

DOI 10.35775/PSI.2024.108.8.002

УДК 32

Е.А. КАРГИН

аспирант кафедры философии политики и права
философского факультета Московского государственного
университета им. Ломоносова,
Россия, г. Москва
E-mail: stou-st@ya.ru

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЗАИМОСВЯЗИ В КОНЦЕПЦИЯХ ЦИВИЛИЗАЦИИ Й. АРНАСОНА И А.С. ПАНАРИНА

В статье сопоставляются представления о религиозно-политической взаимосвязи в трудах Й. Арнасона и А.С. Панарина. Предпринимается попытка включения работ отечественного мыслителя в контекст современного цивилизационного анализа, для которого взаимосвязь религии и политики является ключевой темой. С помощью логического и сравнительного анализа работ двух ученых, в которых наиболее полно раскрываются взгляды на данную взаимосвязь, выделяются общие и особенные моменты. Имея различные теоретические предпосылки, указанные авторы уделяют внимание схожей проблематике и имеют ряд схожих положений. А.С. Панарин непосредственно не работал с понятием «цивилизационного измерения», однако уделял внимание изменениям «осевого времени», породившим проблематику религиозно-политической взаимосвязи, «большой» и «малой» традиций, ортодоксии и гетеродоксии. Оба рассматриваемых автора считают формы взаимосвязи религии и политики отличительными особенностями цивилизаций, расширяя тем самым поле для сравнительных исследований, включая также и современные общества, так как по мнению обоих авторов религиозно-политическая взаимосвязь сохраняет актуальность и в условиях модерна. А.С. Панарин отмечал кроме духовной и политической власти также власть экономическую. Тем не менее, говоря об «осевых» цивилизациях, ученый придавал решающее значение взаимосвязи между первыми двумя. В сравнительных исследованиях Й. Арнасон сосредотачивается на различных вариациях сакрализации власти, в то время как А.С. Панарин выявлял соотношение присущих каждому типу власти этик в разных цивилизационных контекстах. Также А.С. Панарин существенно большее внимание уделял изучению ареала восточного христианства.

Ключевые слова: цивилизационный анализ, «осевое время», религиозно-политическая взаимосвязь, духовная и политическая власть, сакральная власть.

В политических науках в настоящее время наблюдается интерес к цивилизационной проблематике, обусловленный усилением роли цивилизационного фактора в международных отношениях, что, например, нашло отражение

в появлении в геополитике понятия «геоцивилизация». С его помощью предпринимаются попытки определить способность цивилизаций становиться субъектами мировой политики. В данной связи возникают дискуссии о тех факторах, что в наибольшей степени определяют строение, внутреннюю связность, идентичность и внешние границы цивилизаций, и на роль одного из таких факторов, в первую очередь, напрашивается религия. Интерес к религии подкрепляется широким признанием ее способности выступать составной частью или даже основой цивилизационного ядра, то есть того, что определяет цивилизацию в наибольшей степени [12. С. 97].

Вопрос религии особым образом стоит в современном цивилизационном анализе, ведущем свою родословную с цивилизационного прочтения классиков социологии М. Вебера, Э. Дюркгейма и М. Мосса, предпринятого Б. Нельсоном и Ш. Эйзенштадтом. Цивилизационный анализ сосредотачивает свое внимание на различии форм взаимосвязи религии и политики в разных цивилизационных контекстах. Крупнейшим представителем данного направления сегодня является Й. Арнасон, творчески развивший основные положения концепции Ш. Эйзенштадта. Мнение Й. Арнасона относительно цивилизационной роли религии и ее взаимодействия с политикой освещалось в статьях М. Масловского, Н. Шангина и Ю.А. Прозоровой, рассмотревших подход ученого применительно к религиозно-политической взаимосвязи в России [17; 18]. Представляется уместным дальнейшее привлечение отечественных исследователей, высказывавшихся по данному вопросу, в свете чего особый интерес представляет рассмотрение взаимодействия духовной и политической власти А.С. Панариным, что уже привлекало внимание применительно к специфике православной цивилизации [14]. В статье, таким образом, предполагается прочтение А.С. Панарина с точки зрения современного цивилизационного анализа, представленного трудами Й. Арнасона как наиболее репрезентативной фигуры данного направления. С помощью логического и сравнительного анализа работ двух ученых, в которых наиболее полно раскрываются их взгляды на религиозно-политическую взаимосвязь, предпринимается сопоставление данных взглядов, выделение в них общих и особенных моментов.

Прежде чем обратиться к вопросу религии в работах Й. Арнасона необходимо прояснить понятие «цивилизационного измерения», имеющее для его понимания важное значение. «Цивилизационное измерение обществ» – одно из ключевых понятий цивилизационного анализа, сформулированное Ш. Эйзенштадтом, обнаруживающее способность культурных ориентаций влиять на формирование основных институциональных «арен», структур власти и политических систем [18. С. 106]. Цивилизационное измерение включает в себя два взаимосвязанных аспекта: культурную интерпретацию мира и определение основных «арен» социальной жизни, их разграничение и регулирование [1. С. 20]. Другими словами, цивилизационное измерение обществ представляет собой взаимосвязь интерпретативных и институциональных образов. Цивилизации в концепции Ш. Эйзенштадта предстают целостными образованиями, в которых мирской

порядок и принципы социальной регуляции коренятся в символическом или внемирском порядке [9. С. 15]. Й. Арнасон впоследствии несколько усложнит представление о цивилизационном измерении, выделив «внутренний» интерпретативно-институциональный аспект и его «внешнее» пространственно-временное воплощение, однако в рамках данного изложения ограничимся приведенным определением. Стоит также отметить, что свою версию цивилизационного анализа Й. Арнасон развивает во многом на основе диалога со Ш. Эйзенштадтом, корректируя или дополняя выдвинутые последним положения.

Ш. Эйзенштадт обратил также внимание на то, что возникновение цивилизаций «осевого времени» (К. Ясперс) сопровождалось формированием новых «онтологических видений», содержащихся в возникающих мировых религиях и некоторых философских течениях. В данной связи Ш. Эйзенштадт говорил о «культурных онтологиях», т.е. видениях космического и социального порядка, а также способов их оспаривания, трансформации и борьбы с ними [1. С. 42]. В рамках концепции ученого «культура» понимается не в традиционном смысле «норм и ценностей», а подчеркивается ее интерпретативное измерение: ее роль в раскрытии и артикуляции мира [2. С. 119]. В результате в нее включается религия и символическая структура [13. С. 8]. Ш. Эйзенштадт также использовал выражение «культурная программа», что, однако не означает прямое определение институционального устройства обществ культурными ориентациями. Артикуляция мира посредством культуры предполагает наличие соперничающих друг с другом интерпретаций. Учитывая неизбежную связь различных онтологических видений с властной сферой, такое соперничество может иметь весьма драматичные последствия, что нашло отражение в выборе Ш. Эйзенштадтом термина «арены» социальной жизни вместо привычного «сферы» [15. С. 11]. Некоторые культурные ориентации оформляются в стабильные, доминирующие культурные модели – ортодоксии, другие же формируют гетеродоксии – отклонения от доминирующих моделей. Последние как раз заключают в себе потенциал к провоцированию изменений социальной структуры. Чтобы еще ярче выделить данный аспект, Й. Арнасон предлагает говорить не о культурной программе, а о «проблематике» – констелляции тем, проблем и перспектив, открытой для различных и часто противоречивых интерпретаций [1. С. 142].

Отличительной особенностью «осевых» цивилизаций, по мнению Ш. Эйзенштадта, является возникновение концепций разрыва и напряженности между трансцендентальным и мирским порядком [16. С. 14]. Й. Арнасон замечает, что, называя выражаемый через новые онтологические видения порядок «трансцендентальным», Ш. Эйзенштадт оставлял открытым вопрос об источниках данных новых видений, не ограничиваясь одной лишь религией [15. С. 24]. В поле зрения цивилизационного анализа, таким образом, находятся также явления, вторгающиеся в сферу, изначально принадлежавшую религии (например, философия и наука), а также случаи, когда функции религии начинают

выполнять иные социокультурные сферы, приобретая при этом сакральные черты (например, «секулярные религии») [1. С. 25].

Преодоление разрыва между двумя порядками требовало приведения наличной реальности «осевых» цивилизаций в соответствие с новыми онтологическими видениями, и по мере институционализации последних перестраивались все сферы общественной жизни [16. С. 14]. В исследовании «осевых» цивилизаций как реальных исторических формаций, таким образом, основное внимание уделяется разнообразию культурных предпосылок в их сложной взаимосвязи с социальной и политической динамикой [2. С. 121]. Расценивая политику в качестве ключевой области мирского порядка, Ш. Эйзенштадт иллюстрировал цивилизационную роль религии на примере изменений в политической сфере. Она, как и экономика, социальная сфера и даже сама человеческая личность, в «осевых» цивилизациях должна была подвергнуться перестройке [16. С. 14]. Влияние религии на политические процессы Ш. Эйзенштадт предлагал рассматривать не в виде прямого воздействия, а посредством цивилизационных основ (premises), среди которых религиозные верования составляют значительную часть [16. С. 37]. Также Ш. Эйзенштадт выделил два аналитических аспекта религии. Это не только, собственно, культ, набор верований и ритуалов, но и источник фундаментальных культурных ориентаций и цивилизационных рамок [16. С. 13].

Й. Арнасон соглашается с тем, что в «цивилизационном образе человеческих обществ» религия играет центральную роль и, тем самым, исторические судьбы и динамика мировых религий могут быть поняты только в цивилизационном контексте. С другой стороны, религии сами представляют собой макроисторические единицы, и их соотношение с цивилизационными формациями остается дискуссионным вопросом [1. С. 26].

Развивая идеи Ш. Эйзенштадта о взаимосвязи религии и политики, Й. Арнасон опирается также на представления о религии в классической социологии Э. Дюркгейма, а также некоторые идеи К. Касториадиса. Последний, в частности, отмечал, что религия является поставщиком значений для светского порядка и сакральных символов, значимых для политической власти [18. С. 109]. Интерпретативные и институциональные образцы, составляющие цивилизационное измерение обществ, по мнению Й. Арнасона, представляют собой в первую очередь констелляции культуры и власти, и особое внимание здесь должно уделяться связи между религиозными и политическими структурами. Таким образом, Й. Арнасон определяет религиозно-политическую взаимосвязь в качестве главной темы цивилизационного анализа [1. С. 22]. Сравнительная цивилизационная перспектива, по мнению ученого, способна дать наилучшее понимание взаимосвязи религии и политики, исследуемой в контексте институциональной интеграции и дезинтеграции в различных цивилизационных рамках [15. С. 10-11].

Если Ш. Эйзенштадт, вслед за Э. Дюркгеймом, рассматривал религию в качестве метаинститута, выступающего рамкой для формирования других

институтов, то Й. Арнасон, опираясь уже на неоджоркгеймианские дискуссии и идеи К. Касториадиса о взаимодействии религии и политики, предлагает наделить статусом метаинститута саму религиозно-политическую взаимосвязь [15. С. 17-18]. Ее воздействие иллюстрируется Й. Арнасоном через сравнительный анализ различных исторических траекторий и многообразия паттернов сакральной власти (sacral rulership). Последняя рассматривается Й. Арнасоном как религиозно-политический институт, воплощающий связь духовной и светской власти, существующий во всех «осевых» цивилизациях, но подверженный в различных цивилизационных контекстах альтернативным интерпретациям [18. С. 108-109]. Данные отличия Й. Арнасон иллюстрирует на примере «осевых» трансформаций в Китае, с одной стороны, и приведших к возникновению монотеизма – с другой [15. С. 33].

Связь монотеизма с политической сферой (сакральной властью), согласно Й. Арнасону, окончательно устанавливается с формированием альянса между христианством и поздней Римской империей, поздним продуктом истории которых стал абсолютизм. Современный национализм и демократические трансформации, равно как и тоталитаризм, по мнению Й. Арнасона, все являются постабсолютистскими феноменами, испытывающими влияние данного исторического наследия [15. С. 34-35].

В случае Китая прорыв «осевого времени» не означал явного разрыва с «доосевым» наследием. Здесь Й. Арнасон говорит об инновационном и адаптивном синтезе архаического и «осевого» начал [15. С. 31]. К архаичным пластам символизма и ритуала, увековеченным посредством идеологии и институтов имперского периода, была привита проработанная конфуцианством идея небесного мандата, изменившая образ властителя, сделав возможной его подотчетность [15. С. 30].

Взаимосвязи религии и политики в цивилизационном контексте серьезное внимание уделял и А.С. Панарин. Ученый разделял идею эпохи «осевого времени» К. Ясперса как времени зарождения «великого монотеистического принципа», а следом и «осевых» или традиционных цивилизаций, существовавших относительно автономно и замкнуто до наступления модерна, и на уровне которых «великие мировые религии» создавали «суперэтнические универсалии и синтезы» [7. С. 226]. А.С. Панарин определял цивилизации как системы, соединяющие многочисленные этносы конкретного мирового региона в единое духовное пространство, обладающее едиными морально-религиозными нормами и ценностями [11. С. 68]. Также А.С. Панарин, подобно Ш. Эйзенштадту, различал «большую» и «малую» традиции. Мировые религии ученый считал исторически первой формой «великой письменной традиции», зачастую оформлявшейся в форме священных текстов. Прорыв «осевого времени», по мнению ученого, сопровождался наложением «великих письменных традиций» на малую этническую (устную) и языческую традицию [6. С. 357; 5. С. 237-238].

Влияние мировых религий на этническое сознание, в чем, собственно, и заключается ключевое изменение «осевого времени», А.С. Панарин описывал,

ссылаясь на Б.С. Ерасова [3], как нарушение связи материальной и духовной сторон деятельности человека, возникновение разграничения сакрального и повседневного, божественного и политического [6. С. 358]. Содержание и круг используемых в книге источников говорят о достаточном знакомстве советского ученого с западными авторами и обсуждаемой ими проблематикой, вылившейся в критику классических теорий модернизации и последующему «цивилизационному повороту» (Б.С. Ерасов в конце 90-х годов станет научным редактором русских переводов трудов Ш. Эйзенштадта). В работах А.С. Панарина не удалось обнаружить прямые ссылки на Й. Арнасона, так что связующим звеном между двумя учеными остается общая проблематика. А.С. Панарину также были известны и некоторые труды Ш. Эйзенштадта.

А.С. Панарин утверждал, что взаимосвязь политической и духовной власти играет особую роль в рамках цивилизационного синтеза. Но если Й. Арнасон говорит о религиозно-политической взаимосвязи, то у А.С. Панарина речь идет о взаимосвязи трех типов власти: духовной, политической и экономической. Внимание последней ученый уделял при анализе уже современных процессов [8. С. 402]. Говоря о возможности сравнительных исследований, А.С. Панарин обращался прежде всего к взаимодействию духовной и политической власти. Власть вообще А.С. Панарин считал главной движущей силой, действующей в обществе. В древних («доосевых») цивилизациях, где исторические процессы «совпадали с космическими», власть еще оставалась не расчлененной. Разделение политической и духовной власти произошло в «осевое время» с появлением «великих мировых религий». Выделение экономической власти было связано уже с возникновением в период античности института частной собственности [11. С. 67-68].

Между политической и духовной властью сразу же возникают противоречия. Духовная власть осуществляется клерикальной или интеллектуальной элитой (сначала церковной, затем светской) и имеет дело с понятиями, выходящими за рамки возможностей политической власти – высших целей, высшего долга, высшей справедливости [11. С. 68]. А.С. Панарин по-своему описывал наличие в «осевых» цивилизациях ортодоксии и гетеродоксии, выделяя два разных проявления духовной власти: священство и пророчество. Священство олицетворяет консервативную и ориентированную на сохранение традиции «институтированную и канонизированную духовную власть, связанную внутренней иерархией и предписаниями», а в противовес ей существует «творчески свободное и страстное пророчество, рождающее новые идеи и бичующее пороки» [5. С. 230]. Таким образом, духовная власть также способна становиться источником изменений. Она снабжает политическую власть легитимностью, но она же может легитимировать перемены. Большие исторические сдвиги, по мнению А.С. Панарина, сопровождаются морально-религиозной дискредитацией прежних порядков и одновременной легитимацией альтернатив [11. С. 71].

Во взаимодействии властей А.С. Панарин выявил некоторые закономерности. С точки зрения «исторического творчества» согласованность между властями

препятствует изменениям, в то время как рассогласованность им способствует. Переходные эпохи характеризуются чрезмерной автономией духовной власти, приводящей к ее конфронтации с двумя другими. С другой стороны, утрата автономии духовной власти по отношению к политической и экономической лишает ее представителей духовного авторитета. Политическая власть, в свою очередь, балансирует между экономической и духовной. Утрата автономии политики по отношению к духовной власти приводит к срывам в сторону тоталитаризма, либо фундаменталистской архаики [11. С. 70-73].

Каждому виду власти, следуя за М. Вебером, А.С. Панарин приписывал собственную этику. Духовной власти соответствует этика убеждения, ставящая во главу угла определенную идею или ценность и предполагающая мерилом нравственности искренность и чистоту веры в нее. Политической власти, соответственно, присуща этика ответственности, а политика, будучи видом практического искусства, предполагает максимальное дистанцирование от идейной воодушевленности. Различия типов этики А.С. Панарин предполагал использовать для сравнительных цивилизационных исследований, причем ограничивался здесь взаимосвязью духовной и политической власти. Различия проявляются в разной степени удаленности соответствующих типов этики [6. С. 269].

В качестве примеров А.С. Панарин использовал западное и восточное христианство. На Западе духовная и политическая власть противопоставлялись в том смысле, что разводились в стороны мораль и политическая эффективность [5. С. 234-235].

Взаимоотношения духовной и политической власти на Востоке характеризуются воспроизводством теократического принципа. Данный принцип у А.С. Панарина следует понимать скорее как идеальный тип, предполагающий не прямую политическую власть духовной элиты, а контроль над ценностными ориентациями политической власти [5. С. 230]. Реализация данного принципа может приобретать различные формы в разных цивилизационных контекстах.

Несколько слов стоит сказать об изменениях в положении религии с наступлением модерна. Уже Ш. Эйзенштадт обратил внимание на то, что религиозные и имперские традиции не растворяются под влиянием модернизационных и глобализационных процессов и продолжают оказывать влияние на изменения современных обществ [4. С. 16]. Й. Арнасон также не поддерживает идею о фундаментальном противоречии религии и модерна, равно как о секуляризации как определяющей характеристики последнего. Религия, в частности, продолжает оставаться латентным компонентом политических идеологий и утопий [15. С. 8]. Вслед за В. Шпоном ученый отмечает, что формирование наций, национализма и национальной идентичности в различных цивилизационных контекстах сочетало в себе вместе с секулярными и религиозные факторы [15. С. 10]. Незападные общества вынуждены были обращаться к религиозной культуре при попытках формировать национальные идеологии. К этому их вынуждали конкретные исторические обстоятельства и собственное наследие [15. С. 9].

Рассматривая положение духовной власти в условиях модерна, А.С. Панарин также отмечал, что она не только не теряет своего значения, но и получает наивысшее выражение в форме идеологий XIX–XX веков [11. С. 74]. Любопытно замечание ученого о том, что хоть модерн и «воевал с религиозной верой, но его кумиры – прогресс, равенство, свобода сами свидетельствовали о превращенных формах религиозной веры и религиозного вдохновения» [8. С. 355].

Таким образом, оба исследователя распространяют проблематику религиозно-политической взаимосвязи и на характеристику современных процессов. А.С. Панарин, размышляя, в частности, об особой «великой письменной традиции», определял религию в качестве ее исторически первой формы, столкнувшейся при наступлении модерна с «великими учениями», вытесняющими массовое религиозное чувство и подменяющими собой мировые религии [10. С. 10].

В заключение отметим, что в силу объективных ограничений предпринятая нами попытка включения на примере религиозно-политической взаимосвязи творчества А.С. Панарина в контекст современного цивилизационного анализа затрагивает лишь малую часть теоретического наследия представленных авторов. Творчество авторов, упомянутых в данной статье, имеет разные теоретические предпосылки, а сами авторы относятся к разным социокультурным и политическим контекстам. Однако, на наш взгляд, допустимо говорить о том, что в концепции А.С. Панарина присутствуют пересечения с проблематикой современного цивилизационного анализа и ряд схожих положений с теми, что дает в своих работах Й. Арнасон. Религиозно-политическая взаимосвязь в работах Й. Арнасона и А.С. Панарина остается с момента своего оформления в «осевых» цивилизациях ключевым моментом цивилизационного измерения. Различия в формах религиозно-политической взаимосвязи оба ученых используют для сравнительных цивилизационных исследований. А.С. Панарин не дает артикулированного представления о цивилизационном измерении, однако мы находим в творчестве ученого то же внимание к изменениям «осевого времени», породившим проблематику религиозно-политической взаимосвязи, большой и малой традиций, ортодоксии и гетеродоксии (священства и пророчества). Оба автора отмечают актуальность религиозно-политической взаимосвязи в условиях модерна, что позволяет расширить область сравнительных цивилизационных исследований на современные общества. Существенные различия остаются в терминологии рассматриваемых авторов. Также А.С. Панарин кроме духовной и политической власти отмечал власть экономическую. Тем не менее, говоря об «осевых» цивилизациях, ученый все же придавал решающее значение взаимосвязи между духовной и политической властью. В сравнительных исследованиях авторы опирались на различные примеры. Й. Арнасон сосредотачивается на различных вариациях сакрализации власти, в то время как А.С. Панарин выявлял соотношение присущих каждому типу власти этик в разных цивилизационных контекстах. Существенно большее внимание А.С. Панарин уделял ареалу восточного христианства. При этом творчество ученого глубоко укоренено в отечественной философской и политической мысли и позволяет с данных

позиций освещать проблемы, затрагиваемые современным цивилизационным анализом, почти целиком представленным западными авторами. В данном случае мы можем говорить о взаимном дополнении подходов. В частности, одним из направлений дальнейшей работы может быть использование подходов Й. Арнасона и А.С. Панарина к рассмотрению религиозно-политической взаимосвязи в российском цивилизационном контексте.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

1. Арнасон Й. Цивилизационные паттерны и исторические процессы. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
2. Браславский Р.Г., Козловский В.В. Цивилизационный поворот в современной социологии: вклад Ш.Н. Эйзенштадта // Социологические исследования. 2023. № 10.
3. Ерасов Б.С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М.: Наука, 1982.
4. Кудряшова И.В. Как изучать взаимодействие религии и политики? // Политическая наука. 2013. № 2.
5. Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе: Учебное пособие для средних учебных заведений. М.: «Книжный дом «Университет», 1999.
6. Панарин А.С. Политология. Учебник. М.: ООО «ТК Велби», 2003.
7. Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование: учебник для студентов вузов. М.: Алгоритм, 2000.
8. Панарин А.С. Искушение глобализмом. М.: Изд-во Эксмо, 2003.
9. Полякова Н.Л. Глобальная социология: основные исследовательские стратегии. Часть II. Цивилизационный подход // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2020. № 1 (26).
10. Расторгуев В.Н. Традиционализм А.С. Панарина // Традиционализм в эпоху революций: Культурная политика и цивилизационный выбор: Коллективная монография по материалам XIV международных Панаринских чтений / отв. ред.: В.Н. Расторгуев; науч. ред.: А.В. Никандров. М.: Институт Наследия, 2017.
11. Философия истории: учеб. пособие / под ред. проф. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 2001.
12. Харин А.Н. Религия как ядро цивилизации: «за» и «против» // Социально-гуманитарные знания: научно-образовательное издание. 2013. № 5.
13. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс, 1999.
14. Яковлев М.В. Перспективы демократии в современной православной цивилизации // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 9. Вып. 1 // https://www.j-spacetime.com/actual%20content/t9v1/2227-9490e-aprovr_e-ast9-1.2015.54.php.

15. Arnason J.P. The Religio-Political Nexus: Historical and Comparative Reflections // Religion and Politics: European and Global Perspectives / J.P. Arnason, I.P. Karolewski (eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
16. Eisenstadt S.N. Religion and the Civilizational Dimensions of Politics // The Political Dimensions of Religion / S.A. Arjomand (ed.). New York: SUNY Press, Albany, 1993.
17. Maslovskiy M., Shangin N. Orthodox Religion and Politics in Post-Soviet Russia // Religion and Politics: European and Global Perspectives / J.P. Arnason, I.P. Karolewski (eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
18. Prozorova Y. Religio-Political Nexus and Political Imaginary in Russia // Social Imaginaries. 2009. Vol. 5. № 2.

Е.А. КАРГИН

Postgraduate student in the Department
of Philosophy of Politics and Law, Faculty of Philosophy,
Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russia

THEORETICAL FOUNDATIONS OF RELIGIO-POLITICAL NEXUS IN THE CONCEPTS OF CIVILIZATION BY J. ARNASON AND A.S. PANARIN

The article compares the notions of religio-political nexus in the works of J. Arnason and A.S. Panarin. This is an attempt to include the works of the Russian thinker in the context of modern civilizational analysis, for which the relationship between religion and politics is a key theme. The author identifies common and special points with the help of logical and comparative analysis of the most relevant works of the two scholars. J. Arnason and A.S. Panarin have different theoretical backgrounds, but pay attention to similar problems and have a number of similar provisions. A.S. Panarin did not work directly with the concept of «civilizational dimension of societies», but paid attention to the changes of the «axial age», which gave rise to the problem of religio-political nexus, «great» and «little» traditions, orthodoxy and heterodoxy. Both authors consider the forms of interrelation between religion and politics as distinctive features of civilizations, which expands the field for comparative studies. The authors see this interrelation as relevant in the conditions of modernity, which allows them to expand the field of comparative research to modern societies. A.S. Panarin noted economic power in addition to spiritual and political power. Nevertheless, the scholar attached crucial importance to the relationship between the first two in the case of «axial» civilizations. In comparative studies J. Arnason focuses on different variations of sacralization of power, while A.S. Panarin identified the correlation of ethics inherent in each type of power in different civilizational contexts. Also, A.S. Panarin paid much more attention to the study of the areal of Eastern Christianity.

Key words: civilizational analysis, «axial age», religio-political nexus, spiritual and political power, sacral rulership.