

Т е м а н о м е р а : Религия в современном мире: ракурсы проблемы

Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы



Мchedлова Мария Мирановна – доктор политических наук, доцент кафедры сравнительной политологии РУДН, ведущий научный сотрудник ИС РАН

E-mail: mchedlova@yandex.ru

Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы

Аннотация

В статье рассматриваются проблемы сквозь призму повышения значимости религиозного фактора. Акценты делаются на необходимости поиска новых эпистемологических рамок, отличающихся от традиционных линейных интерпретативных схем, на поливалентности проявления религиозного фактора в условиях современности. Автор останавливается на таких параметрах, как стратегия «мягкой силы», идентификационная характеристика, проекция общественной солидарности, являющихся новыми ракурсами взаимоотношения религии, общества и политики.

Abstract

The article brings into focus the rising importance of religious factor in contemporary Russian society. It sets out to find a new epistemological frame different from the traditional linear interpretive schemes and explores the multivalent manifestations of the religious factor. It discusses the issues of “soft power”, identification, representation of social solidarity – an agenda of new relations between religion, society and politics.

Ключевые слова: религия, современность, плюрализм, идентичность, солидарность, политика

Keywords: religion, modernity, pluralism, identity, solidarity, politics

Происходящие в мире трансформационные процессы, видоизменение всего привычного облика социального мироздания приводят к поиску как отдельными личностями, так и социокультурными образованиями новых стратегий и алгоритмов взаимодействия. В современном подвижном и неопределённом мире, когда государства перестают быть прочными и стабильными субъектами мировой политики, именно социокультурные образования берут на себя функции участников диалога.

Включение социокультурной компоненты в интерпретацию политической реальности, рассмотрение этого фактора как одного из атрибутивных¹ не только заставляет осмысливать современную политику в иных категориях, но и актуализирует новые методологические и идеологические построения и дискуссии. Существование в общественно-политических дискурсах многообразия интерпретаций и оценок, тем или иным образом затрагивающих социокультурные интенции, свидетельствует как об осознании нового качества политической ткани, так и о насущной потребности предложения адекватной объяснительной парадигмы. Явный разброс в суждениях и подходах свидетельствует о качественной новизне современной ситуации, высвечивая методологические и эпистемологические трудности, а также практическую проблему нахождения своего места в новом, нестационарном мире, затрагивающую все уровни человеческой организации – от личности до цивилизации, – и заставляя предпринимать попытки поиска оптимальных стратегий выживания в изменяющихся координатах. Таким образом, происходит инверсия политики и неполитических сфер общества, являющаяся одним из констатируемых трендов современных трансформаций. «В эпоху, когда теряется вера в Бога, класс, нацию, правительство, осознаваемый и признаваемый глобальный характер угроз превращается в источник взаимосвязей, в поле которых вдруг плавятся и изменяются константы и референции политического мира, казавшиеся прежде незыблемыми» [2, с. 92]. Актуализация этноконфессиональных различий, выход на авансцену «примордиальных», неполитических форм солидарностей, аффектация социокультурных интенций инициировали не только научный поиск, но и поставили вопрос о выработке новых политических и управленческих стратегий. Выдвижение на первый план религиозных и этнических оснований солидарностей на фоне элиминации традиционных гражданских и политических форм актуализирует вопрос об эффективности политического устройства и государственных управленческих стратегий.

Неадекватность выстраивания в современных условиях всеобщих закономерностей в концептуальном пространстве и в политической реальности сквозь призму локального (западного) опыта проявляется и в противоречиях между политическим метанарративом Модерна и плюрализмом постмодерна. В отличие от метанарратива Модерна, в который вплетались нормативные политические универсалии, в современности именно различия социально-культурные, религиозные и т. д.

¹ Так, например, недоучёт социокультурного фактора, прежде всего религиозного, влияния религии на поступки политиков и рядовых граждан, признаётся Мадлен Олбрайт в качестве одной из основных причин неудач внешнеполитической стратегии США. Она настаивает на неразрывности связи политики и религии (см.: [1]).

определяют познавательные координаты мира. Включение подобных параметров в политическую ткань во многом фиксирует изменение политических стратегий и институтов, фундаментом и легитимацией которых начинают выступать социокультурные и цивилизационные основания, различия и проявления. Одним из фундаментальных вопросов методологического порядка является проблема сопряжения изменений как ключевого принципа современности, возникновения нового качества социальности, инициированного глобальными универсальными тенденциями и основаниями плюрализации социально-политического пространства.

Плюралистическая парадигма, в отличие от линейности просвещенческих политических проектов, именно на различии основывает идентификацию, т. е. на выделении социальной или культурной группы из множества других. Обострённое внимание к различиям влечёт за собой выделение дополнительных признаков идентификации. Последнее, в свою очередь, приводит к «углублению» границ между индивидами и различными группами.

Обострённое внимание к различиям влечёт за собой выделение дополнительных признаков идентификации. Последнее, в свою очередь, приводит к «углублению» границ между индивидами и различными группами (см.: [3, с. 13]). «Проблема, которую нам необходимо спешно решить, – это фундаменталистское обострение культурного плюрализма внутри наших обществ. Слишком долго мы рассматривали эту проблему из перспективы миграционной политики; однако, в эпоху терроризма опасно исходить только из категорий внутренней безопасности» [4]. Во многом «стратегия переоценки различий», стремясь разрушить устоявшиеся иерархии и связанные с ними практики исключения и принижения, «цементирует границы», порождая, согласно выражению Маргарет Сомерс, «свои собственные “обобщающие фикции”, в рамках которых одна-единственная категория перевешивает любое количество иных налагающихся друг на друга различий» [5, с. 610].

Основные концептуальные модели объяснения политики сквозь призму повышения значимости цивилизационных и социокультурных характеристик, а также признания за ними политической субъектности – «столкновение цивилизаций» и «диалог цивилизаций», по мнению Б. Г. Капустина, «концептуально согласны в признании “общих ценностей”. Но они постулируют разное значение таких “общих ценностей” для истории и политики в “диалоге цивилизаций”, им приписывается то, что можно назвать эффектом “прямого действия” на политику и историю, тогда как Хантингтон это “прямое действие” отрицает» [6, с. 94]. В 1768 г. маркиз де Мирабо, давая определение новому понятию в эскизах произведения «Друг женщин, или Трактат о цивилизации», писал: «Я удивляюсь... насколько ложны наши взгляды в отношении того, что мы принимаем за цивилизацию, из-за ложности во всех пунктах поисков. Если бы я спросил у большинства, в чём, по вашему мнению, состоит цивилизация, то мне ответили бы:

Обострённое внимание к различиям влечёт за собой выделение дополнительных признаков идентификации. Последнее, в свою очередь, приводит к «углублению» границ между индивидами и различными группами.

цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдать правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общезжития; всё это являет мне лишь маску добродетели, а не её лицо, и цивилизация ничего не совершает для общества, если она не даёт ему основы и формы добродетели» [7, с. 13–14]. Подобные «основы и формы» добродетели приобретают особые очертания в философской парадигме исследования социально-политического процесса сквозь призму координат междивизицизионного подхода.

Актуализация данной проблемы высветила основополагающее противоречие современности: между универсально-нормативным нарративом Модерна и социокультурным плюрализмом как основанием современности. Осознание в гуманитарной рефлексии плюрализации действительности порождает различные операциональные познавательные схемы и новые смыслы старых понятий, приспособляемых к необходимости объяснения качественно нового состояния реальности и знания. Так, М. Хардт и А. Негри предлагают понятие и концепцию множества и для объяснения реальности, и для анализа политической онтологии и феноменологии современности. Множество представляет собой внутренне разнообразный, сложный социальный субъект, строение и деятельность которого базируется не на идентичности или единстве (и тем более не на отсутствии различий), а на том, что в нём есть общего, «множество – это плюральность, не поддающаяся упрощению; единичные социальные различия, присущие множеству, всегда должны находить своё выражение и не должны нивелироваться до состояния одинаковости, единства, общей идентичности или нейтральности» [8, с. 135]. Данный подход к политической реальности позволяет исследователям сделать вывод об имманентно присущей множеству демократичности. Однако механизмом взаимоотношений и взаимодействий между множественными акторами является война как в онтологическом смысле Т. Гоббса, так и в прагматических смыслах гражданской войны. Нестационарность современности, выраженная универсализация и замена под действием глобализационных процессов традиционных символических структур новыми, вызвали защитную реакцию социокультурных общностей. В её основе лежит консолидация общностей и составляющих её индивидов вокруг культурно-ценностной матрицы, которая на протяжении жизни многих поколений обеспечивала устойчивость и выживаемость данной общности. «Каким бы ни было стремление цивилизаций заимствовать блага “современной жизни”, они не готовы слепо их заимствовать. Происходит обратное...: они упорствуют в отказе заимствовать, объясняя это своим вчерашним и сегодняшним желанием сохранить свою самобытность, над которой, как им кажется, нависла угроза» [9, с. 45].

Основополагающее противоречие современности: между универсально-нормативным нарративом Модерна и социокультурным плюрализмом как основанием современности.

Нестационарность современности, выраженная универсализация и замена под действием глобализационных процессов традиционных символических структур новыми, вызвали защитную реакцию социокультурных общностей. В её основе лежит консолидация общностей и составляющих её индивидов вокруг культурно-ценностной матрицы, которая на протяжении жизни многих поколений обеспечивала устойчивость и выживаемость данной общности.

В политической практике это приводит к возникновению новых форм детерминации политического определения и политической субъектности, когда этническое или религиозное основание становится необходимым и достаточным условием для политических деяний. Причём смыслонадеждающим вектором и одновременно легитимирующим фактором выступают не референции «третьей волны», а плюральные основания социокультурного многообразия. При этом основной методологической проблемой выступает правомерность аффирмативности множества способов бытийности, а также квантификации различий, лежащих в основе данного множества.

Переосмысление роли религии в современном мире и религиозного фактора в объяснительных схемах мирового общественного развития связано и с отмеченными изменениями в социальной ткани, и с видоизменением религиозного фактора как такового. Политизация религии и конфессионализация политики требуют отхода от традиционных эпистемологических рамок рассмотрения соотношения религии и общества, религии и политики. Во многом сами понятия религии и религиозного фактора приобретают иное референтное звучание, отражающее их новое прочтение и проявление.

Сложившаяся модернизационная парадигма исследования воздействия религиозного фактора на общество и политику, настаивавшая на том, что постепенно «религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают своё значение» [10, с. 14], как это происходило в случае европейской локальной истории, перестаёт удовлетворять эпистемологическим запросам современности и параметрам реальной жизни. Изменения гносеологических и интерпретативных рамок теории секуляризации, связанных с отказом от линейности Просвещения и модернизационных теорий, с признанием принципа плюрализма, структурирующим все аспекты социальности (Ш. Эйзенштат, Р. Инглхарт), приводит и к иным смысловым нагруженностям религиозного фактора. «Либеральное стремление современности “снять” религию в целях некой гармонии в корне неправильно» [11, с. 132]. Сознание своей принадлежности к секулярному обществу теперь уже не связано с уверенностью в том, что культурная и социальная модернизация может осуществляться только за счёт уменьшения влияния религии на индивида и общество. В политическом дискурсе звучит идея, что значимость религиозного фактора, проявляющегося в различных обществах, как высоко развитых, так и традиционных, показывает что «западноевропейский путь развития, специфический рационализм которого признавался некогда моделью для всего остального мира, представляется сегодня скорее исключением, чем правилом, то есть неким “девиантным маршрутом”» [12]. Многие политические проблемы приобретают социальный резонанс только вследствие надделения их религиозными смыслами,

Многие политические проблемы приобретают социальный резонанс только вследствие надделения их религиозными смыслами, тогда как религиозные интенции становятся востребованными, прежде всего, в политическом пространстве.

тогда как религиозные интенции становятся востребованными, прежде всего, в политическом пространстве. Не случайно именно эти две сферы – религия и политика, представляются смыслообразующими по всему современному миру, проникая в социальную ткань и структурируя поведение, образ мысли и способы рефлексии (см.: [13]).

Религия перестала быть только частным делом человека, она вновь возвратилась в политику, в публичное пространство, причём в самых различных формах и вариантах: от конструктивных, связанных с благотворительной деятельностью и социальной работой, до радикально-экстремистских политических стратегий, от нравственного авторитета до институционализированных форм политической активности. Религиозные интенции проявляются в социальной ткани в различных ипостасях: как инкорпорация религиозных оснований, в том числе в «превращённом виде», как коллективная идентичность в сопряжении с элиминацией традиционных форм политических солидарностей, как один из системообразующих элементов цивилизационной матрицы, как устойчивая часть традиции, как современный действующий надгосударственный участник международных отношений и как неотъемлемый механизм «мягкой силы».

Примером последнего является деятельность Русской Православной Церкви, направленная на поддержание единства цивилизационной принадлежности и одновременно выполнение функций «мягкой политической силы», способной гражданскими, культурными, вероучительными объединительными моментами выполнять политические функции обеспечения национальных интересов и консолидации носителей российской цивилизационной идентичности. «Сегодня действительно глобализация, как теперь принято говорить, бросает вызовы прежде всего концепциям культурно-национальной идентичности. Представители различных культур поставлены перед выбором: примкнуть к этим мощным глобальным проектам и раствориться в них, или же самим быть самостоятельными субъектами в формировании мироустройства... Изначально русская культура формировалась как культура, имеющая стыковочные узлы для соединения с другими национальными традициями... Только сплоченный Русский мир может стать сильным субъектом глобальной международной политики, сильнее всяких политических альянсов. Кроме того, без координации усилий государства, Церкви и гражданского общества мы не достигнем этой цели» [14]. Во многом Представительство Русской Православной Церкви при Совете Европы в Страсбурге выполняет ту же миссию – продвижение российских национальных интересов¹.

¹ О ракурсах деятельности Русской Православной Церкви на международной арене (см.: [15; 16]).

Эффективность подобных стратегий во многом зависит от нового прочтения процесса осознания себя последователем определённой религии. Актуализацию религиозной идентичности можно рассматривать не как возрастающую религиозную активность населения и его возврат к Вере, а скорее как повышение потребности в устойчивых культурно-цивилизационных характеристиках в жизни индивида и общества.

Религиозная самоидентификация при этом происходит не столько по принадлежности к той или иной религии, сколько на основе соотнесения себя с определённой национальной культурой, образом жизни, в значительной мере сформировавшимся под воздействием данной религии.

Роль конфессиональной идентичности в политике может объясняться, кроме всего прочего ещё рядом причин. Во-первых, религия всегда воспринималась как неотъемлемый фермент культур и цивилизаций, который в последнее время принято рассматривать, в духе С. Хантингтона, как один из динамических катализаторов глобальных конфликтов. Правда, у этой позиции немало критиков: так, А. Анвар и К. Чиверс считают недостаточным сведение основания идентичности к религиозной составляющей, поскольку «религия – лишь часть проблемы, а не её решение» [17]. Во-вторых, эти тенденции приводят к интуитивно-схватываемым крупным сдвигам в обществах и культурах. Именно поэтому актуализация религиозной и конфессиональной составляющей политического развития стимулирует более объёмные теоретические обобщения современного социально-политического процесса, прежде всего, в его глобальном измерении.

Социологические исследования фиксируют разведение в сознании различных мировоззренческих групп религии как веры; как исторической традиции, задающей социокультурную специфику; как церкви – социального и политического института, не всегда удовлетворяющего надежды и чаяния людей. Последняя обладает той степенью консерватизма, которая из охранительных функций переходит в ортодоксальные. В результате грань между верующими и неверующими становится достаточно размытой, порождая «энтропию религиозности» (см.: [18, с. 350]). Одновременно, закрепление за религиозными организациями традиционной функции сосредоточения духовно-нравственных императивов оборотной стороной имеет посещение церкви как повседневный обычай. В итоге из многих дорог, предлагаемых человеку современностью, «дорога к храму» не самая выбираемая.

Так, по данным института социологии РАН за последние 10 лет, несмотря на ощущение всеобъемлющего религиозного ренессанса, произошла стабилизация группы, для которых посещение церкви является приоритетным в свободное время (см. рис. 1). Эта группа составляла в 2003 г. 11% рос-

Актуализацию религиозной идентичности можно рассматривать не как возрастающую религиозную активность населения и его возврат к Вере, а скорее как повышение потребности в устойчивых культурно-цивилизационных характеристиках в жизни индивида и общества.

Социологические исследования фиксируют разведение в сознании различных мировоззренческих групп религии как веры; как исторической традиции, задающей социокультурную специфику; как церкви – социального и политического института, не всегда удовлетворяющего надежды и чаяния людей.

сиян, в 2009 – 11%, в 2012 – 10%. Причём посещение Церкви приверженцами православия, для которых участие в публичных богослужениях является обязательным предписанием вероучения и, несмотря на их численный рост, даже сократилось с 2009 г. на 3% (с 14% до 11%). Исходя из подобных данных, можно сделать вывод, что реальная социальная опора РПЦ – 11% наших соотечественников, образ жизни которых структурируется вокруг церкви. При этом уровень доверия к Церкви как к институту стабильно повышается (см. рис. 2), что свидетельствует о распространении её влияния и на неверующую часть общества, а также о выполнении религиозными организациями функции стабилизации политической системы.

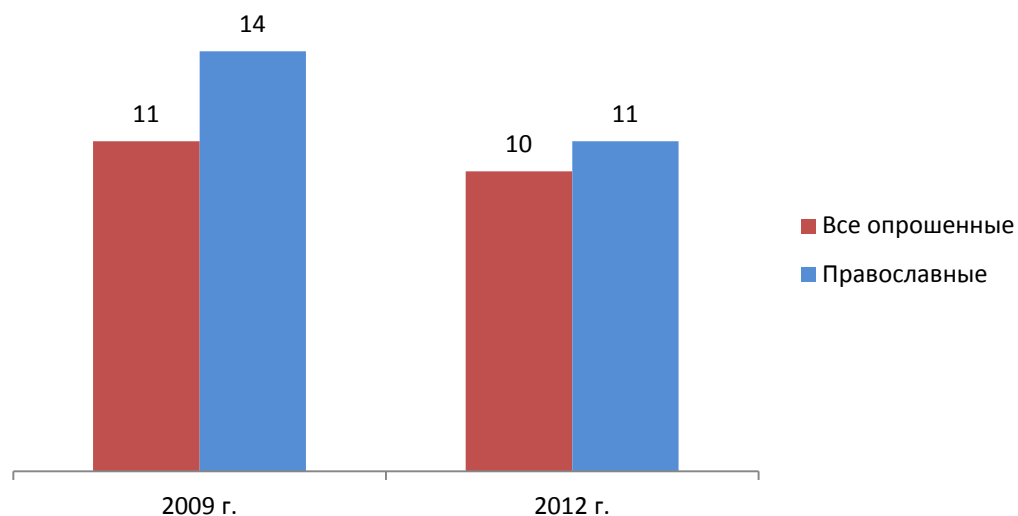


Рис. 1. Посещают церковь и другие религиозные собрания в свободное время, среди россиян в целом и последователей православия, 2009 и 2012 гг., %

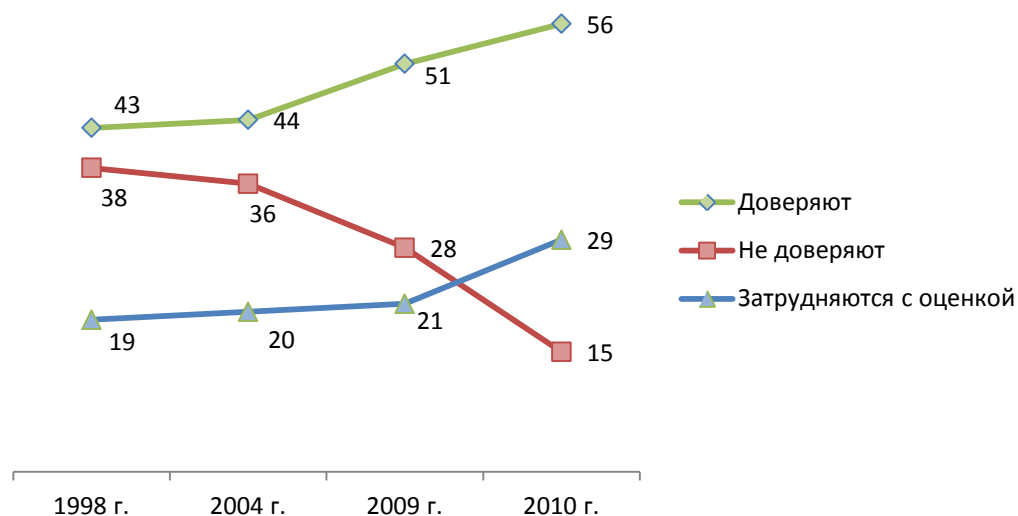


Рис. 2. Уровень доверия/не доверия россиян Церкви как социальному институту (1998, 2004, 2009, 2010 гг.), %

Чем же объясняется констатируемый повсеместный рост последователей определённых конфессий, в том числе православия в России? Насколько это соответствует тому пониманию «религиозного ренессанса», главный акцент которого делается на росте и развитии религиозных институциональных структур, а также на экспансии религии в секуляризованное социально-культурное пространство? При этом последнее положение зачастую трактуется как заведомо линейный и одномерный процесс роста религиозности «масс» в совокупности с повышением престижа и социальной значимости религии и политического влияния церкви (см.: [19]).

По данным Европейского социального исследования, доля приверженцев каких-либо религиозных течений в России увеличилась с 2006 г. на 10%, среди них прежде всего за счёт приверженцев православия – с 84% до 87% (см. рис. 3).

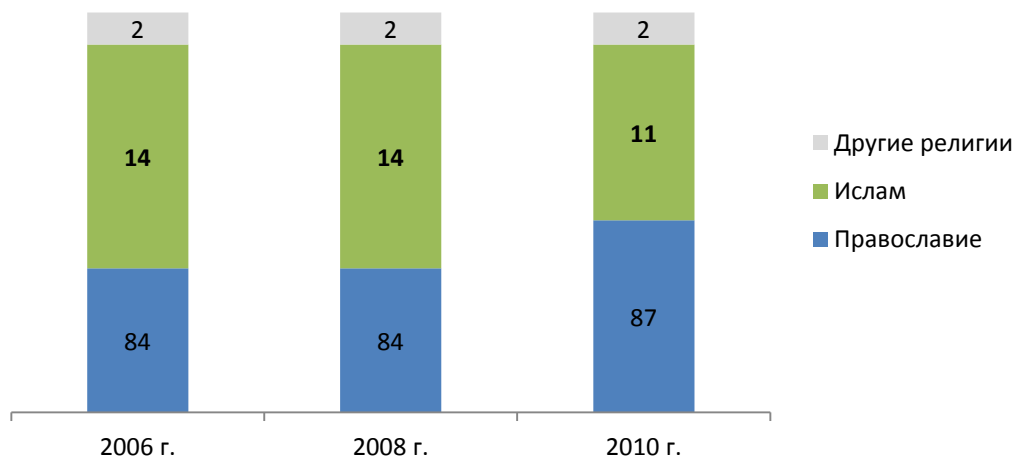


Рис. 3. Доля последователей религий, среди тех россиян, кто относит себя к какой-либо религии, вероисповеданию, %

Как свидетельствуют социологические исследования, религия выступает в современном обществе, потерявшем привычные социально-политические референции, скорее не как Вера, но как основание культурной самобытности, во многом пересекающейся с политическим полем, что свидетельствует о повышении устойчивых культурно-цивилизационных характеристик политического процесса.

Современность изменяет традиционные характеристики религиозной референции, сама религия, как многие иные феномены, в новых формах принижает социально-политическую реальность. Её динамика разворачивается поверх традиционных политических, культурных и цивилизационных границ (см.: [21]), а «религия включается в “глобальный порядок” не столько как некий институт, анклав, община, сколько как некий “жанр коллективной или индивидуальной идентичности”» [22]. С другой стороны, религия как таковая становится

Религия выступает в современном обществе, потерявшем привычные социально-политические референции, скорее не как Вера, но как основание культурной самобытности, во многом пересекающейся с политическим полем, что свидетельствует о повышении устойчивых культурно-цивилизационных характеристик политического процесса.

всё более важным измерением политических сообществ и значимым источником ценностей для людей. Она может играть определяющую роль в формировании позитивного отношения к другим культурам, религиям и стилям жизни, способствуя построению гармоничных отношений между ними (см.: [23]).

Новое прочтение религиозного фактора как идентификационного параметра, его новые смыслы фиксируются социологическими исследованиями. Обращение к эмпирическим данным позволяет повысить достоверность суждений и предлагает широкое событийное полотно, подтверждающее спекулятивные умозаключения. Показатели, характеризующие степень этой вовлечённости, дают возможность судить не только о глубине религиозной веры и мировоззренческой убеждённости, но и о том, какое место религия и её институционализированные формы играют в жизни людей, принадлежащих к тем или иным религиозным и мировоззренческим группам. Мы остановимся на двух индикаторах – частоте посещения религиозных служб и регулярности домашней молитвы (см. рис. 4). При этом необходимо отметить, что достоверное суждение о вовлечённости в религиозную жизнь можно сделать лишь на основе комплексного анализа её проявлений, поскольку в разных религиозных системах они играют различную роль.



Рис. 4. «Кроме тех случаев, когда Вы посещаете религиозные службы, как часто Вы молитесь, если вообще это делаете?», %

Если обратиться к динамике посещения религиозных служб россиянами, то оказывается, что каждый день их посещают не более 1%, а более-менее регулярно – 11–14%, причём эта группа является стабильной (см. рис. 5). Более характерно для россиян общаться с Богом посредством молитвы: ежедневно молятся 14%, ещё около 20% свершают молитву не реже 1 раза в месяц. Подавляющее же большинство практически никогда не делает ни того, ни другого.

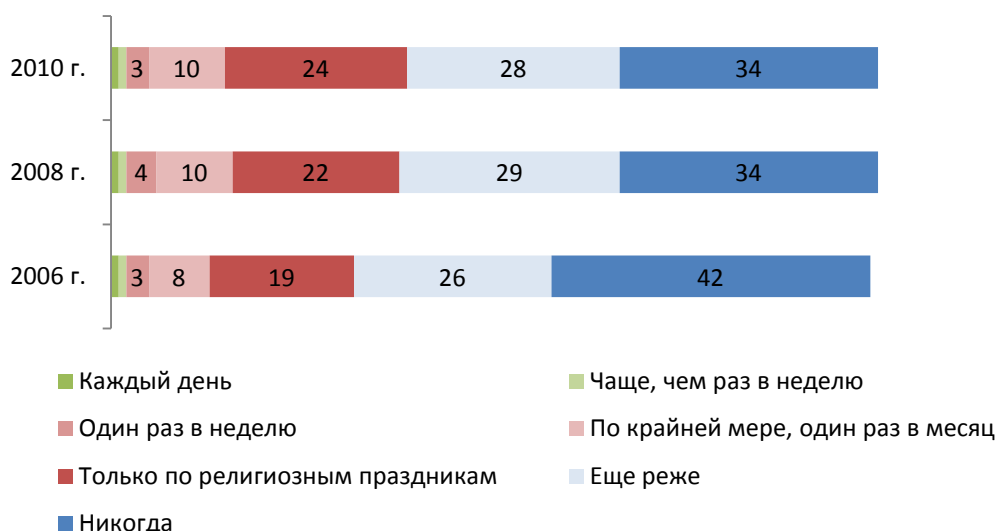


Рис. 5. «Если не считать особые случаи, такие как свадьбы или похороны, как часто в последнее время Вы посещаете религиозные службы?», %

С одной стороны, это ещё раз подтверждает преимущественно светский характер российского государства и соотношение людей с тем или иным религиозным течением скорее как с культурно-цивилизационной традицией, чем с постулатами и требованиями вероучения. Однако обращает на себя внимание тенденция, коррелирующая с увеличением количества приверженцев определённого конфессионального течения. За четыре года существенно, практически на 10%, сократилась доля людей, никогда не посещающих храм и никогда не молящихся. Это показывает, что дихотомичное противопоставление «секулярное – религиозное» начинает размываться, религиозные интенции проникают в личную жизнь и коллективное поведение, при этом либо потребность в общении с Богом становится всё более чёткой, либо соблюдение обрядов является манифестацией их идентификационных оснований. Институционализированные российские конфессии распространяют в определённой мере своё влияние на неверующую часть населения, вследствие чего граница между верующими и неверующими не является непрозрачной и незыблемой.

Наиболее вероятна, на наш взгляд, амбивалентная ситуация: если для одних групп в их религиозной самоидентификации ключевой является вовлечённость в религиозную жизнь, религиозная практика; то для других – общая культурно-цивилизационная принадлежность, поиск форм солидарностей.

Религиозные организации остро осознают проблему общественной солидарности, во многом провозглашая её целью своей активности. Это находит отражение, в частности, в заявлениях религиозных лидеров. «Церковь призвана работать поверх границ, в том числе и политических границ, поверх исторических симпатий и антипатий, поверх всего того, что разделяет людей. Потому что Церковь — это уникальная общ-

ность. Она объединяет тех, кто имеет веру в сердце. И вот эта солидарность людей внутри Церкви — она же является закваской солидарности всего общества» [24]. В эпоху глобализации и кризиса государственных институтов церковь как структура, состоящая из отдельных ячеек с сильным гражданским активом, которая способная ставить проблемы и участвовать в их решении, формулировать стратегии, исходя из осознанных и долговременных интересов, оказывается наиболее действенной и востребованной (см.: [25, с. 87]). В таких условиях более эффективны религиозные институты и традиции «с присущей им способностью убедительно артикулировать моральные импульсы и солидаристские интуиции» [12].

Переосмысление роли религии в современном социально-политическом процессе, требование новых эпистемологических подходов к объяснению религиозного компонента политической жизни общества и усиления религиозных и конфессиональных идентификаций в условиях констатируемой инверсии политической и неполитических сфер общества, девальвации политических и гражданских форм солидарностей во многом становятся равнозначными поиску новых смыслов современности.

Библиографический список

1. Олбрайт М. Религия и мировая политика. М.: Альпина Бизнес Букс, 2007.
2. Beck, U. La société du risque: sur la voie d'une autre modernité. – Paris: Flammarion, 2004.
3. Кирабаев Н. С. Кризис современности и современные проблемы философской методологии // Диалог цивилизаций и посткризисный мир / Под. ред. Н. С. Кирабаева, Ю. М. Почты, В. Г. Иванова. М.: РУДН, 2010.
4. Хабермас Ю. Объединённая Европа: расширение горизонта. Благодарственная речь по случаю присуждения премии земли Северной Рейн-Вестфалии в Боннском Петербурге. 07.03.2007 [Электронный ресурс] // Новая Европа. 2007. URL: <http://n-europe.eu/content/?p=1266> (Дата посещения: 20.04.2012).
5. Somers, M. The narrative constitution of identity: A relational and network approach // Theory a. society. – Dordrecht, 1994. Vol. 23. N. 5.
6. Капустин Б. Г. Политические смыслы «цивилизации» // Критика политической философии: Избранные эссе. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010.

В эпоху глобализации и кризиса государственных институтов церковь как структура, состоящая из отдельных ячеек с сильным гражданским активом, которая способная ставить проблемы и участвовать в их решении, формулировать стратегии, исходя из осознанных и долговременных интересов, оказывается наиболее действенной и востребованной

7. Цветков А. П. К истории понятия «цивилизация» // Цивилизация как проблема исторического материализма. М., 1983. Ч. 1.
8. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Культурная революция, 2006.
9. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций / Пер. с фр. М.: Изд-во «Весь мир», 2008.
10. Wilson, B. Religion in secular society: a sociological comment. L.: Watts, 1966.
11. Маклин Дж. Философия и диалог цивилизаций в век глобализации // Диалог цивилизаций как призвание. К 55-летию профессора Н. С. Кирабаева / Ред. Ю. М. Почта. М.: РУДН, 2007.
12. Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? О новом европейском порядке [Электронный ресурс] // Русский журнал. 23.07.2008. URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma> (Дата посещения: 20.04.2012).
13. Norris, P.; Inglehart, R. Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University press, 2004.
14. Святейший Патриарх Кирилл. Выступление на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира 3 ноября 2009 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/928446.html> (Дата посещения: 20.04.2012).
15. Представительство Русской Православной Церкви в Страсбурге. Официальный сайт [Электронный ресурс]. URL: <http://www.strasbourg-reor.org> (Дата посещения: 20.04.2012).
16. Русская Православная Церковь. Официальный сайт Отдела внешних церковных связей. [Электронный ресурс] URL: <http://www.mospat.ru> (Дата посещения: 20.04.2012).
17. Anwar, A.; Chivers, C. Une occasion manquée. Autorité locales et dialogue interreligieux: une perspective britannique / Skard, H.; Palard, J.; Woerling, J. M.; Husson, J. F.; Mahiels, J.; Gaudin, P.; Burchianti, F.; Itzaina, X.; Tietze, N.; Anwar, A.; Chivers, C.; Pearce, B.; Moniak-Azzopardi, A. Des dieux dans la ville – Le dialogue interculturel et interreligieux au niveau local. – Strasbourg: Ed. du Conseil de l'Europe, 2008.

18. Тощенко Ж. Т. Теократия: фантом или реальность? М.: Academia, 2007.
19. Лебедев С. Д. Религиозный ренессанс: к демифологизации понятия // Социологический журнал. 2007. № 2. С. 24–36.
20. European Social Survey. [Электронный ресурс] URL: <http://www.europeansocialsurvey.org> (Дата посещения: 20.04.2012).
21. Messner, F.; Bastian, J.-P. Minorités religieuses dans l'espace européen: approches sociologiques et juridiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. 332 pp.
22. Robertson, R.; Chirico, J. Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // Sociological Analysis. 1985. Vol. 46(3), pp. 219–242.
23. Альянс цивилизаций. Доклад Группы высокого уровня 13 ноября 2006 г. [Электронный ресурс] // United Nations Alliance of Civilizations. URL: http://www.unaoc.org/repository/HLG_report_RU.pdf (20.04.2012).
24. Интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Вести» 29 июля 2009 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/707472.html> (Дата посещения: 20.04.2012).
25. Кувалдин С. Первый Рим // Эксперт. 2010–2011. № 1 (735).