
«ВОЗВРАЩЕНИЕ» РЕЛИГИИ И КОНФЛИКТНАЯ СИТУАЦИЯ МИРОУСТРОЙСТВА

Р. Робертсон

Главным вопросом данной статьи является то, как религия за последние годы стала важнейшей темой в мировой политике и международных отношениях, не в последнюю очередь потому, что религия оказалась в центре некоторых наиболее опасных мировых глобальных конфликтов. Доказывается, что новая глобальная история, которая развивалась в контексте спорного обсуждения глобализации, дает нам возможность понять, с одной стороны, каким образом тема религии игнорировалась в исследованиях мировой политики, а с другой – как в изучении религии, в частности ее социологической формы, также пренебрегали международными отношениями ввиду ее постоянной и неуместной озабоченности секуляризацией. Итак, обе стороны уравнения во многом игнорируют друг друга. Это характерно для структур академических дисциплин, в частности в западном мире.

Введение

Несмотря на то, что данная статья в первую очередь касается условий, приведших к тому, что религия стала играть заметную роль в современной международной политике, вначале необходимо отметить, что в ней рассматривается недавняя полемика (особенно в Великобритании и США) по поводу мнимого зла религии. Это связано с тем, что в большинстве своем воинственные «крики», доносящиеся из атеистических (выступающих против Бога) лагерей, несомненно, во многом были вызваны чрезмерным переплетением религии с внутринациональной, транснациональной и международной политикой. В то же время воинственность, например, Ричарда Доукинса и Кристофера Хитченса в значительной мере обусловила присутствие религии в умах современных политиков, журналистов и ученых [Dawkins 2006; Hitchens 2007]. Другое серьезное противоречие, сыгравшее некоторую роль в ослаблении значения религии в международных событиях, – это значение религии в американской политике по отношению к Израилю. В последние годы стало особенно очевидным, что многие избегают данной темы, боясь разбудить этнические чувства, которые могут фактически уничтожить их научную карьеру, по крайней мере в Великобритании и США.

Однако в настоящий момент в социологии, философии и родственных дисциплинах наблюдается сильное движение в сторону от традиций атеистического секуляризма. Этот сдвиг так же, как процветающая критика идей неистовой секуляризации, имеет важные последствия для общего понимания глобальных тенденций и ситуации [Robertson 2007; McLennan 2006; Robertson, Chirico 1985].

Текст ниже состоит из двух разделов. В первом идет речь о так называемом «дисциплинарном» мире, а во втором – о так называемом «реальном» мире. Разумеется, в этом разграничении присутствует чрезмерное упрощение уже потому,

что то, что однажды было предметом дисциплинарности, затем стало важным для реальности. Иначе говоря, несмотря на то, что дисциплинарность является сконструированным, «искусственным» способом познания действительности, реальность частично включает в себя дисциплинарность. Здесь мы не имеем возможности охватить эту сложную проблему, и не только в силу ограничения объема статьи, но и потому, что во всех областях науки, как естественных, так и гуманитарных, это было и остается трудноразрешимой проблемой. Столетиями философы искали пути решения этой эпистемологической и/или онтологической проблемы в разных цивилизационных контекстах, и многие объявляли о найденном решении. Полностью признавая различные вклады в решение данной проблемы, в настоящей статье автор просто возьмет проблему как таковую и рассмотрит ее весьма простым способом.

Проблема дисциплинарности

По крайней мере с конца XVIII или начала XIX в. интерпретация и/или анализ мира по большей части проводились с точек зрения все более специализированных и относящихся к разным категориям. Очень много было написано о происхождении, истории и развитии различных дисциплин, а также их вариантов от общества к обществу, от региона к региону, от цивилизации к цивилизации. И тем не менее необходимо оговориться, что в настоящей статье автор делает акцент преимущественно на западной точке зрения и не пытается ограничиться цивилизационным структурированием конкретных научных дисциплин, а также их траекториями или конфигурациями в рамках различных обществ. Необходимо твердо установить, что каждая дисциплина в западной науке, также как и в системе начального и среднего образования, основывается на риторических конструкциях и научных вероятностях. Таким образом, идея о том, что дисциплины отражают естественное состояние жизни, не имеет никаких оснований. Необходимо особо отметить этот важный момент именно потому, что многие академики и интеллектуалы – и не в самую последнюю очередь их бюрократические управленцы, – кажется, уверены, что дисциплины отражают или охватывают реальность, хотя некоторые из них могут также признавать, что так называемая реальность частично формируется дисциплинарностью.

Несмотря на эти размышления, необходимо отметить, что на протяжении последних полутора столетий многие ученые и научные школы пытались охватить или наметить предпосылки и поддерживающую инфраструктуру для дисциплин, основываясь на принципе универсальности. Например, Конт предпринял серьезную попытку систематически объединить все дисциплины, этот же подход использовал Маркс (но, конечно, с совершенно другой точки зрения), подобным образом поступал и Джон Стюарт Милль. То же можно сказать о Фрейде и, конечно, о развитии Общей теории систем в 1930-е гг., а также о работах Талкотта Парсонса в середине XX в. Фуко довольно подробно исследовал основы и формы дисциплинарности в самом широком возможном смысле, что привело в его работах к распределению академических дисциплин подобно дисциплине в уголовном смысле.

В последние 20 лет все чаще происходили серьезные изменения в дисциплинах, особенно в связи с темой глобализации. Большая часть исследований по этой

теме, несмотря на их огромную «модность», к сожалению, сконцентрировалась вокруг идеи междисциплинарности. Это чрезвычайно непродуктивно и скорее служит бюрократическим интересам управленцев от науки и тех, кто ищет в науке власть, а не способствует значительному интеллектуальному прогрессу. В особенности междисциплинарность скорее укрепила, а не преодолела междисциплинарные и профессиональные различия. Например, в междисциплинарное сотрудничество часто вовлекаются специалисты двух или более отраслей знаний, которые собираются вместе и смотрят, что каждый из них может привнести в конкретную тему с точки зрения своей науки. С другой стороны, в идеале должен получиться непосредственный интерес к значимой проблеме в противовес повторению особенностей отдельных дисциплин. Многие инициативы так называемого междисциплинарного характера охватывают несколько больше, чем высказывания представителей той или иной отрасли науки по поводу того, что его или ее дисциплина может/должна внести в обсуждаемую тему. Таким образом, нам следует обратиться к тому, что предпочтительнее можно было бы назвать либо кросскультурностью, либо трансдисциплинарностью (хотя обоснованные претензии могли быть и были выдвинуты со стороны «контрдисциплинарности» и «постдисциплинарности»).

В рассматриваемом случае, а именно в исследовании международных отношений (МО), или мировой политики, в связи с изучением религии, подобные рассуждения о границах дисциплинарных подходов в значительной степени способствовали относительному отсутствию внимания к взаимопроникновению религии и МО в рамках истории. Это означает, что чем пытаться рассматривать важность религии в мировой политике в настоящее время – словно религия внезапно ворвалась на мировую политическую сцену, – лучше попытаться объяснить, почему многие годы взаимоотношения религии и МО так серьезно игнорировались. В самом деле, международные отношения как дисциплина или субдисциплина профессионально сформировались совершенно безотносительно к значению религии. В то время как экономику часто называют скучной наукой, эту характеристику можно также отнести и к МО, по крайней мере до недавнего времени.

С точки зрения тех, кто занимается главным образом религией, одержимость тезисом о секуляризации помогла обособить субдисциплину «социология религии» от других дисциплин, а также ослабить ее влияние в обществе. В самом деле, десятилетиями социологи религии выражали, не без иронии, большое сожаление, что их субдисциплина периферийна по отношению к более общей науке социологии, и таким образом выражали недовольство, что открытия социологии религии не рассматриваются всерьез политическими элитами и более интеллектуальными элементами средств массовой информации. Таким образом, после 1960-х гг. специалистов в области социологии религии лишь недавно начали приглашать к участию в обсуждении политических событий, обстоятельств и тенденций. На протяжении большей части этого периода исследователи религии в основном вовлекались в общественные дискуссии по поводу противоречий, окружающих религиозные секты (иногда называемые культами). Впрочем, с появлением религий, проповедующих жестокость, социологов стали все чаще приглашать к участию в публичных дебатах и в качестве советников при правительствах, особенно после событий 11 сентября. Подобное и даже еще большее игнорирование религии можно отметить в изучении мировой политики; впрочем,

в этот же период там *наблюдалось* растущее внимание к отношениям между религией и социальной политикой. Таким образом, в изучении международных отношений игнорирование религии особенно очевидно.

Еще один важный фактор игнорирования участия религии в международных отношениях – это то, каким образом определяется дистанция между конкретными дисциплинами и субдисциплинами. Например, в начале XX в. для историков и социологов считалось возможным говорить, что странно соединять изучение религии с изучением экономики. Впрочем, через несколько лет взаимоотношения между религией и развитием капитализма получили статус очевидных. В основном это было следствием работы Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», которая впервые была опубликована в 1904 г. [Weber 1930]. В этом частном случае многие специалисты по МО всего пару лет назад спросили бы: какое отношение имеет религия к их области анализа? Теперь, в начале XXI в., очень немногие осмелились бы задать этот – можно сказать, глупый – вопрос. Несомненно, в значительной степени это связано с современной так называемой войной с террором (по сути, исчезающий термин) и, более конкретно, с проблемным утверждением о столкновении цивилизаций (также уходящий термин). Точнее говоря, это центральное положение сторонников исламского джихада, или халифата, и его оппонентов, не говоря уже об их целях, которые стали ключевыми при рассмотрении предмета настоящей статьи. Теперь кажется трудным понять, почему очевидный прорыв ислама на мировую сцену, что символизируется и выражается событиями 11 сентября, стал неожиданностью для смежных дисциплин [Lincoln 2006]. Кажется даже, что для многих из тех, кто изучает религию и сожалеет о ее периферийности в рамках и за пределами высших учебных заведений, события 11 сентября стали неожиданностью. Это в значительной мере может быть отнесено на счет изоляции международных отношений от изучения религии и наоборот. С другой стороны, необходимо отметить, что изучение связи политики и религии расширилось в последнюю четверть XX в.

Этот растущий интерес почти наверняка имеет много общего с возрастающей заметностью религии внутри и за пределами национальных государств в конце 1970-х гг. В то время такие события, как приход к власти сандвинистов в Никарагуа, сложные взаимоотношения между теми, кто сопротивлялся им, Ираном и американским республиканским правительством (так называемое дело Иран-контрас); появление теократических идей на глобальной арене вследствие Иранской революции 1979 г.; подъем движения «Солидарность» в Польше, серьезно поддерживаемого католической церковью, так сказать, приподняли религию над парящим паркетом для последовательного обсуждения. Распространение и усиление напряжения между «церковью» и государством положило конец долгой эпохе, начавшейся после заключения Вестфальского мира 1648 г., который ознаменовал конец религиозных войн на Западе. До Вестфальского соглашения светские и церковные явления представлялись сосуществующими, хотя часто и не без проблем; Вестфальский договор ознаменовал конец подобного сосуществования, таким образом отделяя религию от политики.

Достижением этой тенденции стала Декларация независимости нарождающейся американской республики в 1776 г. с ее приверженностью конституционному отделению церкви и государства. Это быстро привело к масштабным последствиям, даже более значимым, чем для самих США [Armitage 2007]. Более

того, неслучайно, что именно в этот самый период Иеремия Бентам выразил в 1789 г. необходимость особого акцента на международных отношениях. Несколько ученых признали значимость этого. Но именно этот западный феномен, тем не менее, был навязан или скопирован в ряде азиатских обществ на протяжении XIX – первой половины XX в. В рамках настоящей статьи представляется невозможным изучить разнообразные политические направления, пытающиеся распутать отношения религии и политики, или церкви и государства. Достаточно упомянуть о Восточной Азии. Там, как можно заметить, в то время как в Китае угасание религии воспринималось как предпосылка формирования современного общества, в Японии была предпринята серьезная попытка сымитировать американское отделение «церкви» от государства. В японском государстве в период Мэйдзи религия синто была установлена через отрицание того, что она формирует религию в западном смысле слова. Напротив, китайская политическая элита и ведущие представители интеллигенции перехватили лидерство у таких западных философов, как Бертран Рассел, и настаивали, что в современном обществе для религии нет значимого места [Robertson 1992, особенно с. 115–128 и 146–163; см. также: Gong 1984].

Регионы мира, наиболее сильно сопротивлявшиеся обеим этим тенденциям, были в подавляющем большинстве случаев исламскими. Поэтому неудивительно, что «возвращение» религии на международную арену должно было произойти в форме конфликта между исламом и большей частью остального мира, в особенности тех его регионов, которые воспринимались как исключительно ответственные или за разделение религии и политики, церкви и государства, или за навязывание государственно организованного атеизма, как при коммунистических режимах.

Значительный интерес к теме глобализации, несомненно, привлек внимание и к значению религии в мировой политике и международных событиях. Утверждая это, я особенно настаиваю на *многомерности* глобализации. Не осмысливая последнюю в форме неолиберализма и в то же время давая ей отчетливо экономическое толкование, я рассматриваю ее как обладающую политическим, социальным и культурным измерениями. Эта основная концепция глобализации сформировала основы постоянно растущего интереса к глобальной, или мировой, истории. Это обновленное изучение мировой истории значительно отличается от того прозападного интереса к последней, который процветал в конце XIX и начале XX в. Новая глобальная история – по крайней мере, как это принято на Западе – отнюдь не так европоцентрична. На самом деле довольно часто она антиевропоцентрична. Это означает, что во многих обществах и мировых регионах существуют и поддерживаются другие, часто конкурирующие, парадигмы и представления о глобальной истории. Многие, если не большинство из них, заключаются в помещении отдельного общества или региона в центр мировой истории. Понятно, что это связано с современной всеобщей озабоченностью национальной идентичностью.

В рамках глобализации это происходит по двум основным причинам. С одной стороны, глобализация заключается в растущей связанности мира в целом, иногда выражающейся в «сжатии» всего мира, приводящем к ситуации, когда каждое общество, регион или цивилизация находятся под давлением идентификации и провозглашения своей собственной идентичности. С другой стороны, глобали-

зация также включает растущее глобальное осознание – лучше сказать, самосознание – в том смысле, что с периодическим замедлением мир все больше становится «единым пространством». Эта часто игнорируемая черта глобализации усугубляет проблему восприятия человечества как единого целого. Не говоря уже о том, что в последнее время реальность пандемий, эпидемий, изменений климата – как и подъем религий, связанных с «концом света», – в значительной степени укрепили эту серьезно оспариваемую цельность. На самом деле большая часть современных всеобщих рассуждений о религиозных и цивилизационных конфликтах сконцентрирована на этой проблеме религиозно-культурной гегемонии.

Следствием этого подъема новой формы глобальной истории также является быстро растущий интерес к теме империализма и его большого значения для глобализации. Хорошим примером здесь является книга Джона Дарвина «После Тамерлана: Всемирная история империи». Дарвин утверждает, что «Тамерлан был последним в пляде “завоевателей мира” в традициях Атиллы и Чингисхана, которые боролись за объединение всей Евразии – “мирового острова” – под руководством одной огромной империи» [Darwin 2007; ср.: Bayly 2002]. Вскоре после 1405 г. началось исследование морских путей, ставших, как Дарвин их называет, «нервами и артериями великих морских империй» [Darwin 2007: X; см. также: Fernandez-Armesto 2006]. Европейское расширение после Тамерлана привело к «подъему Запада», но когда *Европейская империя* исчезла – в период с начала Второй мировой войны до середины XX в., – ход всемирной истории начали переписывать, особенно после подъема так называемого третьего мира. По словам Дарвина, это переписывание истории не может осуществляться без всецело глобальных взглядов на прошлое. Он убедительно цитирует Теггарта, который в своей книге «Рим и Китай» утверждал, что «изучение прошлого может стать эффективным, только когда полностью осознают, что у народов есть свои истории, и эти истории продолжают одновременно в одном и том же мире, и их сравнение есть начало знания» [Darwin 2007: XI; см. также: Teggart 1939; Robertson 1998]. Это предположение о необходимости координировать внутризлементные отношения со сравнительным анализом есть, вероятно, наиболее важный шаг вперед, который мы должны сделать в изучении международных отношений. Это было главное методологическое следствие повсеместно распространенного обсуждения глобализации. В последнее время было много написано о необходимости новых подходов к последней, но практически ни один из них не имеет дела ни с этим аналитическим недостающим звеном, ни с существенной важностью религии и культуры. Несомненно, «войны с террором», сценарий которых был в каком-то смысле «написан» Хантингтоном в его «Столкновении цивилизаций», вывели религию – через радикально политизированный ислам – на центральную, во многом главенствующую позицию в мировых отношениях. Но очень мало осознается необходимость аналитической реорганизации [Huntington 1996]. Со стороны международных отношений это во многом связано с так называемым позитивизмом в этой науке, который по большей части избегает любого касательства к подобным делам, особенно в США. Концепция Найя о «мягкой силе» – весьма недостаточное признание подобных рассуждений [Nye 2004].

Несмотря на то, что с начала 1920-х гг. в МО наблюдаются постоянные дискуссии вокруг *Realpolitik*, тем не менее в основном они сконцентрированы на «реалистских» мотивах. Возможно, многие подвергнут этот серьезный аргумент сомнению, однако, и здесь я на этом настаиваю, по крайней мере до недавнего вре-

мени было именно так. Растущее внимание к *международному сообществу, глобальному гражданскому сообществу и глобальному сообществу* со стороны тех, кого Бузан называет «английской школой», противоречит упору на *Realpolitik*. Бузан пытается утвердить взгляд на мировое сообщество как на «понятие, фиксирующее негосударственную сторону международной системы», или, выражаясь более точно, пытается «создать синтез между структурными элементами идеи Булла – Винсента в рамках теории английской школы о международном и мировом сообществе и социальной теорией... Вендта о международной политике». Сделав это, Бузан пренебрежительно говорит об «аналитической пустоте мира “Г”» [Buzan 2004: 3; см. также: Wendt 1999. Вендт, конечно же, имеет в виду понятие глобализации]. Однако несмотря на некоторые заслуживающие похвалы попытки вернуть социальное в международные отношения, Бузан опасно упрощает концепт глобализации. В основном это происходит из-за того, что он рассматривает этот концепт главным образом с политической точки зрения.

Односторонний характер многих исследований в области теории глобализации очень жестко ограничивал ее аналитическую и эмпирическую ценность, хотя сам Бузан демонстрирует серьезный интерес к некоторым социологическим концепциям мирового сообщества за пределами традиционных МО. Например, он уделяет внимание работе так называемой Стэнфордской школы (под руководством Джона Мэйера), которая выдвинула важную идею, выходящую за пределы МО, о мире как о едином целом. Однако при этом он абсолютно отрицает главные достижения Стэнфордской школы в области изучения религии. Несомненно, между ними нет согласия, так, он справедливо обвиняет ее приверженцев в том, что они не знают или не хотят принимать во внимание работы таких ученых, как Мартин Уайт и Хедли Булл, принадлежащих к английской школе МО. Бузан справедливо отмечает, что одна из центральных тем (если ли не единственная) в работах Стэнфордской социологической школы – это глобальная культура. Однако он упускает из виду тесную связь Стэнфордской школы со школой, ранее известной как Питтсбургская, чьими главными представителями являлись автор этой статьи, Франк Лечнер, Питер Бейер и Виктор Роудометов. В работах этих социологов религия, безусловно, занимает центральное место. Другим слабым местом в подходе Бузана является пренебрежение тем фактом, что некоторые представители социологического подхода в исследованиях глобализации не признают сильную связь этого процесса с тем, что традиционно называют микросоциологическими аспектами *глобального поля*, как я это определяю [Robertson 1992: 25–31]. Формулируя свою идею о глобальном поле, я типологически разделил мир на четыре главных элемента: отдельные государства (национальные или другие); системы государств (государства-нации); человечество; и, не в последнюю очередь, индивиды. Главной причиной, по которой в рамках глобализации учитывается последний элемент, является невозможность, если подойти к этому серьезно, исключить индивидов из мира! Тем не менее идея о том, что глобализация – это главным образом макроявление, продолжает существовать, хотя антропологи и социологи настаивают на том, что глобализация происходит на межличностном уровне и что личное взаимодействие может иметь очень серьезные последствия, а также что глобализация свершается на улицах, в супермаркетах, в супружеских и других взаимоотношениях, и это всего лишь несколько примеров.

В последнее время очень много было написано в жанре «миллениум» в форме утопий и антиутопий. Важнее в *глобальной проблеме тысячелетия* – ее значение

для миллениума и уже потом ее глобальный характер, по крайней мере в западном мире. С этой точки зрения изучение отношений между религией и МО особенно необходимо [Robertson 2007].

Апокалиптический взгляд рубежа тысячелетий на «террористические войны» является центральным в *религиокультурном*, если так можно назвать, *аспекте* мировой политики, а именно – в отношениях между радикально политизированным исламом и «современным Западом». На самом деле нельзя сознательно отрицать, насколько интенсивно используются религиозные термины обеими сторонами современного глобального конфликта между двумя главными акторами – Аль-Каидой и администрацией Буша в США*. Однако некоторые до сих пор держатся за идею, что этот конфликт «на самом деле» связан с нефтью, водой и другими материальными факторами. Но надо отметить, что настойчивое сведение всех явлений к одному фактору характерно исключительно для Запада. Отказ в ходе западной истории признать, что все человеческие явления и взаимодействия, выражаясь «западными» терминами, многоаспектны или многофункциональны, был очевидным упрощением. Если посмотреть на это с другой стороны, нас не должен вводить в заблуждение тот факт, что коммунистические режимы, например, заявляли, что они рассматривают международные отношения и мировую политику с атеистической точки зрения. Стоит ли говорить, что фактически все коммунистические или некоммунистические режимы заявляют, что имеют целью либо полное уничтожение религии, либо ее тоталитарный контроль. Но с позиций достаточного опыта можно с уверенностью сказать, что такие идеологические цели исторически ограничены древними религиозными традициями. В марксистском коммунизме (самый яркий пример) религиозный и теологический контексты прописаны очень хорошо. В любом случае в рамках разных форм ортодоксального марксизма эта включенность явно признается, например, Энгельсом в его работе о европейском крестьянском утопизме как предвестнике воинственности рабочего класса и Марксом в его утверждении о том, что теология обеспечивает базовыми категориями теоретическую борьбу [Burleigh 2006a; 2006b].

В то же время то, что главный оппонент коммунизма также имеет очень мощную тысячелетнюю культуру, признается не полностью [Gray 1998: 157; 2007; Harrington 1986; Reynolds 2002]. По крайней мере, наступление американской культуры на рубеже тысячелетий (по меньшей мере, с конца XVIII в.) редко анализируется или представляется с позиции международных дел. В этом специфическом значении и МО, и социология религии развивались как формы ложного сознания. Необходимо повторить, что одержимость (уменьшающегося) большинства социологов религии тезисом о секуляризации так же ответственна за пренебрежение политикой и международными отношениями, как и пренебрежение религией другой стороной.

Перевод с английского Е. В. Емановой

Литература

Рокмор Т. Социальные противоречия, глобализация и события 9/11 // Век глобализации. 2010. № 1(5). С. 53–65.

Armitage D. The Declaration of Independence: A Global History. London : Harvard University Press, 2007.

* См., например: Рокмор 2010: 53–65. – *Прим. ред.*

Bayly C. A. 'Archaic' and 'Modern' Globalization in the Eurasian and African Arena, c. 1750–1850 // *Globalization in World History* / ed. by A. G. Hopkins. London : Pimlico, 2002.

Burleigh M. *Earthly Powers: Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. London : HarperCollin, 2006a.

Burleigh M. *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*. London : HarperCollins, 2006b.

Buzan B. *From International to World Society? English School Theory and the Social Structure of Globalisation*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

Darwin J. *After Tamerlane: The Global History of Empire*. London : Allen Lane, 2007.

Dawkins R. *The God Delusion*. London : Bantam, 2006.

Fernandez-Armesto F. *Pathfinders: A Global History of Exploration*. Oxford : Oxford University Press, 2006.

Gong G. *The Standard of "Civilization" in International Society*. Oxford : Clarendon Press, 1984.

Gray J. *Global Utopias and Clashing Civilizations: Misunderstanding the Present // International Affairs*. 1998. № 74. Pp. 149–163.

Gray J. *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. London : Allen Lane, 2007.

Harrington M. *The Dream of Deliverance in American Politics*. New York : Knopf, 1986.

Hitchens Ch. *God is not Great*. London : Allen and Unwin, 2007.

Huntington S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York : Simon Schuster, 1996.

Lincoln B. *Holy Terrors: Thinking About Religion after September 11*. Chicago : University of Chicago Press, 2006.

McLennan G. *Towards Postsecular Sociology? // Sociology*. 2006. № 41. Pp. 857–870.

Nye J. S. Jr. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York : Public Affairs, 2004.

Reynolds D. *American Globalism: Mass, Motion and the Multiplier Effect // Globalization in World History* / ed. by A. G. Hopkins. London : Pimlico, 2002. Pp. 243–260.

Robertson R. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London : Sage, 1992.

Robertson R. *The New Global History: History in a Global Age // Cultural Values*. 1998. № 2. Pp. 368–384.

Robertson R. *Global Millennialism: A Postmortem on Secularization // Globalization, Culture and Religion* / ed. by P. Beyer, L. Beaman. Leiden : Brill, 2007.

Robertson R., Chirico J. *Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration // Sociological Analysis*. 1985. № 46. Pp. 219–242.

Teggart F. *Rome and China*. Berkeley, CA : University of California Press, 1939.

Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London : Allen and Unwin, 1930.

Wendt A. *Social Theory of International Politics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.