CRITICAL THOUGHT AND THE FUTURE OF ISLAM*

Ziauddin Sardar

zsardar51@gmail.com

This is a translation of essay by Prof. Ziauddin Sardar, originally published at Oxford Islamic Studies web-site: http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay0313_critical_thought.html

Keywords: modern Islam, critical thinking, ijtihad.

Professor of Law and Society, Middlesex University, London *Ziauddin Sardar*

 $^{{\}rm * \ \ This \ \ is \ \ a \ \ translation \ \ of \ \ Sardar's \ \ essay, \ \ originally \ \ published \ \ on \ \ Oxford \ \ Islamic \ \ Studies \ \ website: \ \ http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay0313_critical_thought.html}$

КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И БУДУЩЕЕ ИСЛАМА*

Зияуддин Сардар

zsardar51@gmail.com

DOI: http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.08.2.06

Эссе известного лондонского ученого, которого газета Independent называет «британским собственным мусульманским полиматом». Сардар (р. 1951 г.) — лауреат многих литературных премий, интеллектуал и критик, специализирующийся на мусульманской мысли, футурологии и связи культуры с наукой. По версии журнала Prospect, входит в 100 самых влиятельных интеллектуалов Великобритании.

Зияуддин Сардар

Профессор права и общества, Миддлсекский университет, Лондон

Ключевые слова: современный ислам, критическое мышление, иджтихад.

ритический дух играл центральную роль в исламе с самого начала его истории. По всему Корану разбросано множество указаний на мышление и обучение, рефлексию и разум. Священный текст в самых сильных выражениях обличает тех, кто не использует свои критические способности: «Худшие из животных пред Аллахом — глухие, немые, которые не разумеют» [Коран, 8:22]. При беглом взгляде на биографию Мухаммада становится видно, что его стратегические решения были итогом критических дискуссий — именно так, в частности, он пришёл к решению провести битву при Бадре за стенами Медины, а впоследствии выкопать ров для обороны города. Ключевой совет Пророка его последователям, согласно одной из версий «Прощального паломничества», был таков: «хорошо размышлять» (Haykal, 1976, р. 487). Наука, выросшая из собирания традиций и высказываний Пророка, сама базировалась на инновационном и детализированном критическом методе. Широко признано, что споры и дискуссии, аргументы и контраргументы, филолого-текстологический и научный критицизм были «визитной карточкой» классической мусульманской цивилизации (Rosenthal, 1975). Роджер Аллен возводит исламскую традицию критицизма к Абу Таммаму (ум. 846 г.) и Ибн Абд Раббихи (ум. 940 г.), двум поэтам и выдающимся литературным критикам (Allan, 1998). Исламская философская теология полна критических работ, авторами которых были, в частности, Ибн Хазм (994–1064), Ибн Сина (990–1037) и Ибн Рушд (1126–1198). Критический

Перевод статьи 3. Сардара, опубликованной на сайте Oxford Islamic Studies по адресу: http://www.oxfordislamicstudies.com/ Public/focus/essay0313_critical_thought.html

анализ явно прослеживается в трудах таких классических мусульманских учёных, как выдающийся оптик ал-Хайсам (965–1040), универсальный учёный ал-Бируни (973–1048) и астроном ал-Баттани (858–929). Дебаты и дискуссии, такие как спор между ал-Газали (1058–1111) и Ибн Рушдом, были нормой в классическом исламе.

Но в современном мусульманском мире критический дух отсутствует, если не считать сравнительно небольшого числа реформистски настроенных учёных.

Причины угасания критического мышления многообразны. Возможно, во всём виновен ал-Газали, если верить популярному мнению. Ал-Газали «энергично нападал на философию в своём трактате «Опровержение философов», и в результате их роль в суннитском мире значительно снизилась» (Saeed, 2006, р. 103), а тем самым обесценился и критический подход. Возможно, верно предположение Мухаммада Аркуна о том, что виноваты «известные декреты ал-Кадира от 1017–18 и 1029 годов», запретившие мутазилизм — рационалистическую богословскую школу, что процветала в Багдаде и Андалусии между VIII и XII вв. Как результат, «по сей день улемы официально привержены защите ортодоксии и не желают воскрешать идеи оригинальных мыслителей-новаторов классического периода» (Arkoun, 2002, р. 13). Возможно, главной причиной было «закрытие врат иджтихада», то есть запрет на «доказательное мышление», посредством которого юрист должен был критически исследовать исламское право и выносить независимое решение. Хотя никто конкретно не «закрывал врата», их закрытие стало считаться, по словам Садакат Кадри, «историческим фактом, а не поэтически-эвфемистическим способом сказать, что юристы уже не так хороши, как раньше» (Kadri, 2012, р. 87). Возможно, всё дело в том, что мусульманские общества не смогли создать «легально автономного корпоративного управления», что арабская мысль «сущностно метафизична» и не способна выработать универсализм и что мусульманская культура и этика просто слишком почтительны к религиозным авторитетам, по мнению Тоби Хаффа (Huff, 1993, рр. 222-236). Возможно, критицизм умер из-за того, что государство не поддерживало и не защищало разномыслие, или же из-за европейской колонизации мусульманского мира. Однако все эти объяснения причин упадка мусульманской цивилизации и исчезновения критического духа неполны, а некоторые и весьма сомнительны, как я доказывал в своей лекции 12 декабря 2006 г. в Королевском Обществе в Лондоне¹.

Важно исследовать причины, по которым многие верующие мусульмане (если не большинство их) отказались от критицизма и критического мышления, но не менее важно и как-то исправлять ситуацию. Из-за нехватки критического духа, отсутствия философов, мыслителей, писателей и активистов, которые постоянно нападали бы на общепризнанную мудрость и спорили бы с ортодоксией, в течение веков утвердилась и завоевала господство одна-единственная интерпретация ислама. Из-за этого же в мусульманских обществах воцарилась атмосфера нетерпимости, глубоко укоренились экстремизм и обскурантизм. Многое в религиозной мысли и культуре мусульманских обществ свелось к скудному набору благочестивых форм поведения. Пути для свежих и оригинальных идей оказались перекрыты. Несомненно, у многих мусульман отсутствует модель мирных взаимоотношений с Другим, адаптации к разнообразию, жизни в условиях быстрых и ускоряющихся перемен.

Ежеквартальное издание «Критический мусульманин» (www.criticalmuslim.com), основанное мною в 2011 году, предоставляет место критическому духу в исламе. Цель издания

^{1.} Ziauddin Sardar, «Islam and Science: Beyond the Troubled Relationship»; сокращённая версия: (Sardar, 2007).

в том, чтобы создать площадку для всестороннего обсуждения критицизма, где можно было бы открыто выражать разномыслие, ставить и обсуждать сколь угодно спорные вопросы. Этот проект был вдохновлён «арабской весной». Но восстания на Ближнем Востоке и в Северной Африке быстро показали, что одно дело — свергнуть диктатуру и совсем другое — бороться с деспотизмом и культурой слепого подчинения, глубоко встроенной в мусульманский образ мыслей, культуру и общество. Журнал в печатной версии публикуется Мусульманским институтом (www.musliminstitute.org) и академическим издательством Hurst & Co (www.hurstpublishers.com). Наша основная предпосылка — убеждённость в том, что достойное будущее для ислама зависит от нашей способности критически смотреть на его историю, традиции, наследие, теологию, общество и культуру.

Этот проект связан с моими собственными поисками. В своих путешествиях по мусульманскому миру с 1960-х гг. до конца XX века, описанных в книге «Напрасные поиски рая: путешествия мусульманина-скептика» (Sardar, 2004), я встречал множество мужчин и женщин, старых и молодых, посвятивших себя исламу со страстью и идеализмом. Страсть может быть достоинством, но может и отравить человека, если её не умеряет некоторая доля критицизма. Эта книга ясно показывает, что любое направление ислама — как и всякой другой религии — нуждается в здоровой порции скептицизма, чтобы не выродиться в авторитарное мировоззрение. Многие читатели жаловались, что книга «не завершена по-настоящему». Последняя глава описывает подготовку к очередному путешествию и заканчивается словами: «Но это уже другая история». Журнал «Критический мусульманин» и есть настоящее продолжение той книги. Но личное свидетельство не заменяет рационального объяснения.

Можно задать законный вопрос: если есть множество прекрасных журналов об исламе и близких областях, зачем нужен ещё один? Чем будет отличаться «Критический мусульманин» от остальных? Большинство журналов по самой своей природе посвящены конвенциональной науке и сосредоточены на определённых дисциплинах — теологии, праве, истории или антропологии ислама, политике и международных отношениях на Ближнем Востоке и т.д. Они обслуживают академическую аудиторию, которая всё уменьшается из-за растущей специализации современной науки. Напротив, «Критический мусульманин» — междисциплинарный и трансдисциплинарный журнал, ориентированный на будущее и на гораздо более широкую аудиторию. Кроме того, мышление и интеллектуальный ригоризм не ограничены рамками академической науки. Некоторые из лучших мыслителей и учёных работали за пределами академических институтов в качестве писателей, журналистов, политических аналитиков, гражданских активистов и публичных интеллектуалов. Итак, «Критический мусульманин» предназначен для всех, кто ценит интеллектуальный поиск. Конвенциональные журналы по исламу (да пребывают они вовеки и процветают!) не слишком изменились за последние десятилетия. Но изменились и продолжают радикально меняться и дискурсы мусульман, и глобальный контекст. Поэтому необходима площадка для новой многосторонней критики с учётом меняющихся условий. Сама критика не может оставаться статичной, она тоже должна меняться. Итак, «Критический мусульманин» посвящён изменениям любого рода, включая изменения в природе самого критицизма.

Но что, в конце концов, означает «критичность»? Мы критичны в том смысле, что со скепсисом относимся к ортодоксии и считаем любые доводы не окончательными, зависящими от известных на данный момент фактов. Мы не считаем ислам набором табу и предписаний, который существует (или существовал в некоем романтизирован-

ном прошлом) в чистом неиспорченном виде. Для нас ислам таков, каким делают его мусульмане во всём их разнообразии. Интерпретация Корана и Сунны Пророка — это «по сути вечно длящийся процесс», говоря словами Фазлура Рахмана (Rahman, 1965, р. 6). Мы не признаём авторитета тех религиозных учёных, которые, ничего не понимая в современном мире, издают нелепые фетвы, мёртвой хваткой держатся за свою власть и слишком часто оправдывают предрассудки, фанатизм, ксенофобию, вредные социальные и культурные практики. Мы не клеим ярлыки на мусульман, определяющих свою идентичность через религию или через культуру, считающих себя секуляристами, либералами, консерваторами или социалистами. Мы приветствуем разнообразие современного ислама во всей его головокружительной сложности. Но мы критикуем все интерпретации ислама — традиционалистскую, модернистскую, фундаменталистскую и апологетическую — с целью найти его новое прочтение с потенциалом для социальной, культурной и политической трансформации мусульманского мира. Наша идея — возродить исламскую критическую традицию, показать центральную роль критицизма в возрождении мусульманской мысли, подчеркнуть, что назначение критики — не диктовать, а поощрять споры и дискуссии. Позитивные сдвиги могут начаться лишь тогда, когда авторитеты будут поставлены под вопрос, а в обществе разовьётся интеллектуальный и социальный критицизм широкого спектра, как хорошо показала «арабская весна».

Но мы также критичны в более теоретическом смысле: мы признаём, что знания и интерпретации имеют политическое измерение, что в культуре и обществе существуют власть и несправедливость, что доминирующие нарративы, такие как модерн, постмодернизм, секуляризм, стремятся к гегемонии. Наша критика, таким образом, нацелена на все формы знания, идей, структур, культурных формаций и репрезентаций, стремящихся к господству — как в исламском мире, так и на Западе. Мы стараемся осветить европоцентричную природу производства знаний на Западе, двойные стандарты его политики, структуру его господства, его репрезентацию незападных народов и культур. И мы стремимся рассматривать социальные, интеллектуальные и религиозные проблемы в историческом и культурном контексте, подчёркивая внутреннюю сложность этих проблем.

Два контекста особенно важны для «Критического мусульманина»: то, что Аркун называет «немышлением» ислама, то есть приобретение и усвоение идей, не порождённых процессом размышления; и то, что я определяю как «постнормальную эпоху», то есть специфика и дух нашего времени.

Аркун использует термин «немышление», описывая «ту форму ислама, что оттораживается от самых элементарных исторических рассуждений, лингвистического анализа или антропологической расшифровки» (Arkoun, 2002, р. 308). Это главный источник власти улемов и идеологической власти «исламских государств», и оно используется для защиты догматических, обскурантистских и авторитарных версий ислама от интеллектуального и критического исследования. Хороший пример — слепое почтение, проявляемое некоторыми мусульманами перед хадисной литературой, и то, как можно манипулировать хадисами для оправдания именем ислама любых несправедливых и неэтичных законов. Например, исламский закон о вероотступничестве основан вовсе не на однозначном утверждении Корана «Нет принуждения в религии» [Коран, 2:256], а на смеси хадисов. Множество сборников хадисов, таких как «Муватта» Имама Малика, превратились по сути в тексты по исламскому праву. Предполагается, что «ислам» непоправимо испортится, если подвергнуть литературу хадисов такому же критическому анализу, как Библию, то есть трезвой оценке достоверности религиозных текстов. Чтобы

такой анализ стал возможен, необходимо высвободить креативный потенциал мусульманской мысли и переформулировать ислам, сделав его более гуманным и человечным.

Но немышление есть не только в исламе — у него есть другие измерения, оно с той же частотой встречается в других мировоззрениях и идеологиях. Иногда оно осозна- ётся и подавляется. Концепт «осознанного немышления» используется в психоанализе для описания того, о чём человек знает, но не способен думать. В исламском контексте это открытость и плюрализм, имевшие место в ранний период исламской истории и в мавританской Испании, — современные мусульмане знают о них, но порой не способны о них думать. В западном контексте это история того, как ислам повлиял на европейское Просвещение, на становление таких западных институтов, как университеты и научные общества, на оформление понятий рационального исследования и либерального гуманизма, — всё это было вычеркнуто из западной памяти. Современный учёный должен не только размышлять над этими сюжетами, но и операционализировать их как живую историю, значимую для современности.

Некоторые мыслительные процессы сами по себе могут привести к немышлению. Например, у секулярной мысли есть своя зона немышления о природе и функциях религии. Чарльз Тейлор приписывает эту тенденцию самому секулярному мировоззрению: это «точка зрения, согласно которой религия должна умереть по той причине, что: а) она ошибочна, как доказала наука, или б) в наше время её значение падает... или в) она основана на авторитете, а современные общества придают всё больше значения индивидуальной автономии, или по комбинации этих причин» (Taylor, 2007, рр. 428-429). В конечном итоге религия сводится к чисто догматическому феномену, который обречён угаснуть в свете модерна и его поздней капиталистической разновидности, постмодерна. Налицо полное непонимание той мотивации, которую религия придаёт человеческим действиям.

Следует рассмотреть и другой тип немышления. К нему часто приводит широко распространённый ход мысли. Историк естествознания Томас Кун описывает этот процесс как «сдвиг парадигмы»: в рамках общепризнанной парадигмы невозможно предсказать новые природные явления, её приходится отбросить, и возникает новая, более сильная парадигма; на смену «нормальной науке» приходит «революционная наука», доминирующая ортодоксия сбрасывается с пьедестала, и революционная наука постепенно приобретает статус нормальной (Kuhn, 1962). Но так происходит не только в естественных науках, а везде, где есть доминирующая парадигма. Многие идеи, которые мы считаем самоочевидно благими, такие как капитализм, демократия и свободный рынок, превратились в то, что постмодернисты назвали бы метанарративами — всеобъемлющие и подавляющие идеологии, не способные обеспечить социальную справедливость. Ради лучшего будущего нам придётся признать, что эти доминирующие парадигмы опасно устарели; они представляют собой современное немышление.

Критика этой ортодоксии так же важна, как критика фундаменталистской репрезентации религии. «Критический мусульманин» нацелен на трансформацию всех форм немышления в предвидящее мышление. С одной стороны, он артикулирует, говоря словами Мориса Мерло-Понти (Merleau-Ponty, 2002), латентное значение и призыв к будущей непрерывной рефлексии; с другой стороны, предвидит потенциальные препоны и ловушки немышления будущего. Наша цель — переосмыслить ислам для современности, заново открыть, что значит быть мусульманином в XXI веке.

Двадцать первый век предъявляет свои требования — не только к мусульманам, но и ко всему миру. В этой связи следует поговорить о контексте постнормальной эпохи.

Кажется очевидным, что в современном мире много необычного по сравнению, скажем, с серединой XX века. Глобализация, мгновенные коммуникации, растворение государственной власти, негосударственные транснациональные акторы и многое другое. Но есть и нечто иное: нас осаждают глобальные проблемы, такие как изменение климата, угрозы пандемий, растущая конкуренция за энергию, политическая и финансовая нестабильность, смещение глобального баланса сил и нарастающее неравенство. И понастоящему необычно то, что все эти угрозы нависают над нами в эпоху ускоряющихся изменений, в пронизанном коммуникациями мире мобильных телефонов, блогов, электронной почты, круглосуточных новостей, Фейсбука и Твиттера.

Общепризнано, что все эти вещи обманывают наши надежды — банки, финансовая система, пенсионные схемы, политические структуры, правосудие, международные отношения. Нельзя верить почти ничьей безупречности, надёжности и безопасности. Мы идём от определённости вчерашнего дня, от старой парадигмы к совершенно иному миру, где для выживания и успеха понадобятся совершенно новые институты и идеи. Современность, продлённое настоящее — это межвременье, когда уже умирают старые ортодоксии, но ещё не родились новые, и всё выглядит лишённым смысла. Этот переходный период я называю «постнормальной эпохой» (Sardar, 2010).

Наступающие десятилетия XXI века — особенное время, и именно сейчас мусульманским обществам приходится закладывать фундамент своего долгосрочного будущего. В постнормальную эпоху почти все проблемы комплексны, взаимосвязаны и не могут быть решены изолированно. Взаимосвязанные факторы порождают положительную обратную связь, изменения нарастают экспоненциально и ведут к хаотическому поведению. Благодаря социальным медиа и круглосуточному глобальному телевидению мы привыкли реагировать немедленно, и потому можем с лёгкостью вызвать новые паттерны цепной реакции. Даже тривиальные с виду действия могут быстро привести к глобальным последствиям. Поведение горстки нечестных банкиров может вызвать финансовый коллапс. Продавец овощей инициирует движение за свободу и демократию, быстро перерастающее в «арабскую весну». Неопределённость становится нормой, мы постоянно находимся на грани хаоса.

Это сочетание сложности и хаоса ведёт к противоречивости и невежеству. Нас окружает множество очевидных противоречий. Вопреки ускоряющимся изменениям, обширные области планеты, особенно мусульманский мир, остаются квазистатичными. Вопреки социальному прогрессу и пропаганде равенства, элитарные классы в большинстве обществ сохраняют свои позиции. Распределение богатств внутри государств так же перекошено в пользу элит, как это было всегда. Около 850 миллионов людей в мире сверхизобильной пищи каждую ночь ложатся спать голодным. Мусульмане настаивают на том, что само слово «ислам» означает «мир», но передачи глобального телевидения наполнены сценами насилия со стороны мусульман. Противоречия, как предполагает Джерри Раветц, «указывают на тот факт, что любая политика имеет свою цену. Как бы мы ни относились к прогрессу, каким бы благодетельным ни считали его, он всегда имеет вредные побочные эффекты. Нельзя достичь ничего хорошего, не сделав чего-нибудь плохого» (Ravetz & Funtowizc, 1994, pp. 568-582). Не существует методологии обращения с противоречиями; по самой своей сути они не могут быть разрешены. Единственный способ справиться с противоречиями — выйти за их рамки.

В постнормальную эпоху к этим противоречиям добавился ещё один уровень, связанный с невежеством. Очевидный пример: благодаря глобализации все общества становятся всё более разнообразными, но наше знание о других культурах уменьшается и всё более базируется на стереотипах. В то время как нам нужна открытость для осмысления всех сортов разнообразия, огромные группы населения становятся всё более националистичными, фундаменталистскими и узкомыслящими. У нашего невежества есть и измерение, обращённое в будущее. Многие современные проблемы, такие как борьба с эпидемиями вроде свиного гриппа, открытие побочных эффектов ГМО, наноматериалов и синтетической биологии, содержат внутреннюю неопределённость, которая может быть разрешена только в будущем. Мы желаем (и иногда вполне оправданно) получить решение немедленно, но настоящий ответ может быть получен только спустя годы, если не десятилетия. Быстрые перемены в условиях неопределённости также означают, что мы ничего не знаем об альтернативах и теряем шанс приобрести новое знание. Проблема невежества неразрешима средствами обычной науки; у нас даже нет понятия, описывающего его существование. Невежество — это «немышление» будущего.

Что всё это означает для журнала «Критический мусульманин»? По моему мнению — то, что наш критицизм не должен висеть в пустоте. Его следует воспринимать в контексте постнормальной эпохи. В нашем сложном и полном взаимосвязей мире проблемы не изолированы друг от друга и не могут быть решены по отдельности. «Исламский мир» не пребывает в блестящей изоляции, его нельзя отделить от «Запада». А Запад сейчас не только на самом Западе, он глобализировался. И в то же время — это ещё одно противоречие — он представляет собой довольно провинциальную категорию отнюдь не «универсальной культурной ценности». Несомненно, все культуры Земли взаимозависимы и не могут выжить друг без друга, а тем более достичь расцвета. Мир становится сложнее, хаотичнее и противоречивее, пространства и времени всё меньше, и всё необходимее делается постоянная и непрерывная критическая заинтересованность культур друг в друге. Это означает также, что конвенциональные решения, взятые из истории ислама или Запада, больше не имеют смысла. Нужен творческий синтез лучшего из обеих культур, а также из культур новых мировых держав, таких как Китай, Индия и Бразилия, для поиска адекватных решений новых и будущих проблем.

Конечная цель «Критического мусульманина» — создать новое пространство за пределами постнормальной эпохи, пространство, которое лучше всего описывается термином «трансмодерн» (Sardar, 2006; Sardar, 2012). Трансмодерн лежит вне традиции и модерна, но синтезирует лучшее из них, отвергая ту высокомерную деспотическую негибкость, что стала существенной чертой их обоих. Это пространство открытых плюралистичных обществ с процветающими гражданскими институтами и организациями, чьи политические, социальные, культурные и экономические условия прозрачны для публичного наблюдения, обществ инновативных и ценящих уроки истории и традиции. Это пространство, где сомнение и самокритика являются нормой и консенсус вырабатывается в жёстких открытых дискуссиях.

«Всё меняется». Но не всегда меняется к лучшему. Более того, позитивные изменения не происходят мгновенно. Они требуют работы многих поколений. «Критический мусульманин» занимается постоянным и ныне длящимся процессом перемен, процессом формирования лучшего будущего для мусульманского и всего остального мира.

Библиография

Allan, R. (1998). *The Arabic Literary Heritage: The Development of Genres and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arkoun, M. (2002). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: al-Saqi Books. Haykal, M.H. (1976). *The Life of Muhammad*. American Trust Publications

Huff, T. (1993). The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West. Cambridge: Cambridge University Press.

Kadri, S. (2012). *Heaven on Earth: A Journey Through Sharia Law*. London: The Bodley Head. Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolution*. University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, M. (2002). Phenomenology of Perception. London: Routledge.

Rahman, F. (1965). *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.

Ravetz, J. R., Funtowizc, S. (1994). Emergent complex systems. Futures, 26 (6), 568-582.

Rosenthal, F. (1975). *The Classical Heritage in Islam.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Saeed, A. (2006). Islamic Thought: An Introduction. London: Routledge.

Sardar, Z. (2004). Desperately Seeking Paradise: Journeys of a Sceptical Muslim. London: Granta Books.

Sardar, Z. (2006). Transmodernity: Art Beyond Modernity and Multiculturalism. In *Navigating Difference: Cultural Diversity and Audience Development* (pp. 37-45). London: Art Council England.

Sardar, Z. (2007). Beyond the Troubled Relationship. Nature, Vol. 448, Issue 7150, 131-133.

Sardar, Z. (2010). Welcome to Postnormal Times. Futures, 42 (5), 435-444.

Sardar, Z. (2012). Transmodern Journeys: Futures Studies and Higher Education. In A. Curaj, P. Scott, L. Vlasceanu, L. Wilson (Eds.), *European Higher Education at the Crossroads* (pp. 963-968). Dordrecht: Springer.

Taylor, Ch. (2007). A Secular Age. Cambridge MA: Belknap Press.