



ВЛАДИМИР МАЛАХОВ, ДЕНИС ЛЕТНЯКОВ

## Постхристианское или постатеистическое общество? Некоторые особенности российского режима секулярности

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-245-266>

*Vladimir Malakhov, Denis Letnyakov*

### **Post-Christian or Post-Atheistic Society? Some Characteristics of the Russian Regime of Secularity**

**Vladimir Malakhov** — Centre for Theoretical and Applied Political Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPА) (Moscow, Russia). [malakhov-vs@ranepa.ru](mailto:malakhov-vs@ranepa.ru)

**Denis Letnyakov** — Centre for Theoretical and Applied Political Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPА) (Moscow, Russia). [letnyakov@mail.ru](mailto:letnyakov@mail.ru)

*The authors argue that the specificity of the Russian case of secularity is generally underestimated. This leads to two negative consequences. First, it leads researchers to considering the regimes of secularity in Eastern Europe as variations of the “Soviet model,” which is false. Second, it entails inaccuracies in the analysis of the regime of secularity that has developed in post-Soviet Russia that the authors propose to describe as “post-atheistic.” The special Russian case implied the destruction of the very mechanism of religious and cultural transmission during the period of communist rule. This is where other features*

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

*of the post-atheistic society stem from: a relatively low relevance of religious symbols and narratives for the social fabric; the involvement of religious agency in the projects of nation-building and, therefore, a predominantly ideological, rather than religious, motivation of the subjects of such agency; a top-down, rather than bottom-up, dynamic of the post-Soviet return of religion to the public sphere; the lack of a broad public support of the state activities in this field; widespread polarization of views on the role of public religion in modern society — either linking religion to cultural backwardness, or the total rejection of modernity and secular culture.*

**Keywords:** secularization, secularism, secularity, state-church relations, post-Christian society, post-atheistic society.

**К**ОГДА Питер Бергер выступил со своим тезисом о десекуляризации<sup>1</sup>, это произвело огромное впечатление на научное сообщество. Правда, сомнения в основательности гипотезы секуляризации высказывались и до публикации Бергера и его коллег. Одним из первых таких скептиков был Томас Лукман<sup>2</sup>. В середине 1980-х гг. с опровержением тезиса об упадке публичной роли религии в современном мире выступал Рональд Робертсон<sup>3</sup>. Да и вообще среди религиоведов всегда существовали люди, убежденные в том, что слухи о смерти Бога сильно преувеличены<sup>4</sup>. Однако именно эта книга спровоцировала академическую дискус-

1. Berger, P.L. (1999) "The desecularization of the world: a global overview", in P.L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, pp. 1–18. Washington-Michigan: Ethic and Public Policy Center; Berger, P. (2008) "Secularization falsified", *First Things* [http: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>, accesses on 08.06.2020] (русск. пер.: Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 8–20).
2. По иронии судьбы, соавтор Бергера по ряду нашумевших ранних работ. См.: Luckmann, Th. (1980) "Säkularisierung — ein moderner Mythos", in Th. Luckmann (ed.) *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, pp. 161–172. Paderborn u.a.: Schöningh.
3. Robertson, R. et Chirico, J. (1985) "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration", *Sociological Analysis* 46(3): 219–242. Ответ на аргументы противников теории секуляризации см.: Chaves, M. (1994) "Secularization as declining religious authority", *Social Forces*, 72(3): 749–774; Yamane, D. (1997) "Secularization on Trial: in Defense of a Neosecularization Paradigm", *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(1): 109–122.
4. Hadden, J.K. (1987) "Toward desacralizing secularization theory", *Social Forces* 65(3): 587–611; Stark, R. (1997) *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus*

сию, которая привела к эпохальным сдвигам в социологии религии. К числу таких сдвигов принадлежит отказ от увязывания модерности с секулярностью. На сегодня сложился консенсус о том, что модернизация не всегда и не везде сопровождается секуляризацией<sup>5</sup>. Кроме того, в ходе тогдашних дискуссий было предложено обращаться с понятием «секуляризация» как с аналитической переменной. Оно не должно выступать одновременно и как *explanandum*, и как *explanans*. Точно так же обстоит дело с понятием «секуляризм»<sup>6</sup>. Как заметила британская исследовательница, феномен секуляризма нельзя изучать с позиций секуляризма<sup>7</sup>. Имеется в виду не столько вариативность значений этого термина, сколько его эмоционально-психологическая нагруженность. Хотя в академической литературе секуляризм обычно ассоциируется с нейтралитетом государства по отношению к религии, среди авторов, пишущих на эту тему, можно разглядеть два лагеря: «секулярный» и «антисекулярный». Если для представителей первого секуляризация и секуляризм — факт, требующий изучения и описания, то у представителей второго оба эти явления отождествляются с моральным релятивизмом и ценностной дезориентацией.

Далее, в ходе дебатов о (де)секуляризации было релятивизировано представление, согласно которому секуляризм означает дистанцирование (нейтралитет) государства по отношению к религии. В частности, в работе Талала Асада, ставшей за прошедшие годы хрестоматийной<sup>8</sup>, на обильном эмпирическом материале показано, что секуляризм в высшей степени историчен и контекстуален. За этой на первый взгляд абстрактной установкой всегда стоят конкретные социальные акторы, которые связаны с определенными интересами и определенным жизненным

*Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: Harper San Francisco.

5. Концепция множественных модерностей Шмуэля Айзенштадта стала ответом на те (европоцентричные) теории, в которых модернизация отождествлялась с вестернизацией. В русле этой логики позднее появилась концепция множественных секулярностей. См.: Wohlrab-Sahr, M. et Burchardt, M. (2012) "Multiple Secularities. Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities", *Comparative Sociology* 11: 875–909.
6. Если секуляризация описывает социальный процесс, то секуляризм — идеологию и политику.
7. Navaro-Yashin, Y. (2002) *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
8. Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press (русск. пер.: Асад Т. Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность. М.: НЛО, 2020).

стилем. В одних случаях это влечет за собой предпочтения, оказываемые властями одной конфессии в ущерб другим, вплоть до их откровенной дискриминации. В других же случаях секуляризм выливается в сакрализацию государства и отцов нации<sup>9</sup>. Наконец, настоящей концептуальной находкой в контексте дебатов о роли и месте религии в современных обществах стала формула Юргена Хабермаса о «постсекулярности»<sup>10</sup>. Эта формула позволяет снять самую оппозицию секулярных и антисекулярных тенденций в общественной жизни, ибо утверждает *существование* в одном публичном пространстве религиозной и нерелигиозной картин мира<sup>11</sup>. Строго говоря, эта мысль была высказана самим П. Бергером в ходе оппонирования тезису о тождестве модерна и секуляризации:

Современность не обязательно секуляризирует; но она обязательно порождает *плюрализм*. Эпоха модерна характеризуется растущей множественностью, в рамках одного общества, разных убеждений, ценностей и мировоззрений. И эта множественность, безусловно, бросает вызов всем религиозным традициям, каждая из которых должна теперь иметь дело с тем фактом, что «все эти другие» живут не где-то в дальних странах, а по соседству<sup>12</sup>.

Бросается, впрочем, в глаза, что участники этих дискуссий предпочитали обходить стороной советский кейс с его идеологией государственного атеизма. Они не могли, разумеется, не упомянуть об СССР, но он явно находится на периферии их внимания<sup>13</sup>.

9. Симптоматично то, как аргументировал в свое время президент Франции Н. Саркози необходимость снимать мусульманский головной платок при входе в школу: вы же снимаете обувь при входе в мечеть, отчего же не проявить уважение, входя в храм Республики.
10. Habermas, J. et Mendieta, E. (2002) *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press; Habermas, J. (2006) "Religion in the public sphere", *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
11. Детальный разбор концепта «постсекулярности» см.: *Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1(52). [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>, доступ от 01.06.2020].
12. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. С. 9.
13. В упомянутой статье Бергера советский случай фигурирует как один из трех типов секуляризма, наряду с условно «американским» и «французским». У Дэвида Мартина в его «Общей теории секуляризации» (1978) случай СССР не анализируется. В переработанной версии этого труда (2005) постсоветские государства также упоминаются вскользь, в ход теоретического рассуждения они не включены.

Предметом отдельного изучения он выступает скорее в эмпирических, чем в теоретических исследованиях<sup>14</sup>.

При этом молчаливо предполагается, что советское пространство в эпистемологическом плане вписывается в общий контекст (то есть может быть описано в тех же категориях, что и Запад): здесь происходил, по сути, тот же процесс, что и в Западной Европе<sup>15</sup> (секуляризация) — с той лишь разницей, что последняя на данной территории носила «форсированный» характер. В аналогичной — «нормализующей» — оптике предстает и постсоветская Россия: считается, что она так же, как и ее европейские соседи, в определенных отношениях переживает «десекуляризацию», а в долгосрочной перспективе включилась в тренд трансформации в «постсекулярность»<sup>16</sup>.

Нам представляется, однако, что при таком подходе от исследовательского взгляда ускользают некоторые важные особенности государственно-конфессиональных отношений, имевших место в России в советский период ее истории. Кроме того, мы полагаем, что данный подход мешает пониманию того режима секулярности, который сформировался в России постсоветской. Тем самым

14. Anderson, J. (1994) *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press; Smolkin, V. (2018) *A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press; Keller, Sh. (2001) *To Moscow, not Mecca. The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westpoint; London: Praeger; Dragadze, T. (1993) “The Domestication of Religion under Soviet Communism.” In C. M. Hann (ed.) *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London: Routledge, 1993; Freeze, G.L. (2015) “From Dechristianization to Laicization: State, Church, and Believers in Russia”, *Canadian Slavonic Papers*, 57(1–2); Pospelovsky, D. (1988) *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*. In 3 vol. Cambridge: Palgrave Macmillan.
15. Бергер и его сторонники настаивают, что на Северную Америку данная тенденция не распространяется. См.: Berger, P.L. et al. (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate. Чтобы не увязнуть в этой полемике, ниже мы будем вести речь не о Западе вообще, а о Западной Европе.
16. Узланер Д. Дело «Пусси Райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013, № 2(31); Кнорре Б.А. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира: сборник статей / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2014; Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012, № 2 (30); Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предьстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. Сб. ст. / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штыркова. СПб, 2015; Бозатърев М.А., Шишова М.И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 3(16).

имплицитно, что страны Восточной Европы, входившие после Второй мировой войны в советский блок (или, как Югославия, только в «социалистический лагерь»), позволительно рассматривать в качестве вариаций в рамках того же режима секулярности, что сложился в Советской России. Показательно, например, что авторы обстоятельного сборника, посвященного взаимодействию религии и политики<sup>17</sup>, не делают никаких различий между СССР и его восточноевропейскими сателлитами в смысле устройства государственно-конфессиональных отношений. Так, в разделе про протестантизм П. Фрестон предпочитает рассуждать в целом об «инспирированных марксизмом режимах», не делая различий между ГДР и советскими Латвией и Эстонией<sup>18</sup>, а в обзорной главе про государственно-религиозные отношения Дж. Мэдди оперирует понятием «бывший советский блок». По его мнению, все 22 государства, находившиеся за «железным занавесом», могут быть охарактеризованы как «де-юре атеистические», коль скоро отделение церкви от государства там означало «исключение религии из публичной жизни» и «отсечение» (“cutting-off”) религиозных институций от большинства ресурсов, как символических, так и материальных<sup>19</sup>. Аналогичным образом Х. Казанова рассуждает о «коммунистических режимах советского типа», которые являются «наиболее очевидным примером» государств одновременно строго секулярных и недемократических<sup>20</sup>. П. Норрис и Р. Инглхарт, исследуя феномен «религиозного возрождения», выбирают в качестве объекта исследования все «посткоммунистические страны»<sup>21</sup>.

Мы, однако, полагаем, что режим секулярности в СССР, с одной стороны, и в странах «социалистического лагеря» в Восточной Европе, с другой, имеет целый ряд принципиальных отличий.

Под секулярностью мы, вслед за М. Вольраб-Заар и М. Бурхардт, будем понимать совокупность культурных смыслов, в ос-

17. Haynes, J. (ed.) (2009) *Routledge Handbook of Religion and Politics*. L.; NY: Routledge.

18. Freston, P. (2009) “Christianity: Protestantism”, in J. Haynes (ed.) *Routledge Handbook of Religion and Politics*, p. 37. L.; NY: Routledge.

19. Madeley, J. (2009) “Religion and the state”, in J. Haynes (ed.) *Routledge Handbook of Religion and Politics*, pp. 183, 187–188. L.; NY: Routledge.

20. Casanova, J. (2008) “Public Religions Revisited”, in H. de Vries (ed.) *Religion. Beyond a Concept*, p. 112. NY: Fordham University Press.

21. Norris, P. et Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, pp. 111–132. NY: Cambridge University Press.

нове которой лежит дифференциация между религией и нерелигиозными сферами, а под режимом секулярности — порядки и практики, возникающие вокруг такой совокупности в конкретной стране или макрорегионе<sup>22</sup>.

### **Специфика советского кейса в контексте секуляризации и секуляризма**

На наш взгляд, утверждение, согласно которому советский случай представляет один из вариантов процесса секуляризации, нуждается в существенных уточнениях. Процессы, происходившие в СССР в сфере государственно-конфессиональных отношений, довольно резко контрастируют с тем, что происходило в этой сфере в западных странах.

(1) На Западе секулярные идиомы постепенно «прорастали» в общественную жизнь. В СССР секуляризм был буквально насажден сверху. Установленный коммунистами порядок исключал и религиозную агентность, и религиозные символы. Спору нет, религиозная политика властей за годы существования советского режима претерпела заметные изменения — от попыток полностью вычистить следы присутствия религии из жизни общества в 1920–1930-е гг. до компромисса с церковью и ее использования во внешнеполитических целях в брежневскую эпоху<sup>23</sup>. Тем не менее, в течение всех семи десятилетий правления коммунистов религиозность считалась социально неодобряемым поведением.

22. Wohlrab-Sahr, M. et Burchardt, M. “Multiple Secularities. Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities”, p. 875–909.

23. В течение двух послереволюционных десятилетий большевистские власти осуществляют прямой государственный террор против самого института церкви. К середине 1930-х гг. организованная религиозная жизнь в СССР была практически полностью парализована. Публичная артикуляция религиозности сделалась невозможной. Однако с началом войны отношение государства к религии становится более прагматичным. Давление на религию ослабевает. Что касается религиозной политики партийного руководства в последующие четыре десятилетия, то она не отличалась последовательностью — достаточно вспомнить новый виток антицерковных гонений в правление Н. Хрущева. Тем не менее, можно говорить об эволюции отношения государства к РПЦ — от полного неприятия религии государством в сторону более компромиссной позиции (при условии абсолютной политической лояльности религиозных институций). Апофеозом этого процесса можно считать введенный в 1982 г. цензурный запрет на публичную критику в советской печати высших иерархов Московского патриархата (см.: *Шкаровский М.В. Русская православная церковь в XX в. М.: Вече, 2010. С. 397*). Похожие отношения государство выстроило и с официальным духовенством других конфессий.

(2) В западных странах налицо *континуальность* религиозных институтов. В XX столетии они утратили свою былую значимость, но не исчезли — никогда не исчезали — из публичного пространства. В СССР религиозные институты были *демонтированы*. Они фактически не присутствовали в публичном пространстве на протяжении жизни четырех поколений (исключение — Западная Украина, Западная Белоруссия, большая часть нынешней Молдовы и три страны Балтии, где эти институты продержались до начала Второй мировой войны).

(3) Тот факт, что на протяжении жизни многих поколений атеизм служил *государственной идеологией*, имел серьезные последствия и для институциональной структуры общества, и для самосознания граждан. Государство в данном случае не просто дистанцируется от религии, вытесняя ее из публичной сферы — как это произошло в начале XX в. во Франции с ее принципом *laïcité*, представляющим собой крайнюю форму приватизации религии. Во Франции, несмотря на настороженное, неблагоприятное (и даже враждебное — в жесткой версии лаицизма) отношение государства к религии, происходит именно ее «приватизация»: она вытесняется из публичной сферы в приватную, но право следовать ей в приватном пространстве *гарантировано законом*. В советском же случае власть стремится вытеснить религию из жизни граждан вообще<sup>24</sup>. Это не «гиперприватизация» религии, как иногда считается<sup>25</sup>, а такое обращение с ней, когда религиозная вера и религиозные практики рассматриваются государством как, в лучшем случае, нежелательные. Для религии же такая ситуация означала *индивидуализацию*, то есть уход верующих в добровольное гетто, и, следовательно, их (само)изоляцию от социокультурного мейнстрима. Заметим, что при таких радикально секулярных режимах, как турецкий в период вла-

24. Впрочем, заметим, что в советских условиях дихотомия приватного и публичного проблематична. Здесь не существует публичного как некоей особой сферы за пределами семьи, которая не была бы захвачена государством, на которую не распространялись бы контролирующие притязания государства. Недаром «общественная собственность» — это то, что, по сути, принадлежит государству, а не тому или иному сообществу (кооперативу). И недаром в русском языке нет понятия *privacy*, а выражение *private property* переводится как «частная собственность». Если же в Советской России речь заходила о чем-либо, принадлежащем индивиду, это называлось «личной собственностью».

25. См.: Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 167–168.



сти кемалистов, подобной изоляции не происходило: государство с конца 1920-х по конец 1970-х гг. демонстративно дистанцировалось от религии, но оно не ожидало от граждан перехода на атеистические позиции. Более того, в кемалистской Турции, в отличие от советской России, речь шла не об уничтожении ислама как такового, а скорее о его реформировании. Власти рассчитывали на то, что модернизированный ислам будет поддерживать турецкий национализм<sup>26</sup>.

Мы полагаем, что изложенные обстоятельства не могли не оказать существенного влияния на формирование режима секулярности в России после краха советского строя. На наш взгляд, общество, сложившееся в нашей стране в этот период, уместно характеризовать как *постатеистическое*.

Но прежде чем приступить к демонстрации этого тезиса, остановимся на особенностях советского режима секулярности по сравнению с соответствующими режимами в коммунистических странах Восточной Европы.

### **Страны Восточной Европы и «советский» режим секулярности**

Нам представляется, что страны Восточной Европы, в течение четырех десятилетий находившиеся в орбите СССР, не вписываются в советский режим секулярности. В пользу этого утверждения можно привести следующие аргументы.

Первое. В большинстве этих стран сохраняется определенная — порой достаточно высокая — степень *автономии религиозных институтов*<sup>27</sup>. Исключений было всего два: Болгария и Албания. Болгарская православная церковь все годы существования коммунистического режима находилась под плотным контролем властей, большинство высших церковных иерархов были завербованы органами госбезопасности, а государство вплоть до середины

26. Показательно, что при Ататюрке Государственный комитет по делам религии, запрещаая чтение молитв на арабском, параллельно инициировал перевод Корана на турецкий. См.: *Сергеев В.М., Саруханян С.Н.* Модернизация и политический ислам в Турции // *Полития*. 2012. № 4(67). С. 138.

27. Следует, правда, уточнить, что в первое время после установления просоветских режимов в этих странах большинство левых правительств ведут активное наступление на религиозные институты, что включает в себя репрессии против священнослужителей, конфискацию церковного имущества и земель, попытки выстроить агентурную сеть внутри церкви и т.д. Однако со второй половины 1950-х гг. религиозная политика в большинстве этих стран существенно смягчается.

1980-х гг. проводило агрессивные антирелигиозные кампании<sup>28</sup>. В Албании Энвер Ходжа берет курс на построение атеистического государства. Причин тому было несколько. Во-первых, конфессиональная разнородность населения (70% — мусульмане, 20% — православные и 10% — католики). Во-вторых, отношение правящих элит к исламу как к «отсталой» религии, препятствующей обновлению<sup>29</sup>.

Особенно велика была — не в последнюю очередь по организационным причинам — автономия Католической церкви. Как известно, польский кардинал Войтыла был избран в 1978 г. римским папой. Все католические епископаты, находившиеся на территории ГДР, были частью епископатов ФРГ. Но известной степенью независимости от государства в странах данного макро-региона пользуются и другие религиозные организации. Скажем, в Восточной Германии государство, по крайней мере с 1970-х гг., фактически занимает в отношении Евангелической церкви позицию невмешательства<sup>30</sup>. Руководители Румынии не считают нужным дистанцироваться от православной церкви<sup>31</sup>. Исследователи отмечают, что просоветский режим в этой стране скорее искал поддержку церкви (особенно на начальном этапе — при проведении непопулярных реформ вроде коллективизации сельского хозяйства или национализации экономики), нежели стремился ее подавить<sup>32</sup>. Такая позиция властей контрастирует с позицией их советского визави в первые десятилетия коммунистического правления (а также в хрущевский период).

Второе. Большинство восточноевропейских стран отличается от их советского патрона с точки зрения «*видимости*» религии в публичном пространстве. Церковь в Восточной Европе, особенно с 1960-х гг., активно присутствует в системе образова-

28. Николов Т. Болгария: невидимая церковь // Pro et Contra. 2013. № 5. С. 40–51.

29. См.: Buchenau, K. (2015) “Socialist Secularities: The Diversity of Universalist Model”, in M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell (eds) *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, p. 271. Boston: de Gruyter.

30. Tyndalle, W.R. (2010) *Protestants in Communist East Germany. In the Storm of the World*, p. 216. Burlington, VT and Farnham: Ashgate.

31. Работники советского посольства в Бухаресте в 1960 г. с досадой информировали Москву о том, что власти практически не борются с «тлетворным влиянием церковников». См.: Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4. С. 217.

32. Василе К. Румыния: православная церковь после коммунизма // Pro et Contra. 2013. № 5. С. 53; Шкаровский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах. С. 217.

ния и в других социальных институтах (здравоохранение, дома престарелых, пенитенциарные учреждения и т. д.). Например, в ГДР в книжных магазинах без труда можно было купить Библию (нечто невообразимое для СССР). Здесь с конца 1970-х гг. по радио транслируются воскресные службы, а на телевидении выходят религиозные программы, действуют церковные издательства и теологические школы<sup>33</sup>. Начиная с тех же лет, протестантская церковь в Восточной Германии осуществляет патронаж над десятками больниц, домов инвалидов, детских домов и сотнями домов престарелых<sup>34</sup>. В Польше в 1956 г. в общеобразовательную школу возвращаются уроки религии (правда, факультативно). Через пять лет школа вновь объявлена сугубо светской, однако преподавание религии вплоть до падения коммунистического режима оставалось возможным в церковных пунктах катехизации при костелах<sup>35</sup>. Кроме того, в стране существовали клубы католической интеллигенции, которые организовывали различные паломничества, концерты духовной музыки и т. д. Все эти годы работал Люблинский католический университет. С конца 1970-х гг. в стране разрешается свободное строительство культовых сооружений. Как следствие, в 1980-е гг. Польша поставила европейский рекорд по количеству новых костелов и часовен<sup>36</sup>.

Иными словами, в Восточной Европе достаточно рано и достаточно ясно обозначаются *пределы секуляризма*. Государство в странах этого макрорегиона — за единственным исключением, каким была Албания, и за исключением короткого послевоенного периода (когда власти по московскому примеру проводят политику воинствующего атеизма) — не стремится к полному вытеснению религии из жизни граждан<sup>37</sup>. Резон правящих элит был двояк. Они (а) опасаются настроить против себя общество;

33. Burgess, J.P. (1990) "Church-State Relations in East Germany: The Church as a "Religious" and "Political" Force", *Journal of Church and State* 32(1): 18–19.

34. Ward, C. (1978) "Church and State in East Germany", *Religion in Communist Lands* 6(2): 89.

35. Грыз Р. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3(34). С. 19.

36. Там же. С. 28.

37. Даже в Болгарии, которая в своей религиозной политике ближе всего подошла к советской модели, репрессивный курс в отношении верующих, начиная с 1960-х гг., касается в основном мусульманской части населения. См.: Buchenau, K. "Socialist Secularities: The Diversity of Universalist Model", p. 271.

(б) рассматривают религию как интегративную часть национальной идентичности.

Поэтому восточноевропейские лидеры ведут себя по отношению к церкви (по крайней мере, той, которая считается национально-образующей) иначе, чем их московский Старший брат. Когда у румынского диктатора Чаушеску в 1972 г. умер отец, глава государства демонстративно похоронил его по православному обряду. О роли Католической церкви в польском обществе мы уже говорили. Приведем, однако, еще один примечательный факт. Поскольку в Польше членство в правящей партии не исключало религиозной аффилиации, это привело к тому, что более половины польских коммунистов были католиками. В 1986 г. почти 66% членов Польской объединенной рабочей партии называли себя верующими<sup>38</sup> — ситуация, немыслимая для членов КПСС.

Высокой степенью свободы пользовались религиозные организации в Югославии<sup>39</sup>. Это было обусловлено прежде всего разнообразностью населения федерации с точки зрения конфессиональной принадлежности — в этих условиях осторожная религиозная политика была частью поиска баланса в этнонациональной политике. После официального визита Тито в Ватикан в 1971 г. Католической церкви в Боснии, Хорватии и Словении было позволено вести социальную работу среди молодежи, в стране стала активно выпускаться религиозная периодика и книжная продукция. Сербская православная церковь, которая не имела руководящего центра за пределами страны, была более зависима от югославских властей, но и она постепенно чувствует себя свободнее. Под ее эгидой с конца 1950-х гг. издается духовная литература (в том числе детская), открываются семинарии, богословские школы. Нередко епископами становились православные священники, известные своей критикой власти<sup>40</sup>.

В целом коммунистические правительства в восточноевропейских странах достаточно терпимо относились к таким проявлениям религии, как религиозное образование (хотя бы

38. Грыз Р. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции. С. 37.

39. Белякова Т. Конструирование национальной идентичности в социалистической Югославии и македонский церковный вопрос // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 4 (32). С. 65.

40. Buchenau, K. (2005) "What Went Wrong? Church–State Relations in Socialist Yugoslavia", *Nationalities Papers* 33(4): 547.

в форме факультативов или воскресных школ), паломничества, крестные ходы и т. д. Прекрасным выражением подобной компромиссной установки может служить один из документов чехословацкой компартии от 1966 г., в котором говорилось о необходимости «обеспечить гражданам, еще не избавившимся от религиозных предрассудков, возможность реализации религиозных обрядов»<sup>41</sup>.

Третий важный момент: церковь в Восточной Европе имеет *собственную социальную повестку*. Она общественно активна. Если в советском случае государство жестко пресекает любую религиозную активность, которая может быть расценена как покушение на его абсолютный авторитет, то в восточноевропейском случае государство находится скорее в состоянии идеологической конкуренции с церковью.

И, наконец, благодаря сохранению относительной автономии и наличию у церкви собственной повестки, она оказалась в состоянии играть *заметную роль в массовом движении за демократизацию*. В 1980-е гг. церковь в ряде восточноевропейских стран (Польша, ГДР, Чехословакия) — активный участник гражданского сопротивления коммунистическому правительству. Это опять-таки разительно отличает ситуацию в Восточной Европе от ситуации в советской России и других республиках СССР периода перестройки. В Советском Союзе религиозные институты, будучи изъяты из системы социально-культурной коммуникации на протяжении всего периода правления коммунистов, остались в стороне от процессов демократизации, охвативших общество во второй половине 1980-х гг.

«Официальные» религиозные структуры в период перестройки занимали скорее осторожно-выжидательную позицию в отношении происходившего. Символично, например, что во время августовского путча патриарх Алексей II решился выступить с весьма сдержанным обращением о недопустимости кровопролития только в ночь на 21 августа, когда провал планов ГКЧП был уже более или менее очевиден. Разумеется, в РПЦ были отдельные священники-диссиденты, проявлявшие большую гражданскую активность — так, в 1988 г. возникла инициативная

41. Мурашко Г.П. «Пражская весна» 1968 г.: власть и католическая церковь на пути к диалогу // Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века / Отв. ред. Г.П. Мурашко, А.И. Филимонова. М.: Институт славяноведения РАН; СПб: Нестор-История, 2014. С. 327.

группа «Церковь и перестройка» во главе с о. Глебом Якуниным, некоторые члены которой позднее вошли в состав Российского христианского демократического движения и в «Демократическую Россию». Тем не менее, большого влияния на перестроечное движение «либеральный» фланг РПЦ не оказывал. То же самое можно сказать и в отношении ислама. Попытки самоорганизации мусульман, наиболее значимым проявлением чего стало создание в 1990 г. всесоюзной Исламской партии возрождения, имели место, во-первых, без активного участия и поддержки муфтиятов, а во-вторых, не привели к появлению политически значимой силы. Иначе говоря, движение за демократизацию в СССР оставалось сугубо секулярным как по своему составу, так и по идеологии. Ситуация разительно контрастирует и с Польшей (где комитеты в поддержку главной оппозиционной силы — движения «Солидарность» — зачастую создавались прямо на базе церковных приходов и клубов католической интеллигенции, а сама «Солидарность» активно использовала христианскую символику<sup>42</sup>), и с ГДР (где ручейки многотысячных протестных митингов 1989 г. берут свой исток в Соборе св. Николая в Лейпциге).

### Постхристианское vs постатеистическое общество

Когда европейские общества называют постхристианскими, имеют в виду следующее. Институционализированное христианство (католическая и протестантская церкви) в наши дни перестало играть здесь ту роль, которую оно играло около двух столетий назад. Однако христианство как символическая система сохраняет значимость для общественной жизни. Связанные с христианством символы и нарративы принадлежат к повседневной рутине. Структура выходных дней, радиотрансляции воскресных проповедей, практически обязательный обряд *communion* в школах, названия политических партий, религиозные аллюзии и сюжеты в тематике и образности шоу-бизнеса — все это и многое другое указывает на то, что общество, независимо от того, сколь рели-

42. Kunicki, M.S. (2012) *Between the Brown and the Red. Nationalism, Catholicism, and Communism in Twentieth-Century Poland — The Politics of Boleslaw Piasecki*, p. 183. Athens: Ohio University Press; Мецзяков Д.Ю. Католическая церковь как политический актор в посткоммунистической Польше: влияние на партийную политику // Политическая наука. 2014. № 3. С. 250.

гиозно индифферентным оно ни было бы сегодня, помнит о том, каким оно было вчера<sup>43</sup>.

На наш взгляд, поместить современную Россию в один ряд с постхристианской Европой невозможно. Современное российское общество более уместно описывать в иных терминах, а именно — как общество постатеистическое.

Для этого есть несколько оснований.

(1) Реконструированные институты отличаются от институтов, существующих непрерывно, примерно так же, как «новодел» в архитектуре отличается от сохранившихся аутентичных построек. «Восстановленные» здания, конечно, могут произвести определенное впечатление на зрителей, но они лишены того безошибочно считываемого заряда, который несут в себе здания исторические. Этой метафорой мы хотели бы подчеркнуть выдвинутый выше тезис о реконструкции институционализированной религии в постсоветской России<sup>44</sup>. Ситуация, когда религиозные символы и нарративы рутинным образом присутствуют в жизни общества (даже если они утратили свою былую значимость), — это не ситуация, когда эти символы в жизнь общества «вернулись» (а именно такая ситуация сложилась в нашей стране в начале 1990-х гг.). На первый взгляд присутствие религии в публичной сфере сегодняшней России — признак ее нормализации с точки зрения той версии «нормальности», которая оформилась во второй половине XX столетия в Западной Европе. И там, и здесь — официально поддерживаемое празднование Рождества и Пасхи; и там, и здесь — уроки религии в школах; и там, и здесь — факультеты теологии в университетах; и там, и здесь — священники на радио и телевидении, капелланы в армии, церковная благотворительность в детских домах и домах престарелых и т.п. Однако тот факт, что религия была изъята из публичного

43. Разумеется, степени этой индифферентности сильно варьируются. Если в одних западных странах доля людей, относящих себя к агностикам, составляет около половины населения (как в Великобритании или во Франции), то в других неверующие образуют относительно небольшую долю. Так, о важности религии в своей повседневной жизни заявили 72% итальянцев. См.: “Gallup Coexist Index 2009: A Global Study of Interfaith Relations”, *European Commission*, 08.05.2009, p. 11 [<https://ec.europa.eu/migrant-integration/librarydoc/the-gallup-coexist-index-2009-a-global-study-of-interfaith-relations>, accessed on 05.11.2020].

44. Здесь важно подчеркнуть, что институты в том понимании, которого мы придерживаемся, — это не только учреждения (или, в другой терминологии, «формальные институты»), но и хабиитуализированные практики (так называемые «неформальные институты»). И если первые в советский период, пусть и в весьма усеченном виде, воспроизводились, то воспроизводство вторых было прервано.

обихода на протяжении семи десятилетий, не мог не отразиться на том, как выглядит ее возвращение в пространство социальной коммуникации.

Это возвращение производило и производит впечатление искусственности. Такое впечатление вызвано, как нам представляется, несоответствием действий государства уровню общественного запроса на присутствие религии в публичном пространстве. Нельзя сказать, что такой запрос отсутствовал вовсе<sup>45</sup>. Однако чем дальше в прошлое отодвигались 1990-е с характерным для них стремлением заполнить духовный вакуум, возникший после краха коммунистического проекта, тем более становилось ясным, что инициатива в процессе «религиозного возрождения» исходит скорее от властей, чем от общества. И введение религиозного образования в школах, и открытие богословских кафедр и факультетов в университетах произошли не по запросу снизу — они были продиктованы сверху<sup>46</sup>. Общество либо индифферентно относилось к бюрократическому диктату, либо отвечало на него протестами<sup>47</sup>.

(2) Важно подчеркнуть, что реконструкция институционализированной религии, о которой идет речь, вписана в контекст проектов *нациестроительства*<sup>48</sup>. Отсюда проистекает специфическая особенность деятельности агентов православного возрождения

45. Начало 1990-х было довольно богато на низовые инициативы по возрождению православия как национальной религии. В этой связи можно вспомнить общество «Радонеж», известное по одноименной православной радиостанции, которая с момента создания существует на пожертвования своих слушателей, а также появление организаций вроде «Православного политического совещания», Союза православных братств и т. д. Позднее — в 2000 г. — возникает движение «За право жить без ИНН», которое противостояло не только государству, внедрявшему ИНН, но и патриархии, занимавшей, с точки зрения участников этого движения, излишне либеральную позицию по данному вопросу. Подробнее об истории такого рода организаций и общественных инициатив см.: *Верховский А.* Политическое православие. Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003.

46. Исследователи даже предложили характеризовать этот процесс как «десекуляризация сверху». См.: *Karpov, V.* (2013) “The social dynamics of Russia’s desecularisation”, *Religion, State and Society* 43(1): 254–283.

47. Если в случае введения уроков по Основам православной культуры в школах или внедрения богословия в систему высшего образования протестная активность была не слишком высокой и совсем не массовой, то в ряде случаев, связанных с возведением храмов в рекреационных зонах или передачей музеев в собственность церкви, протесты носили массовый характер.

48. *Agadjanian, A.* (2015) “Vulnerable Post-Soviet Secularities: Patterns and Dynamics in Russia and Beyond”, in *M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell (eds.) Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, pp. 241–260.



(будь то его «верхи» или «низы»): эта деятельность зачастую мотивируется и аргументируется не столько религиозными, сколько *идеологическими* соображениями. Говоря о «верхах» реконструированного православия, нельзя не упомянуть о скепсисе, который вызывает у многих наблюдателей нынешний предстоятель РПЦ. По утверждению С. Филатова, «Кирилл и его единомышленники проповедуют не веру в Бога, а неославянофильскую идеологию национального возрождения, по сути своей светскую»<sup>49</sup>. Что касается «низов», то под ними мы понимаем неофитов, как правило, категорически не приемлющих ценностей светского общества и убежденных в том, что секуляризация была навязана России извне. Назовем их православными радикалами (чтобы избежать термина «православный фундаментализм»). В этих кругах есть немало групп, объединенных агрессивным неприятием «Запада» и (якобы пришедшего оттуда) «либерализма», латентным или явным антисемитизмом и враждебностью к светской культуре. Члены этих групп периодически участвуют в акциях вроде срыва гражданских инициатив по противодействию строительству храмов, не согласованному с жителями, или погромов художественных выставок. Подобные акции вдохновлены скорее националистическими, чем христианскими идеями. Неслучайно союзниками православных радикалов выступают разного рода ультраконсерваторы — как «государственнического», так и этнонационалистического толка. В изготовляемых ими идеологических коктейлях символы православия смешиваются с откровенно языческими (так что их потребителям не кажутся оксюморонами иконы с изображением Сталина)<sup>50</sup>.

(3) Кроме того, характерной чертой постатеистического общества является широкое распространение неадекватных представлений о публичной роли религии в эпоху модерна. Семь десятилетий государственного атеизма не могли не повлиять на состояние умов, причем как усвоившего господствующую идеологию большинства, так и верующего меньшинства. После делегитимации институтов и символов советского периода в обществе сложи-

49. Филатов С. Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности // Православная Церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 34.

50. В том же ряду находится и эротический милитаризм А. Проханова. В продуцируемых этим писателем идеологических фантазиях религиозные образы выполняет вспомогательную функцию — первостепенная значимость здесь принадлежит са크ральному Русскому оружию и добытой им Русской победе.

лись весьма своеобразные представления о взаимоотношениях секулярного и сакрального (равно как и о смысле того и другого). Эти представления имели крайне схематичный, абстрактный и, как заметил внимательный исследователь, фантазийный характер<sup>51</sup>. Так, в России в рамках нарратива «религиозного возрождения» и модернизм, и секулярность представляли не иначе как синонимы впадения в «бездуховность» и «отрыва от корней». Возвращение к корням и обретение духовности мыслится, соответственно, в агрессивно антимодернистском ключе. Любопытно, однако, что и оппоненты религиозных энтузиастов в нашей стране — активисты «антиклерикализма» — оперируют фантазийными образами: в их глазах приверженность религии в принципе символизирует отсталость, отказ от модерна, нежелание идти в ногу с прогрессивным секулярным Западом. Александр Агаджанян относит оба этих фантазма к «специфически посткоммунистической наивности». Поскольку за годы советской власти были разрушены механизмы передачи культурного опыта, в обществе практически не существовало агентов «религиозной трансмиссии». Но и секуляризма также практически не существовало, ибо «вещь, которая придавала ему смысл — религия — была искусственно подавлена»<sup>52</sup>.

(4) *The last but not the least*: нельзя не сказать об общественном климате, сформированном за годы советского режима, с его «воинствующим» атеизмом, прославлением людей в черных кожаных тужурках и откровенно нехристианским способом решения проблем («добро должно быть с кулаками»). Это, конечно, не означает, что к западу от России в решении социальных проблем доминируют евангельские заповеди (не говоря уже о том, что общественный климат — материя, которая не поддается сколько-нибудь надежным замерам). Тем не менее, мы полагаем, что повышенный градус агрессивности, свойственный публичной риторике российского политического и культурного бомонда, имеет прямое отношение к атеистическому периоду в нашей истории, давая основания характеризовать постсоветское общество как постатеистическое в противовес постхристианскому.

51. Agadjanian, A. (2006) "The Search for Privacy and the Return of a Grand Narrative: Religion in a Post Communist Society", *Social Compass* 53(2): 169–184.

52. Ibid., p. 172.

## Библиография / References

- Белякова Т.* Конструирование национальной идентичности в социалистической Югославии и македонский церковный вопрос // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 4(32). С. 62–85.
- Бергер П.* Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 8–20.
- Богатырев М.А., Шишова М.И.* Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. № 3(16). С. 95–109.
- Василе К.* Румыния: православная церковь после коммунизма // Pro et Contra. 2013. № 5. С. 52–65.
- Верховский А.* Политическое православие. Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «Сова», 2003.
- Грыз Р.* Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 3(34). С. 11–43.
- Карпов В.* Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 114–164.
- Кнорре Б.А.* Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира: сборник статей / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2014. С. 42–102.
- Кормина Ж., Штырков С.* «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. Сб. ст. / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штыркова. СПб, 2015. С. 7–45.
- Мещеряков Д.Ю.* Католическая церковь как политический актор в посткоммунистической Польше: влияние на партийную политику // Политическая наука. 2014. № 3. С. 249–259.
- Мурашко Г.П.* «Пражская весна» 1968 г.: власть и католическая церковь на пути к диалогу // Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века / Отв. ред. Г.П. Мурашко, А.И. Филимонова. М.: Институт славяноведения РАН; СПб: Нестор-История, 2014. С. 319–346.
- Николов Т.* Болгария: невидимая церковь // Pro et Contra. 2013. № 5. С. 40–51.
- Сергеев В.М., Саруханян С.Н.* Модернизация и политический ислам в Турции // Политика. 2012. № 4(67). С. 134–151.
- Узланер Д.* Дело «Пусси Райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013, № 2(31). С. 93–133.
- Узланер Д.* Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1(52). [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>, доступ от 01.06.2020].
- Филатов С.* Патриарх Кирилл — два года планов, мечтаний и неудобной реальности // Православная Церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малашенко, С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 9–68.
- Шишков А.* Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, Религия, церковь в России и за рубежом. 2012, № 2(30). С. 165–177.

- Шкарковский М.В. Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах // Вестник церковной истории. 2011. № 3–4. С. 173–222.
- Шкарковский М.В. Русская православная церковь в XX в. М.: Вече, 2010.
- Agadjanian, A. (2006) “The Search for Privacy and the Return of a Grand Narrative: Religion in a Post Communist Society”, *Social Compass* 53(2): 169–184.
- Agadjanian, A. (2015) “Vulnerable Post-Soviet Secularities: Patterns and Dynamics in Russia and Beyond”, in M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell (eds.) *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, pp. 241–260. Boston: de Gruyter.
- Anderson, J. (1994) *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press.
- Beliakova, T. (2013) “Konstruirovaniie natsional’noi identichnosti v sotsialisticheskoi Iugoslavii i makedonskii tserkovnyi vopros” [“Constructing National Identity in the Socialist Yugoslavia and the Issue of Macedonian Church”], *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 4(32):62–85.
- Berger, P.L. (1999) “The desecularization of the world: a global overview”, in P.L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, pp. 1–18. Washington-Michigan: Ethic and Public Policy Center.
- Berger, P.L. et al. (2008) *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate.
- Berger, P. (2008) “Secularization falsified”, *First Things* [http: <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>, accesses on 08.06.2020].
- Berger, P. (2012) “Fal’sifitsirovannaia sekularizatsiia” [“Secularization Falsified”], *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2(30): 8–20.
- Bogatyrev, M.A., Shishova, M.I. (2015) Postsekuliarnaia gipoteza i osobennosti rossiiskoi postsekuliarnosti [Postsecular hypothesis and peculiarities of Russian post-secularity], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 3(16): 95–109.
- Buchenau, K. (2005) “What Went Wrong? Church–State Relations in Socialist Yugoslavia”, *Nationalities Papers* 33(4): 547–567.
- Buchenau, K. (2015) “Socialist Secularities: The Diversity of Universalist Model”, in M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, M. Middell (eds.) *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, pp. 261–282. Boston: de Gruyter.
- Burgess, J.P. (1990) “Church-State Relations in East Germany: The Church as a ‘Religious’ and ‘Political’ Force”, *Journal of Church and State* 32(1): 18–19.
- Casanova, J. (2008) “Public Religions Revisited”, in H. de Vries (ed.) *Religion. Beyond a Concept*, pp. 101–119. NY: Fordham University Press.
- Chaves, M. (1994) “Secularization as declining religious authority”, *Social Forces* 72(3): 749–774.
- Dragadze, T. (1993) “The Domestication of Religion under Soviet Communism”, in C.M. Hann (ed.) *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, pp. 141–151. London: Routledge.
- Filatov, S. (2012) “Patriarkh Kirill — dva goda planov, mechtanii i neudobnoi real’nosti” [“Patriarch Kirill - two years of plans, dreams and uncomfortable reality”], in A. Malashenko, S. Filatov (eds.) *Pravoslavnaia TSerkov' pri novom patriarkhe* [Orthodox Church under the New Patriarch], pp. 9–68. Moscow: ROSSPĖN Publ.

- Freeze, G.L. (2015) "From Dechristianization to Laicization: State, Church, and Believers in Russia", *Canadian Slavonic Papers* 57(1–2): 6–34.
- Freston, P. (2009) "Christianity: protestantism", in J. Haynes (ed.). *Routledge Handbook of Religion and Politics*, pp. 26–47. L.; NY: Routledge.
- Gryz, R. (2016) "Rimsko-katolicheskaia tserkov' v Pol'skoi Narodnoi Respublike (1944/45–1989): formy sosushchestvovaniia s rezhimom i rol' ideinoi oppozitsii" ["Catholic Church in the People's Republic of Poland (1944/45– 1989): Forms of Co-Existence with the Regime and the Role of Ideological Opposition"], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(34): 11–43.
- Habermas, J. et Mendieta, E. (2002) *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (2006) "Religion in the public sphere", *European Journal of Philosophy* 14(1): 1–25.
- Hadden, J.K. (1987) "Toward desacralizing secularization theory", *Social Forces* 65(3): 587–611.
- Haynes, J. (ed.) (2009) *Routledge Handbook of Religion and Politics*. L.; NY: Routledge.
- Karpov V. 2013. "The social dynamics of Russia's desecularisation", *Religion, State and Society* 43 (1): 254–283
- Keller, Sh. (2001) *To Moscow, not Mecca. The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westpoint; London: Praeger.
- Knorre, B.A. (2014) "Rossiiskoe pravoslavie. Postsekuliarnaia institutsionalizatsiia v prostanstve vlasti, politiki i prava" ["Russian Orthodoxy. Post-Secular Institutionalization in the Realm of Power, Politics, and the Law"], in A. Malashenko, S. Filatov (eds.) *Montazh i demontazh sekuliarnogo mira: sbornik statei [Constructing and Deconstructing the Secular World]*, pp. 42–102. Moscow: ROSSPĖN Publ.
- Kormina, Zh., Shtyrkov, S. (2015) "‘Eto nashe iskonno russkoe, i nikuda nam ot éтого ne det'sia': predystoriia postsovestkoi desekuliarizatsii" ["‘This Is Something That Is Ours and Primordially Russian, and There Is No Way Escaping It’: The Prehistory of Post-Soviet Desecularization"], in Zh. Kormina, A. Panchenko, S. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste [Invention of Religions: Desecularization in post-Soviet context]*, pp. 7–45. European University at S.-Petersburg Publ.
- Kunicki, M.S. (2012) *Between the Brown and the Red. Nationalism, Catholicism, and Communism in Twentieth-Century Poland — The Politics of Boleslaw Piasecki*. Athens: Ohio University Press.
- Luckmann, Th. (1980) "Säkularisierung — ein moderner Mythos.", in Th. Luckmann (ed.) *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, pp. 161–172. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Madeley, J. (2009) "Religion and the state", in J. Haynes (ed.). *Routledge Handbook of Religion and Politics*, pp. 174–191. L.; NY: Routledge.
- Meshcheriakov, D.Iu. (2014) "Katolicheskaia tserkov' kak politicheskii aktor v postkommunisticheskoi Pol'she: vliianie na partiinuiu politiku" [The Catholic Church as a Political Actor in Post-Communism Poland: Influence on Party Politics], *Politicheskaiia nauka* 3: 249–259.
- Murashko, G.P. (2014) "‘Prazhskaia vesna' 1968 g.: vlast' i katolicheskaia tserkov' na puti k dialogu" ['Prague Spring' 1968: authorities and the Catholic Church on the path to dialogue], in G.P. Murashko, A.I. Filimonova (eds) *Gosudarstvo i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoi Evropy v period politicheskikh krizisov vtoroi poloviny XX veka*, pp. 319–346. Moscow: Institute of Slavic Studies Publ.
- Navaro-Yashin, Y. (2002) *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

- Nikolov, T. (2013) “Bolgariia: nevidimaia tserkov” [“Bulgaria: Invisible Church”], *Pro et Contra* 5: 40–51.
- Norris, P. et Inglehart, R. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. NY: Cambridge University Press.
- Pospelovskiy, D. (1988) *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*. In 3 vol. Cambridge: Palgrave Macmillan.
- Robertson, R. et Chirico, J. (1985) “Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration”, *Sociological Analysis* 46(3): 219–242.
- Sergeev, V.M. et Sarukhanian, S.N. (2012) “Modernizatsiia i politicheskii islam v Turtsii” [“Modernization and Political Islam in Turkey”], *Politiia* 4(67): 134–151.
- Shishkov, A. (2012) “Nekotorye aspekty desekularizatsii v postsovetskoï Rossii” [“Some Aspects of Desecularization in post-Soviet Russia”], *Gosudarstvo, Religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2(30): 165–177.
- Shkarovskii, M.V. (2011) “Pravoslavnaia TSerkov' Rumynii v 1918–1950-kh godakh” [“Orthodox Church in Romania in 1918–50”], *Vestnik tserkovnoi istorii* 3–4: 173–222.
- Shkarovskii, M.V. (2010) *Russkaia pravoslavnaia tserkov' v XX veke* [Russian Orthodox Church in XX century]. Moscow: Veche Publ.
- Smolkin, V. (2018) *A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Stark, R. (1997) *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Tyndalle, W.R. (2010) *Protestants in Communist East Germany. In the Storm of the World*. Burlington, VT and Farnham: Ashgate.
- Uzlaner, D. (2013) “Delo ‘Pussi riot’ i osobennosti rossiiskogo postsekularizma” [“The ‘Pussy Riot’ Case and the Peculiarities of Russian Postsecularism”], *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2(31): 93–133.
- Uzlaner, D. (2013) “Kartografiia postsekuliarnogo” [Postsecular Cartography], *Otechestvennye zapiski* 1(52) [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo>, accessed on 01.06.2020].
- Vasile, K. (2013) Rumyniia: pravoslavnaia tserkov' posle kommunizma [Romania: Orthodox Church after communism], *Pro et Contra* 5: 52–65.
- Verkhovskii, A. (2003) *Politicheskoe pravoslavie. Russkie pravoslavnye natsionalisty i fundamentalisty, 1995-2001 gg.* [Political Orthodoxy. Russian Orthodox Nationalists and Fundamentalists]. Moscow: Center “Sova” Publ.
- Ward, C. (1978) “Church and State in East Germany”, *Religion in Communist Lands*, 6(2): 89–94.
- Wohlrab-Sahr, M. et Burchardt, M. (2012) “Multiple Secularities. Towards a Cultural Sociology of Secular Modernities”, *Comparative Sociology* 11: 875–909.
- Yamane, D. (1997) “Secularization on Trial: in Defense of a Neosecularization Paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(1): 109–122.