений и идеологий, которые сознательно стремятся ограничить влияние религии, а *также* секулярные изменения и процессы с подобным же конечным результатом. Такое широкое употребление термина препятствует его критическому анализу.

Секуляризм, понимаемый как антирелигиозная идеология и/или движение, появляется в особых социальных условиях, главным образом во всемирно-историческом масштабе, как *ответ* на конкретный тип религиозной системы, сформировавшейся в предреволюционной католической Франции и предреволюционной православной России. Затем в видоизмененной форме он переходит в нехристианский контекст, например, в идеологию кемализма, оказавшую влияние на турецкую революцию 1922 г., и идеологию маоизма, давшую импульс китайской революции в конце 1940-х гг. Безусловно, секуляризация проявляла себя в различных формах и в более раннюю эпоху. Например, можно говорить о европейской секуляризации в начале Нового времени, когда церковь была подчинена государству монархами и императорами от Генриха VIII до Людовика XIV, Иосифа II и Петра Великого. Карл Маркс мог бы согласиться с таким использованием термина «секуляризм» при описании государственной религии в Германии³.

3. См.: Маркс К. К еврейскому вопросу. М.: Русская правда, 2013. 32 с. — *Прим. науч. ред.*

Конкретные исторические примеры подчинения религии государству иллюстрируют сложность исследуемой проблемы, включающей частичную передачу сакрального ореола от церкви к институту монархии, а затем — к государству в целом. Из этого следует, что история сакрального отличается от истории христианства и даже противоположна ей, поскольку христианство изначально и позднее в разные периоды своей истории было движением, снимающим ореол сакральности со стран и городов, царей и императоров [Martin 1997].

Современный секуляризм, который, вероятно, простимулировал и укрепил нынешнее журналистское использование термина, происходит из разных источников. Один из них — неоднозначное возобновление викторианского диспута о религии и науке. Сознательно или бессознательно спорящие стороны часто ограничиваются основными положениями философского позитивизма, берущего начало через А. Ж. Айера в Венском кружке, хотя еще раньше, в XIX в., другое позитивистское движение предлагало «модель секуляризма», восходящую к Конту⁴, и эта модель оказалась особенно влиятельной во Франции и Бразилии.

Еще одним источником служит позиция ведущих политических деятелей Европейского союза. Наиболее наглядно она представлена среди франко-бельгийских политиков, однако подобное отношение широко распространено среди интеллектуальной и медиа-элиты пост-протестантских стран Северной Европы. Эти элиты, как правило, настаивают на определенном идеологическом конформизме, в частности, они полагают, что религия является частным делом и не должна распространяться на общественную жизнь. Но это утверждение, скорее, является указанием на то, как себя вести, а не объяснением, с чем это связано и почему это нужно делать. Такая позиция элит становится особенно несамоочевидной, когда мы вспоминаем о серьезном вкладе религиозных институтов, особенно католической церкви, в формирование тех стран, которые впоследствии вошли в Европейский союз, а также о долгосрочном доминировании в нем христианско-демократических партий. Конечно, можно вспомнить, что эти партии подверглись внутренней секуляризации, уступая первенство

4. Огюст Конт (Исидор Мари Огюст Франсуа Ксавье Конт 1798–1857) — французский философ, родоначальник позитивизма, основоположник социологии как самостоятельной науки. — Прим. науч. ред.

все возрастающему светскому потреблению, но этот сдвиг не следует относить к истории секуляризма как идеологии. Безусловно, внутренняя секуляризация была частым явлением в истории (например, установление христианства Константином в IV в., папство XVI в., появление американской гражданской религии), и поскольку критерии определения внутренней секуляризации уходят корнями в изначальные христианские категории *мира* и *мирского*, я уделю им внимание в заключении этой статьи.

Важно уметь видеть различия между все сильнее сокращающимся влиянием официальных церковных норм на светский закон (особенно в области сексуальной нравственности, контрацепции и брака) и способностью церковных институтов вносить свой вклад в общественную дискуссию, касающуюся, например, проблем малого бизнеса, войны, коммунального хозяйства, национальных вопросов, а также социальных меньшинств и мигрантов. При таком различии окажется, что специфическое влияние церкви на общество возрастает по сравнению с ее сокращающимся влиянием на частную жизнь. Признание разводов в Италии в середине 1970-х гг. или недавние изменения в Германии и США в отношении исследования стволовых клеток могут рассматриваться как случаи секуляризации в отдельных областях государственного регулирования, хотя многие христиане несомненно чувствуют, что некоторые виды церковного регулирования законодательства не должны влиять на государственную политику. Уровень рождаемости среди европейских католиков явно показывает, что мнение христиан вовсе не тождественно мнению некоторых церковных институтов. Не нужно быть секуляристом, чтобы стать противником обязательного введения церковных правил, что не тождественно продвижению в обществе христианских ценностей. В США разделение церкви и государства таково, что большинство американцев выступают против какой бы то ни было тесной взаимосвязи между церковной дисциплиной и государственным законодательством.

Особая роль *секуляризма* в изменении общества, в первую очередь в сфере законодательства, объясняется его связью с радикальным антиклерикализмом XIX в. и секуляризмом радикальных либералов и республиканцев, явившимся в некоторой степени реакцией на требования, отраженные в «Списке заблуждений» (1864), и на заявление о непогрешимости папы. Так или иначе, эти *ответы* отсылают нас к Французской революции и к традиции французского просвещения. Ситуация радикально

изменилась в XX в., и отказ папе в праве на ошибку⁵ привел к отказу в каких-либо правах на существование *религии*. Уничтожение религии принудительно осуществлялось воинствующими секуляристами-коммунистами по всему миру от Эфиопии до Северной Кореи, и такие настроения живы до сих пор.

Зарождение и развитие секуляристских идей и движений восходит к эпохе Просвещения и имеет довольно длительную историю. Эта история признается как с позиции позитивистской (или сциентистской) полемики, так и с идеологических позиций, на которых базируется влиятельная интеллектуальная и медиа-элита. Причем и сторонники, и противники одинаково осознают роль того, что упрощенно называют «проект Просвещения», как если бы он был для них общим источником. Возможно, частое употребление словосочетания «проект Просвещения» отчасти обязано влиятельным работам Ю. Хабермаса [*Habermas*] и А. Макинтайра [*MacIntyre*]⁶, но я недостаточно осведомлен, чтобы прояснить, какую роль могли сыграть эти крупные мыслители в распространении идеи основанного на разуме и независимости человека «проекта Просвещения». Безусловно, в истории существовало множество просветительских проектов, представляющих весь спектр отношений с религией от явно враждебных к ней во Франции до включающих в себя в той или иной степени религию в Америке, Англии, Шотландии, Голландии, Швейцарии и Германии [*Sorkin*]. Это важно понимать, поскольку в настоящее время в мире повсеместно наблюдается влияние наследия американского просвещения⁷. Влияние французского просвещения сокращается, но при этом широко сохраняется в учебных заведениях разных стран [*Himmelfarb*].

Элиты заблуждаются не только в оценке значения религиозных институтов для общественной жизни, считая, что выдвинутые ими предписания и ограничения отвечают фактическому положению вещей; они также ошибаются относительно реального состояния религиозной веры и религиозной практики. В Западной Европе имеются достаточно обширные территории, на которых наблюдается уменьшение числа религиозных объеди-

5. Имеется в виду догмат о непогрешимости папы Римского, когда он говорит *ex cathedra*. — Прим. науч. ред.

6. См. также русский перевод: Ю. Хабермас «Между натурализмом и религией. Философские статьи» [*Хабермас*], А. Макинтайр «После добродетели: Исследования теории морали» [*Макинтайр*]. — Прим. науч. ред.

7. Американское просвещение — это общественное течение, тесно связанное с национально-освободительным движением и Американской революцией. Одна из особенностей американского просвещения — тесная связь новых форм мышления, которые вписывались в просветительское русло, с религией. — Прим. науч. ред.

нений и сокращение их религиозно-политического влияния. Эти тенденции некоторое время обнаруживались при голосовании, что проявлялось в снижении популярности христианско-демократических партий. Они же отчасти связаны с политическими рокировками, последовавшими за масштабным падением секуляристского западного коммунизма. Упадок религии сложным образом связан с упадком некоторых прежних типов военного секуляризма, а также, хотя и в меньшей степени, с дальнейшим снижением интереса людей к долгосрочному участию в каких-либо организациях, включая политические и религиозные низовые [Davie 2007].

Поэтому удивительно, что мнение интеллектуалов изменилось в сторону важности феномена религии в обществе. Теперь возрождение религии вызывает беспокойство в том случае, если она угрожает планам, ограничивающим ее частной жизнью, и приобретает чрезвычайную значимость, если рассматривается с точки зрения полезности для общества. Поскольку религия постоянно осуществляет вклад в жизнь общества, в том числе в тех местах, где живут интеллектуалы, оказывающие влияние на формирование общественного мнения, то здесь требуется пояснение. В данном случае я бы сослался на роль Восточной Европы⁸, возрастающую по мере расширения Европейского союза, влияние мусульманских меньшинств в Западной Европе, а также на повсеместное влияние ислама.

Что касается Восточной Европы, то здесь значимость религии в обществе объясняется не столько религиозным возрождением, сколько прекращением преследований и подавления со стороны государства, особенно начиная с 1989 г. С религиозным возрождением связано только увеличение присутствия мусульманских меньшинств⁹, хотя оно, помимо прочего, имеет отношение к миграционной ситуации и отличающемуся от европейского уровню рождаемости. В Российской Федерации и на Украине возрождение религии и восстановление ее роли в обществе лежит за границами ситуации, касающейся Европейского союза, и только вскользь упоминается в европейских дискуссиях. На мой взгляд, на мнение интеллектуальной элиты в большей мере повлиял

8. Имеется в виду появление в Европейском союзе новой культурно-религиозной составляющей, связанной с православием. — Прим. науч. ред.

9. Имеются в виду мусульманские меньшинства в Европе. — Прим. науч. ред.

ислам, а также некоторые другие глобальные явления, о которых будет сказано ниже.

Интересный пример того, какие проблемы могут возникнуть в связи с идеей «религиозных ответов» на проявления секуляризма, представляет собой Греция. Для Греции характерна, с одной стороны, византийская традиция *симфонии* церкви и государства, с другой — сильное этнорелигиозное чувство, подпитываемое неприятием чуждого мусульманского империализма. Многие греки, верующие и неверующие, радуются долгосрочному пребыванию Греции в составе Европейского союза, но при этом отрицательно относятся к тому, что они называют навязыванием Брюсселем западных секулярных норм. Греческая церковь способствовала формированию консолидированной позиции против того, что было широко признано как чуждое влияние на греческую культуру. В этом смысле греков юго-восточной Европы можно было бы сравнить с республиканцами юга Америки, протестующими против внедрения из «центра» в местные обычаи постановлений Верховного суда. Греки «отвечали» на постановления, которые пытались разрушить идею, что членство в этническом сообществе и греческое гражданство могут быть признаны законным эквивалентом в соответствии с их религиозной традицией. Однако законодательные изменения, которые потребовал ввести Европейский союз, никак не были связаны с дальнейшей секуляризацией, и православие до сих пор остается неотъемлемой частью греческой культуры. Что касается греческого секуляризма, то он отчасти является *ответом* на политическую деятельность греческой церкви. Более того, так исторически сложилось, что Греция является носителем как секулярного эллинистического, так и религиозного византийского наследия, и греческий национализм зиждется на обеих традициях.

До сих пор я утверждал, что мы имеем дело не только с религиозными ответами на проявления секуляризма, но также с секулярными *ответами* на проявление религии, и они взаимодействуют друг с другом на спирали истории. Религия — это переменная с заложенными в ней возможностями взаимодействия, и это не обязательно зависимая (или эпифеноменальная) переменная. Каковы же другие глобальные явления, оказывающие влияние на полемику, о которых шла речь выше, и какого рода эта полемика¹⁰? Эти глобальные явления разнообразны и идут

10. Речь идет о полемике религиозного и секулярного. — Прим. науч. ред.

дальше возрождения ислама, включая своего рода этнорелигиозную базу, как, например, в Индии, которая ассоциируется с Бхаратия джаната парти (BJP) и пропагандой Хиндутвы. Появление таких движений связано с массовой мобилизацией населения на двух третях земного шара, ролью в этой мобилизации недавно образовавшегося среднего класса, последствиями противодействия колониальному режиму и окончанием эпохи, в которую многие ныне независимыми странами управляли секулярные элиты, обученные на Западе или находящиеся под его влиянием. Эти изменения можно собрать вместе и поместить под яркими заголовками, такими, например, как в книге Ж. Кепеля «Мечь Бога», вышедшей в 1993 г., и в работе Д. Миклетвейта и А. Вулдриджа «Бог возвращается», изданной в 2009 г. [Kepel; Micklethwait, Wooldridge]. Эти книги влияют на мнение элиты больше, чем тщательный анализ роли религии в обществе за несколько десятилетий, приведенный Х. Казанова в труде «Публичные религии в современном мире», вышедшем в 1994 г. [Casanova].

Я пока не описал ситуацию в США, хотя там, помимо активизации ислама, можно увидеть пример того, что часто называют *возвращением религии в публичное пространство*. Однако зафиксированный несколько десятилетий назад уровень мобилизации консервативных религиозных групп населения США уже, возможно, изменился, поскольку влияние религии могло снизиться так же, как в Европе. Это тот случай, когда можно обоснованно говорить о реакции на секуляризм, поскольку демократическая мобилизация консервативных религиозных групп была стимулирована решениями Верховного суда и вдохновлена культурной и нравственной революцией 1960-х и 1970-х гг., хотя религиозные мотивы в этой реакции тоже присутствовали. В то же время движения, получившие развитие в 1960-х гг., сами себя считали ответом на удушающий религиозный конформизм послевоенного периода. Здесь мы вновь сталкиваемся со сложными и длительными взаимоотношениями религиозного и секулярного, которые не исчерпываются простым делением на две альтернативы. Следует помнить, что, по мнению экспертов, религиозность послевоенного периода в своей глубине была секулярной, а движение по защите прав человека 1960-х гг. явило собой беспрецедентную мобилизацию религиозных убеждений.

Поэтому мобилизация на борьбу за свободу вероисповедания вряд ли может быть названа новым явлением, которое должно повлечь изменение мнения интеллектуальных кругов, в результа-

те чего они или поднимут тревогу по поводу очередной вспышки религиозного влияния или переосмыслят в положительном ключе роль религии в обществе [Bruse]. Как бы то ни было, американцы редко оспаривали право неинституциональных религиозных объединений вносить вклад в общественную дискуссию. Неинституциональные (добровольные) объединения — неоспоримая составляющая динамически развивающейся американской демократии, и на нее обычно ссылаются, чтобы показать контраст с некоторыми странами Европы. Например, Католическая церковь Америки на протяжении многих десятилетий принимала участие в обсуждении экономических и миротворческих вопросов, а также в дискуссии по некоторым государственным постановлениям. Аборты и эвтаназия — не единственная забота церкви.

Вероятно, мысль о возросшем значении религии в публичной сфере в США имеет меньшее отношение к консервативной мобилизации¹¹, начавшейся в 1970-е гг., и большее — к обнародованию религиозных взглядов Дж. Буша, подкрепленных желанием установить такой же вид соответствия морального статуса США и воинствующего ислама, какой, как считалось ранее, был установлен между США и бывшим Советским Союзом. Заявленный нравственный баланс был зеркальным отображением огромного морального неравенства, допущенного американским политическим правом в эпоху Рейгана в отношении США и «империи зла» — советской России, а также в эпоху Буша в отношении США и «оси зла»¹², включающей «фундаменталистский» Иран. Некоторые американцы рассматривали такие установки республиканцев как незаконную политизацию религии. Это недовольство выразилось в увеличении количества американцев, не относящих себя к какой-либо конфессии, при этом их отношение к вере могло оставаться прежним. Полагаю, что своего рода компенсацией в данной ситуации выступали американские культурные войны, особенно в эпоху Рейгана и Буша, на которую приходится период их наивысшей интенсивности, а также попытки воюющих сторон занять более высокую нравственную позицию. Как и в других войнах, в культурных войнах правда является пер-

11. Актуализация консервативной повестки. — Прим. науч. ред.

12. Термин «ось зла» (англ. *axis of evil*) был использован президентом США Дж. Бушем в ежегодном обращении к Конгрессу 29 января 2002 г. для описания режимов, спонсирующих, по мнению

США, терроризм или разрабатывающих оружие массового поражения и способных передать его террористам. В своей речи в качестве таких государств Буш упомянул Ирак, Иран и КНДР. — Прим. науч. ред.

вой жертвой, а политическая справедливость и победа — основным аргументом.

То же самое можно сказать о роли, которую играет категория «фундаментализм» в американских и, если взять шире, европейских культурных войнах. «Фундаментализм» как прикладная категория был сконструирован для подогрева «моральной паники», посредством которой были объединены движения, не относящие себя к либералам или к христианским либералам. Для их описания была использована известная категория «фундаментализм», чтобы изобразить американское консервативное христианство имеющим то же значение, что и исламский фундаментализм, и продемонстрировать, как религия сама по себе может являться основным источником современной реакции, конфликта и социального угнетения. Сторонники такой точки зрения полагают, что корень всех зол лежит в характерном для религии «дуалистическом» разделении добра и зла, но при этом заменяют его дуализмом хорошего секуляризма и плохой религии. Очевидно, что стремление разобраться в самой сути дискуссионного вопроса об отношениях религии и «секуляризма» сложным образом переплетено с нравственными притязаниями на обладание высшей праведностью (и/или цивилизованностью). Попытки установить то, что философ Д. Роуз [Rose] назвала *разрушенным центром*¹³, обречены остаться незамеченными.

Дело усложняется, когда разговор доходит до вопроса о религии в развивающемся мире, и эта сложность связана не только с определением религиозных культур как совсем не современных, но также с применением понятия «ориентализм» и именовани-ем таких дискуссий «колониаторскими». Понятие «ориентализм» обычно используют для сдерживания критики ислама, а «колониализм» — для противостояния критике культуры и политической коррумпированности бывших имперских территорий, в частности, в Африке. Что касается пятидесятилетия, феномена, который в принципе охватывает две трети мира, то правящие элиты и некоторые антропологи, защищающие чистоту культуры от экзогенных, особенно религиозных, влияний, разворачивают в антиколониальном дискурсе критику этого движения. Увеличивающееся религиозное многообразие приветствуется далеко не везде. Поэтому широкое распространение

¹³. Имеется в виду возможность восстановления разрыва между правом и этикой.

пятидесятничества рассматривается как имперское влияние Америки. Историческая неоднозначность такой точки зрения не принимается во внимание, поскольку данный подход напрямую связан с утверждением, что религия западных христиан сыграла чрезвычайно важную роль в имперской экспансии Запада. Более подробно эта тема освещена в книге под редакцией Н. Этерингтона «Миссии и империя» (2005), в которой обозначены точки соприкосновения и расхождения христианства и империи [Etherington].

В действительности пятидесятничество появилось в результате слияния белых ривайвелистов¹⁴ с представителями афроамериканской религии, что сделало его приемлемым для культурных традиций на двух третях земного шара. Пятидесятничество исповедуется этническими группами любого размера, охватывая весь мир и демонстрируя необычайно высокую способность к организации на местах. Стоит добавить, что социальную этиологию пятидесятничества иногда связывают с реакцией на нищету, и это подтверждается стабилизацией в его распространении в Чили в эпоху Фрея¹⁵, характеризующуюся повышением уровня жизни; а иногда — с поиском независимой социальной ниши перед лицом господствующих крупных религий. Секуляристская угроза, как правило, не воспринималась пятидесятниками как серьезный фактор [Martin 1990]. В Бразилии пятидесятники действительно испытали враждебную секуляристскую реакцию со стороны рабочей партии, но широкое распространение пятидесятничества в Бразилии не является ответной реакцией на эту враждебность. Пятидесятническим церквям и рабочей партии неизбежно приходится взаимодействовать друг с другом, что в основном выражается в оказании друг другу определенного содействия, например, в виде недавней довольно значительной поддержки евангелистами Лулы¹⁶ на выборах.

14. Ривайвелизм (англ. *revival* — возрождение, пробуждение) — движение в протестантизме, возникшее в XVIII в. в ответ на превращение христианства в официальное моральное учение. Главной особенностью ривайвелизма является акцент на переживании личной встречи с Богом и приближающемся Втором пришествии Иисуса Христа. Ривайвелисты первоначально не имели организации и представляли собой стихийные молитвенные группы и кружки по изучению Библии, в которых ведущая роль принадлежала харизматическим лидерам и странствующим проповедникам. Церков-

ные обряды и священническая иерархия при этом отходили на второй план или вовсе переставали иметь значение. — *Прим. науч. ред.*

15. Эдуардо Никанор Фрей Монтальва (1911–1982) — 28-й президент Чили, проводивший ряд важных внутренних реформ в стране, в том числе земельную реформу. Отравлен в правление А. Пиночета. — *Прим. науч. ред.*

16. Луис Инасиу Лула да Силва (по прозвищу Лула, род. в 1945 г.) — 35-й президент Бразилии. — *Прим. науч. ред.*

Баланс мнений постоянно меняется, и поэтому общественные умонастроения бывает сложно понять, особенно когда дело касается более чем одной референтной группы. К примеру, либералы по-разному относятся к исламу, ибо в то время как либерализм требует уважения к другим культурам, тот же либеральный империализм «разворачивает кампанию» (*sic*) против неугодных ему режимов. Либералы замечают, порой вполголоса, но при случае и весьма громко, что со стороны ислама наиболее очевидные нарушения допускаются в тех сферах, о которых он наиболее горячо печется. Одна из эффективных стратегий либеральных антиклерикалов состоит в том, чтобы критиковать христианство за отсутствие уважения к другим культурам, при этом в запасе приберегается аргумент, что ислам, как и всякая другая религия, поступает наоборот, потому что в отличие от христианства он не пропитан и не окультурен секулярной либеральной современностью. Другая антиклерикальная стратегия заключается в обрушивании резкой критики на ислам как на наиболее яркий образец ложных верований и негуманных практик, при этом аудитории напоминает, что христианство, как все религии, раньше обнаруживало такие же отрицательные качества. Поскольку такая ситуация сохраняется, либеральные христиане и мусульмане могут объединяться в совместной защите культуры и религиозного образа жизни (и/или культурных меньшинств Европы) против воинствующей и «культурно бестактной» секулярной критики. Так, этнический мусульманин Тарик Модуд (*Tariq Modood*), основываясь на трудах Оукшотта¹⁷, приводит пример, как официальная англиканская церковь может послужить эффективным инструментом для культурной защиты мусульман. Отдельные западные христиане и радикальные западные антиклерикалы могут согласиться также в том, что равное уважение к другим культурам и вообще к «другому» может нивелировать тиранию и политическую коррупцию и способствовать защите того, что обычно трудно защищать. Как правило, такое сотрудничество становится возможным, когда речь идет

17. Майкл Оукшотт (англ. Michael Oakeshott, 1901–1990) — английский философ, представитель британской интеллектуальной традиции, выпускник Оксфордского и Кембриджского университетов, преподаватель Лондонской школы экономики и политической науки. — Прим. науч. ред.

о культурах со своего рода антропологической «девственностью», которая обрекает женщин на юридическую и культурную неполноценность. Представительницы секулярного феминизма и миссионеры в таком случае приходят к согласию, по крайней мере, на время [Keane].

Время от времени слышна и независимая точка зрения: например, гипотеза О. Дейси, высказанная в книге «Секулярное сознание» (*The Secular Conscience*), что религия принадлежит общественной жизни отчасти потому, что в таком случае секулярному сознанию легче опровергнуть ее слабые доводы [Dacey]. Философ, католик Р. Тригг доказывает, что религия должна быть принята в пространство общественной полемики, потому что у нее есть качество рациональности, и, следовательно, она отвечает либеральным критериям принятия [Trigg]. И Дейси, и Тригг выступают против предложенных ограничений, но ни один из них не отмечает, что эта полемика будет академической в плохом смысле слова¹⁸, поскольку люди могут, будут и должны высказать свою точку зрения публично как человеческие существа и как граждане своей страны.

Аргументы в этой области оцениваются не только по существу вопроса, но и с учетом позиций говорящих, которые могут совпадать или не совпадать и, как предполагается, должны подтверждаться примерами. Это отравляет дискуссию. Более того, противоречивые мнения участников полемики, вращающейся вокруг вопроса о религии и секуляризме, складываются под влиянием социального положения и опыта ее участников, в том числе их исторического опыта жизни как сообщества. К примеру, израильтяне с историческим опытом проживания на территории центральной Европы и России, скорее всего, смотрят на религию через призму ограничений религиозного гетто, с одной стороны, и преследований, спровоцированных соседями, — с другой. Их также может беспокоить та роль, которую играют религиозные партии и ШАС¹⁹ в израильской политике [Lehmann]. Секулярный сионизм отчасти является продуктом центрально-европейского опыта и исторического контекста,

18. Далее автор объясняет, что вера авторов в то, что академический формат дискуссии обеспечит ей отсутствие страстей и субъективизма, не подтверждается на практике, так как участвующие стороны вносят в нее не рациональный, а жизненный опыт, который имеет разные жизненные и исторические основания. — *Прим. науч. ред.*

19. ШАС — израильская ультра-религиозная политическая партия. ШАС представляет интересы религиозных евреев, а также потомков выходцев из арабских стран, в основном в 1950–1970-е гг., сефардов и мизрахим. — *Прим. ред.*

возникшего под влиянием секулярного европейского национализма. В то же время у израильтян, исторически проживавших в Америке, могут быть совершенно другие взгляды на религию. Американские евреи зачастую отталкиваются от левого секуляристского отношения к религии, отражающего европейский опыт, и проявляют гораздо более сочувственную по отношению к религии позицию, основанную на их американском опыте, а также обусловленную впечатлением от враждебного отношения левых к Израилю.

Не требует доказательств тот факт, что интеллигенция рассматривает проблемы секуляризма и религии сквозь призму своего национального опыта. Так, французская интеллигенция исторически проживала на территориях, находившихся под влиянием радикального секуляризма, в то время как интеллигенция Германии может оставаться выразительницей *«культурного протестантизма»*; польская же интеллигенция, возможно, помнит о безжалостности антиклерикальных преследований больше, чем о культурном господстве, на которое претендовала католическая церковь. Все приведенные здесь различия в подходах опираются на многообразный исторический опыт разных религиозных образований и не могут быть объединены под общим заглавием «религиозных ответов» на проявления секуляризма. Они являются частью постепенно набирающих темп религиозно-секулярных взаимодействий.

Ранее я уже ссылался на предположение, что религия более реактивна, чем активна. Это представление отчасти основывается на идее о том, что религия является эпифеноменальной и социально реакционной, и далее подразумевается, что она тормозит развитие общества в сторону полностью секулярной современности, определяемой с помощью собственных норм, а не научных критериев. Как только религия по своему определению как предмет социальной онтологии исключается из того, что составляет современность, ситуация сразу усложняется для того, кто анализирует религию как активную действующую силу процесса модернизации. В лучшем случае ее будут рассматривать как переходное явление на пути к современному обществу, а не как его определяющую составляющую. Как только мы допускаем, что религия является переходным явлением, мы сразу же возвращаемся к односторонней и универсальной версии теории секуляризации, выношенной в особых европейских условиях. Это именно то, что требует исследования при помощи теоретических построений

среднего уровня²⁰, основанных на сравнительных данных. Мы не можем принять за точку отсчета универсальную секуляризацию, исключаящую религию по онтологическим основаниям из всякого должным образом сформированного современного общества [Stoekl]. Методизм оказался активным компонентом модернизации англо-американской культуры, и ему приписывают главную роль в сдерживании так называемого революционного секуляризма, характерного для некоторых районов Европы.

Конечно, на примере методизма в период, скажем, с 1740 по 1940 гг. видно, что религия изменяется в процессе модернизации, одновременно оказывая влияние на ее ход [Hempton; Abrahams, Kirby]. Религия реагирует на условия и обстоятельства ровно так же, как секуляризм. Примером реакции на обстоятельства могут послужить нынешние изменения в коммунистическом Китае, среди которых пересмотр политики страны относительно возрождающейся религии. Если полемика будет развиваться в более толерантном ключе, то к религии в Китае вскоре будут относиться не как к наркотику, а как к лекарству, поддерживающему здоровье правящего класса. Потенциальные изменения в Китае можно было бы рассмотреть под заголовком «секуляристские ответы на проявления религии», но я не хочу заниматься перефразированием ложных утверждений. Я только хочу выработать двустороннюю модель отношений вместо имеющейся односторонней, выдающей некоторую задолженность перед онтологией, отвергающей религию как эпифеноменальное и реактивное явление.

В конце концов, даже довольно агрессивный стиль современного позитивистского атеизма влияет на причины, которые вызвали события 11 сентября 2001 г., и в этом смысле он тоже «ре-акционен» [Eagleton]. Конечно, в данном случае религии приписывается только отрицательная способность разрушения, тогда как современное переопределение религии как лекарства наделяет ее положительными качествами. Это тоже важно учитывать, потому что существует явная асимметрия в том, что, с одной стороны, религия определяется как потерявшая силу, а с другой — поднимается общественный шум и крик из-за ее значительного отрицательного потенциала. Еще одно влиятельное мнение гласит, что «фундаменталистская» религия изначально является реактивной, и эта реактивность выражается, прежде всего, в отно-

20. Имеются в виду так называемые «теории среднего уровня» в социологии. — Прим. науч. ред.

шении к секуляризму. Иногда еще добавляется, что именно такой жесткий тип религии, а не другие ее более мягкие и малоэффективные формы, является доминирующим и действенным.

При социологическом подходе мы должны обладать некоторым скепсисом и осторожностью, чтобы определить, что может, а чего не может религия вообще в единстве разных влияний современного мира. Все формы солидарности в развитом обществе — религиозные или политические/идеологические (коммунизм, социализм, либеральный империализм, национализм и т. д.) — могут при определенных условиях и при различной комбинации составляющих (например, экономических, демографических и геополитических) привести к насилию и конфликтам. Следовательно, любое определение религии как ключевого активного отрицательного фактора современного насилия будет, скорее всего, поверхностным и ненаучным. Поэтому я утверждаю, что не только религиозное и секулярное взаимодействуют между собой, но и что любая цепь событий состоит из множества уровней и взаимопереплетений, порой сокрытых под ярлыками, появившимися в результате медийного употребления слов, как, например, в случае со словом «сектантство». Определение какого-либо явления как основного пагубного фактора в человеческих отношениях следует считать риторическим. Желание подчеркнуть тот факт, что религии часто приписывают серьезные негативные последствия, ни в коем случае не свидетельствует о моем стремлении отклониться от главной темы, потому что существует довольно распространенное мнение, отнюдь не принадлежащее только активным антиклерикалам, что «религиозные ответы на проявления секуляризма» — это последняя отчаянная попытка остановить освобождение человечества от главного заблуждения, препятствующего движению общества к мировому порядку с меньшим насилием. Адаптировав и перефразировав Шекспира, можно сказать так: забудь религию — и сразу же гармония возникнет²¹. Это предположение всерьез связано с массовыми убийствами, организуемыми государством²².

21. Ср.: «Забыв почтенье, мы ослабим струны — и сразу дисгармония возникнет» (У. Шекспир. Троиц и Крессида. Акт 1. Сцена 3). — *Прим. науч. ред.*

22. Имеются в виду гонения на религию и ее последователей, предпринятые в XX в. в Китае, СССР, Мексике. — *Прим. науч. ред.*

Заключение: возвращаясь к истокам религиозно-секулярной дихотомии

Еще одна проблема связана с источником дихотомии религиозного и секулярного и, следовательно, в целом с источником дискурса нашего рассуждения. Я уже упоминал, что понятие внутренней секуляризации паразитирует на христианских критериях различения религиозного и секулярного, но это лишь один из аспектов, которые я оспариваю. Как указал Т. Асад, происхождение секулярного уходит корнями в христианство [Asad]. Изначально и христианство, и буддизм противопоставляли себя «миру». Поэтому они представляют собой первоначальные формы религии «осевого времени»²³, охватывая примерно первую половину последнего трехтысячелетнего периода и демонстрируя миру и миру свой «потенциал». Ислам и конфуцианство, напротив, гораздо менее склонны противопоставлять себя мировому порядку, стремясь подчинить его закону в случае с исламом или установить гармонию в отношениях в случае с конфуцианством. Иудаизм как источник и христианства, и ислама двоятся и, с одной стороны, принимает мир как область действия нравственных принципов и закона благочестия, а с другой — отрицает мир, поскольку он противоречит совершенной Божьей воле, и ожидает Преображения. Христианство, как правило, придерживается последнего представления и частично разделяет универсалистские чаяния, присущие поздней профетической традиции иудаизма, хотя после христианизации Римской империи и придания христианству «мирового» статуса христианские надежды и чаяния все больше стали основываться на законе и приспособляться к мирским богатству и власти. Это, конечно, очень приблизительные характеристики, данные с единственным намерением нагляднее показать дихотомию секулярного и религиозного в двух мировых религиозных системах и подчеркнуть особенность христианства как вероисповедания, которое ставит себя *выше* секулярного, поскольку ожидает его преобразования в Царствие или

23. Осевое время — термин, введенный немецким философом К. Ясперсом для обозначения периода в истории человечества, во время которого на смену мифологическому мировоззрению пришло рациональное, философское, сформировавшее тот тип человека, который существует поныне. Ясперс датирует осевое время 700–200 годами до новой

эры. По его мнению, все учения осевого времени (которые в измененном виде существуют до сих пор) отличаются рационализмом и стремлением человека к переосмыслению существовавших до этого норм, обычаев и традиций. — *Прим. науч. ред.*

*¹ 1 Кор 15:28

правление Бога после того, как разделение на религиозное и секулярное исчезнет и «будет Бог все во всем» *¹.

Уровень эсхатологического напряжения в христианстве уменьшается или увеличивается в зависимости от обстоятельств, и заметную роль в этом играют кризисы. Важно понимать, что изначально христианству свойственно резкое противопоставление веры и мира, христианского пути и мирского пути, что нашло отражение в культурах, оказавшихся под влиянием христианской повестки до наших дней. Я использую слово «повестка», потому что составляющие этой «повестки» или акцентируются, или, напротив, наполовину забываются в зависимости от обстоятельств и общества, в котором они распространяются: римского, феодального, купеческого, капиталистического и пр. Первоначально для христианства мир с его насилием, жадностью и ложными объектами поклонения подлежал суду и в определенный момент должен был уступить место другому порядку. Это противопоставление религиозного и секулярного и связанное с ним, но не тождественное ему противопоставление веры и мира выражается и время от времени усиливается вплоть до наших дней различными способами: через противостояние сект, монашеские и братские движения, а также через радикальную Реформацию, пуританство, евангельское христианство и пятидесятничество. В этом противопоставлении особым образом присутствуют противоречия и темы, характерные для современной культуры, а именно: необходимость изменения жизни, акцент на сознательном выборе религии вместо принадлежности к ней по праву рождения, покаяние и просьба о прощении, приоритет духовности, искренности и доверия (веры) над внешними проявлениями религиозности, необходимость братства и равенства всех людей (наиболее выраженная в христианской литургии, совершаемой по образу общей трапезы), искупительная роль невинных страданий, первостепенность добровольного самопожертвования из сострадания и любви, нерушимость установленного порядка вещей и т. д. Как свидетельствует средневековый католический рыцарский кодекс чести, некоторые христианские мотивы, например, известное отрицание «чести»²⁴ в Новом завете, не пользовались особой популярностью и разве что отчасти влияли на общественные нравы.

24. Для культуры рыцарства был характерен культурный код «честь/бечестье», который входил в противоречие с акцентом на умалении (кеносисе)

Христа, и соответственно, с акцентом на смирении как важном качестве христианина. — *Прим. науч. ред.*

Таким образом, явственность дихотомии секулярного и религиозного, на которую мы опираемся в нашем рассуждении, есть неотъемлемая часть христианских цивилизаций, она придает особый характер масштабу и роли секуляризации в христианстве, хотя и не сводит секуляризацию к христианским культурам и не считает ее исключительно христианским явлением. Дихотомия религиозного и секулярного — одно из многих явлений, частично утративших свои изначальные черты, но продолжающих влиять на наше мировоззрение. Я занимаюсь не исследованием источников, которые обычно многочисленны, а скорее пытаюсь понять, что происходит с нашими историческими моделями, традиционными эпохами и периодами, когда мы обращаемся к истокам и к резкому противопоставлению веры и секулярного мира, характерному для процессов развития в «осевое время». Меня интересует, как возвращение к истокам позволяет пересмотреть основные критерии различения секулярного и религиозного и создать исторические модели, существенно отличающиеся от тех, в основе которых лежат привычные теории секуляризации, поскольку они опираются на исторический прогресс, посредством которого человечество движется от тьмы, угнетения и невежества к знанию, свободе и просвещению.

Просвещение является метафорой²⁵, которой пользуются вместе и секулярное, и религиозное [Davie 1982]. Из этого следует, что описанный выше переход иллюстрирует историческую модель, паразитирующую на христианском представлении о движении от невежества и тьмы к свободе и Христову свету. Это только одна модель из нескольких возможных, если обратиться к исходному смыслу понятия «мир». Альтернативные модели несут в себе идею внутренней секуляризации, в результате которой в религиозных институтах мирские мотивы берут верх и экстраполируются за границы сферы действия официального христианства. Другие модели взаимоотношений секулярного и религиозного содержат идею о том, что христианство периодически погружается в секулярный мир и становится секулярным изнутри как, например, в правление Константина; третьи — идею, что существует непрерывная секулярная практика, в том числе относительно осуществления власти и насилия в обществе, о ко-

25. В контексте, о котором говорит автор, просвещение именно метафора, а не строгое понятие. —
Прим. науч. ред.

тором в секулярном ключе заговорил только Макиавелли, или параллельное ему насилие в природе, о котором в секулярном ключе заговорил только Дарвин; четвертые опираются на идею, что сам природный порядок то подвергается секуляризации с целью эмпирического изучения, то наделяется магической силой, чтобы вызвать благоговение, при этом свойства магической силы каждый раз меняются. Я не ставлю своей целью в данной статье описать, как путем изменения фундаментальных дихотомий можно создать различные исторические модели для описания дихотомии секулярного и религиозного, я хочу только подчеркнуть их важность.

Перевод выполнен по изданию: Martin D. Religious Responses to Modes of Secularism // Idem. The Future of Christianity : Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization. Burlington : Ashgate, 2011, pp. 105–118.

*Перевод Олеси Коломытцевой;
научный редактор Анна Алиева.*

Литература

1. *Abrahams, Kibly* = *Methodist Studies* / Eds. W. Abrahams J. Kirby. Oxford : Oxford University Press, 2009. xvii, 761 p.
2. *Asad* = Asad T. *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity.* Stanford : Stanford University Press, 2003. 280 p.
3. *Bruce* = Bruce S. *Politics and Religion.* Cambridge : Polity, 2003. 304 p.
4. *Casanova* = Casanova J. *Public Religions in the Modern World.* Chicago : University of Chicago Press. 330 p.
5. *Dacey* = Dacey A. *The Secular Conscience : Why Belief Belongs in Public Life* New York : Prometheus Books, 2008. 269 p.
6. *Davie 1982* = Davie D. *Dissentient Voice.* Notre Dame, IND : Notre Dame University Press, 1982. 192 p.
7. *Davie 2007* = Davie G. *The Sociology of Religion.* London : Sage, 2007. 238 p.
8. *Eagleton* = Eagleton T. *Reason, Faith and Revolution.* London : Yale University Press, 2009. 185 p.
9. *Etherington* = *Missions and Empire* / Ed. N. Etherington. Oxford : Oxford University Press, 2005. 352 p.
10. *Hempton* = Hempton D. *The Religion of the People : Methodism and Popular Religion c. 1750 — c. 1900.* London; New York : Routledge, 1996. 239 p.

11. *Himmelfarb* = Himmelfarb G. The Roads to Modernity : The British, French and American Enlightenments. New York : Vintage, 2005. 304 p.
12. *Kean* = Keane W. Christian Moderns : Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley, CA : University of California Press, 2007. 336 p.
13. *Kepel* = Kepel G. The Revenge of God : Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. Cambridge : Polity, 1994. 215 p.
14. *Lehman* = Lehmann D., Siebzeher B. Remaking Israeli Judaism: the Challenge of Shas // British Journal of Sociology. 2007. V. 58(1). P. 148–150.
15. *Martin 1969* = Martin D. The Religious and the Secular. London : Routledge, 1969. 164 p.
16. *Martin 1990* = Martin D. Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford : Blackwell, 1990. 352 p.
17. *Martin 1997* = Martin D. Does Christianity Cause War? Oxford : Oxford University Press, 1997. 226 p.
18. *Martin 2002* = Martin D. Pentecostalism : The World Their Parish. Oxford : Blackwell, 2002. 197 p.
19. *Marty, Appleby* = Fundamentalisms Observed / Eds. M. E. Marty, R. S. Appleby. Chicago : University of Chicago Press, 1991. 888 p.
20. *Micklethwait, Wooldridge* = Micklethwait J., Wooldridge A. God is Back : How the Global Revival of Faith Is Changing the World. New York : Penguin Press, 2009. 405 p.
21. *Rose* = Rose G. The Broken Middle : Out of Our Ancient Society. Oxford : Blackwell, 1992. 336 p.
22. *Sorkin* = Sorkin D. The Religious Enlightenment : Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna. Princeton : Princeton University Press, 2008. 360 p.
23. *Stoeckl* = Stoeckl K. Community and Totalitarianism : The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity. Frankfurt : Peter Lang, 2008. 200 p.
24. *Trigg* = Trigg R. Religion in Public Life : Must Faith Be Privatized? Oxford : Oxford University Press, 2007. 262 p.
25. Макинтайр = Макинтайр А. После добродетели : Исследования теории морали / Пер. с англ. В. В. Целищева. М. : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. 384 с.
26. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи = Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. М : Весь мир, 2011. 336 с.

D. Martin

Religious Responses to Modes of Secularism

In this article, *secularism* is considered as one of the primary ideological components in the development of the theory of secularization, and as the foundation of various societal changes that have led to the transformation of the role of religion within society. This article is one of the chapters in the collected volume entitled “The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization” (Ashgate, 2011), which aims to make sense of Christianity’s future in the world. The author poses a number of questions which invite us to think about the real relationship between religion and secularism in the modern world, and proposes various approaches which place the two in constructive — rather than confrontational — relationship. Professor Martin also attempts to clearly delineate the foundation of the secular worldview, as well as to describe various approaches for understanding the appearance of secularism within modern society. He draws a distinction between secularization, which he understands as a curtailing of the influence of official church rules upon the laws of society, and the ability of church institutions to make their contribution to actual and ongoing discussion concerning the life of society. In light of this distinction, it would seem that the particular influence of the church on society is growing, while its influence in people’s personal lives is waning. The decline of religion is, in a complex fashion, related to the decline of various earlier forms of war secularism and, in addition though to a lesser degree, in people’s waning interest in long-term participation in any sort of organization, including political and grass-roots religious organizations.

KEYWORDS: Secularism, Secularization, Religious Responses, the Enlightenment Project, French and American Enlightenment, fundamentalism, religion, culture.

References

1. Abrahams W., Kirby J. (eds.) (2009). *Methodist Studies*. Oxford : Oxford University Press.
2. Asad T. (2003). *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*. Stanford : Stanford University Press.
3. Bruce S. (2003). *Politics and Religion*. Cambridge : Polity.
4. Casanova J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press.
5. Dacey A. (2008). *The Secular Conscience : Why Belief Belongs in Public Life*. New York : Prometheus Books.

6. Davie D. (1982). *Dissentient Voice*. Notre Dame, IND : Notre Dame University Press.
7. Davie G. (2007). *The Sociology of Religion*. London : Sage.
8. Eagleton T. (2009). *Reason, Faith and Revolution*. London : Yale University Press.
9. Etherington N. (ed.) (2005). *Missions and Empire*. Oxford : Oxford University Press.
10. Habermas J. (2008). *Between Naturalism and Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.
11. Hempton D. (1996). *The Religion of the People : Methodism and Popular Religion c. 1750 — c. 1950*. London; New York : Routledge.
12. Himmelfarb G. (2006). *The Roads to Modernity : The British, French and American Enlightenments*. New York : Vintage.
13. Keane W. (2007). *Christian Moderns : Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, CA : University of California Press.
14. Kepel G. (1994). *The Revenge of God : Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Cambridge : Polity.
15. Lehmann D., Siebzechner B. (2007). *Remaking Israeli Judaism: the Challenge of Shas*. London; New York : Oxford University Press.
16. MacIntyre A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
17. Martin D. (1969). *The Religious and the Secular*. London : Routledge.
18. Martin D. (1990). *Tongues of Fire : The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford : Blackwell.
19. Martin D. (1997). *Does Christianity Cause War?* Oxford : Oxford University Press.
20. Martin D. (2002). *Pentecostalism : The World Their Parish*. Oxford : Blackwell.
21. Marty M., Appleby R. S. (eds.) (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago : University of Chicago Press.
22. Micklethwait J., Wooldridge A. (2009). *God is Back : How the Global Revival of Faith Is Changing the World*. New York : Penguin Press.
23. Rose G. (1992). *The Broken Middle : Out of Our Ancient Society*. Oxford : Blackwell.
24. Sorokin D. (2008). *The Religious Enlightenment : Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton : Princeton University Press.
25. Stoeckl K. (2008). *Community and Totalitarianism : The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity*. Frankfurt : Peter Lang.
26. Trigg R. (2007). *Religion in Public Life : Must Faith Be Privatized?* Oxford : Oxford University Press.