УДК 291

ББК 86.210

DOI 10.31554/2222-9175-2019-35-229-238

С. Д. Батомункуев

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ: АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ

Представлен анализ понятия гражданской религии. Несмотря на относительную новизну и некоторую смысловую непроясненность, оно тем не менее обладает достаточно большим эвристическим потенциалом в исследовании социокультурной реальности как современных, так и исторических обществ. В частности, практика гражданской религии означает конструирование национальной (гражданской) идентичности людей – граждан какого-либо государства. Сама же практика гражданской религии возможна благодаря тому, что общество для отдельного человека представляет собой сакральное явление, а не просто среду обитания, лишенную духовного содержания. В конечном итоге главный эффект гражданской религии заключается в том, что человек становится гражданином своей страны, носителем национальной идентичности, в воспитании и поддержке в нем патриотического духа.

Ключевые слова: идентичность, национальная идентичность, сакральное, религия, гражданская религия, патриотизм.

S. D. Batomunkuev

CIVIL RELIGION: ANALYSIS OF THE CONCEPT

The article presents the analysis of the concept of civil religion. Despite the relative novelty and some semantic ambiguity, it nevertheless has a fairly large heuristic potential in the study of the socio-cultural reality of both modern and historical societies. In particular, the practice of civil religion means the construction of national (civil) identity of people – citizens of any state. The very same practice of civil religion is possible due to the fact that society for an individual is a sacred phenomenon, and not just a habitat devoid of spiritual content. In the end, the main effect of the civil religion is that a person becomes a citizen of his country, the bearer of national identity, in the education and support of the Patriotic spirit.

Keywords: identity, national identity, sacred, religion, civil religion, patriotism.

В понимании общества и религии базовый постулат научной традиции, которая берет свое начало в работах классиков социологии Э. Дюркгейма и Г. Зиммеля, утверждает: всякое сообщество людей в своей основе религиозно, поскольку сущность религиозного мышления состоит не в поклонении богам и другим духовным сущностям, а в необходимом разделении мира на две сферы – сферу священного и сферу мирского. Это позволяет перестать думать, что содержание понятия религии исчерпывается традиционными и конфессиональными религиями, что такие термины, как культ власти, культ государства, культ партии или культ личности правителя, своим существованием обязаны только аналогии. А такие по-

нения, как атеизм и секуляризация, говорят нам о подвижности сферы священного; она может сосредоточиться как на фигуре божества, так и на светской личности; как на Граде Божьем, так и на Граде земном. Другими словами, к явлениям и вещам, традиционно считающимся светскими, вполне применимо понятие религии. Например, патриотизм невозможно понять иначе, кроме как культ Родины, т. е. как религиозное отношение к ней. Соответственно, нет ничего удивительного в том, что ценностно-нормативные основы любого человеческого сообщества изначально осознаются и культивируются в религиозной форме. В свете такого понимания религиозного и религии раскрывается смысл понятия гражданской религии и ее социокультурной практики.

Кроме прочего, актуальность теоретической проработки понятия гражданской религии обусловлена тем, что понятие гражданской религии в российском научном дискурсе относительно новое и достаточно редкое. Как следствие есть определенные проблемы в понимании его смысла, о чем свидетельствует, например, проблематичная статья Е. Г. Балагушкина «Гражданская религия» [2006].

Представления о феномене гражданской религии до XX в.

Как общественно-политическое явление и практика гражданская религия появилась в эпоху национальных государств и, соответственно, была распространена повсеместно, где торжествовали «нации», а как идея, как понятие она оформилась во Франции. При этом ее природа универсальна, она с одинаковым успехом практиковалась и практикуется как в странах с демократическим устройством, так и в странах с тоталитарным режимом.

Термин и понятие гражданской религии впервые использовал Руссо в своем трактате «Об общественном договоре» (1762 г.). В главе «О гражданской религии» он проблематизирует современное отношение граждан к своему государству и его законам с тем, чтобы изменить это отношение, сделать его более личностным и заинтересованным, при этом христианство он рассматривает как препятствие к этому. «Эта религия (христианство. – С. Б.), не имея собственного отношения к Политическому организму, оставляет законам единственно ту силу, которую они черпают в самих себе, не прибавляя никакой другой; и от этого одна из главнейших связей общества остается неиспользованною. Более того, она не только не привязывает души граждан к Государству, она отрывает их от него, как и от всего земного. Я не знаю ничего более противного духу общественному» [Руссо 1969: 252]. В этом ключевом суждении очевидно, во-первых, то, что Руссо четко различает феномен религиозного и религию (христианство), а главное то, что христианство монополизировало религиозное как одну из главнейших связей общества. И, во-вторых, согласно Руссо, если сила законов зиждется на уважении или страхе, то для нее есть или, точнее, должно быть более надежное основание – души граждан, а искомое отношение граждан к государству и его законам – это религиозное, душевное отношение. Далее он пишет: «Существует исповедание веры чисто гражданское, статьи которого надлежит устанавливать суверену; и не в качестве догматов религии, но как правила общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным» [Там же: 254]. Причем в решимости внедрять в жизнь этот свой секулярный вариант религии как принцип общежития Руссо проявляет жесткость: «Кто смеет говорить, что вне церкви нет спасения, тот должен быть изгнан из государства» [Там же: 255].

На наш взгляд, именно этот дух секулярной, гражданской религии воплотился в знаменитом лозунге Французской революции 1789 г. «Свобода. Равенство. Братство». Если свобода и равенство имеют явно социально-политическое происхождение, то братство – религиозного (экзистенциального) происхождения. Здесь оно

олицетворяет новый тип, идеал человеческих отношений. Само же совмещение традиционно-религиозного представления (братство) с понятиями, маркирующими основы новой политической организации сообщества (свобода, равенство), свидетельствует о перекодировке языка национального самосознания.

Вот как писал о братстве французский историк Жюль Мишле: «Этот принцип, эта идея, в средние века бывшая глубоко запрятанной под богословскими догматами, называется на простом языке всеобщим братством» [1965: 148]. Эта характеристика «братства» взята нами из его книги «Народ» (1846 г.). В этом отношении также любопытны названия ее глав: «Франция как высший догмат и как легенда. Вера во Францию – религия», «Родина – это прообраз Бога». Так что можно сказать, что идея гражданской религии Руссо была не утопической идеей прожектера, но пронизательной рациональной мыслью, ухватившей дух эпохи, сквозной линией развития национального государства.

Однако, в отличие от Руссо, у которого идея гражданской религии была скорее интуицией, у Мишле она звучит как манифест или как религиозный гимн Родине. Тем не менее и в том и в другом случае мысль схватывает одно и то же – религиозное чувство не всегда и не обязательно связано с Богом; государство, его законы, его народ, Родина могут быть и являются равновеликими предметами, сущностями в этом переживании священного. Или, говоря словами современного английского исследователя национализма Энтони Смита, «государство стало воплощать единство нации, которая наделялась чертами истинной церкви. Она стала чистым, безгрешным и цельным сообществом, которому граждане должны поклоняться так же, как прежде общины верующих поклонялись богу. Иными словами, национализм поставил нацию на место бога, сообщество граждан на место церкви, а политическое царство на место царства божьего» [2004: 187]. В свете этих представлений о гражданской религии можно сказать, что секуляризация – это сместившаяся оптика религиозного: от мифологических образов к реальным общественно-политическим ценностям и институтам.

При этом важно подчеркнуть, что между Руссо и Мишле есть существенная разница в понимании идеи гражданской религии. В рассуждениях Руссо на переднем плане – рационализм, рационально-теоретическая выверенность идеи, а в его фразе «кто смеет говорить, что вне церкви нет спасения, тот должен быть изгнан из государства» этот рационализм и выверенность оборачиваются паранойей, озабоченностью происками врагов и напоминают практику воинствующего атеизма в тоталитарных обществах (например, в нацистской Германии, коммунистическом СССР, маоистском Китае, Северной Корее). Размышления же Мишле сосредоточены на другом – на любви к Родине и на братстве людей как союзе сердец, на том, как необходимы эти элементы общественной жизни. И то и другое он представляет исключительно в статусе священного; и то и другое для него – предметы религиозного переживания. И говорит он об этом не на языке теории, а поэтическим языком: «Нужно пробудить душу ребенка, заложить основу будущего взрослого человека. Сперва мать помогает увидеть божественное начало в любви к природе. Затем, уже с помощью отца, он познает это начало в вечно живой Родине, в ее героической истории, в чувстве, которое должна внушить ему Франция. ... отец берет его с собой в праздничный день погулять по улицам. Он ведет сына от собора Нотр-Дам к Лувру, в Тюильри, к Триумфальной арке. ... отец говорит: “Сынок, вот Франция, вот Родина! Все люди – как один человек: у всех словно одна душа, одно сердце. Все охотно умрут за одного, и каждый должен жить и умереть за всех. Видишь этих солдат? Они отправятся далеко, будут сражаться за нас. И ты поступишь, как они, никогда не забудешь, что твоя мать – Франция!”. Эти впечатления останутся у ре-

бенка на всю жизнь. Он увидел Родину ... Это – божество, которое нельзя окинуть взором, как единое целое, а только по частям, только наблюдая великие деяния, отображающие жизнь нации» [Мишле 1965: 158].

Приведем еще одну характерную выдержку из его книги, в которой он излагает существо идеи гражданской религии, ее значимость для нации и государства. Важно также подчеркнуть, что для него религиозное отношение к Родине – это не только внутреннее переживание индивида, но и государственная практика, политика, направленные на поддержание и развитие этого чувства в своих гражданах. «Общее образование должно возобновляться для молодых солдат, когда их осенит полковое знамя. Этим способом Родина должна вознаграждать их за те годы, что они ей отдают. А когда они вернутся домой, Родина должна последовать за ними, не только для того чтобы управлять и наказывать посредством законов, но чтобы быть их провидением (не небесным, а земным), их религиозным культом, их кодексом морали, воздействуя на них посредством собраний, общественных библиотек, всевозможных празднеств» [Там же: 161].

Несколько позднее (через 60 лет) и на другом континенте, где свобода ценится не меньше, в том же духе писатель Г. Кроули напишет: «Вера американцев в свою собственную страну – религиозна, если не по своей напряженности, то по своей абсолютной и универсальной авторитетности ... Еще детьми мы слышим, как она утверждается или подразумевается в разговорах взрослых. Каждая новая ступень нашего образования предоставляет нам дополнительные свидетельства в ее пользу ... Мы можем не доверять многому, что делается во имя нашей страны нашими соотечественниками или испытывать к этому сильную неприязнь; но сама наша страна, ее демократическая система и процветание в будущем – выше подозрений» [цит. по: Рорти 1998: 18]. В отличие от романтических представлений Мишле о гражданской религии, в словах Кроули содержится указание на политическую реальность, в которой высшая ценность демократического устройства американского государства людей с разными взглядами так или иначе склоняет их к компромиссам, делает их солидарными в своем патриотизме.

Изучение феномена и практики гражданской религии в XX в. и после

В XX в. начало научной концептуализации феномена гражданской религии положил американский социолог Роберт Белла. Первая его публикация по данной проблеме увидела свет в 1964 г. В ней он актуализировал исследование религиозных символов, а именно указал на «способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной. ... Важнейшая задача социологии состоит в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти символические формы и распознать, какими последствиями с точки зрения действия чревата приверженность им» [Белла 1972: 268].

В своих более поздних исследованиях гражданскую религию Р. Белла представляет как «набор сакральных идей, символов, ритуалов, разделяемый большинством американцев и являющийся основой национальной самоидентичности, а также способом национальной консолидации, не задевающим их личных религиозных взглядов» [цит. по: Легойда 2002: 55]. Для сравнения приведем определение гражданской религии другого американского ученого – философа Майкла Уолцера: «Это такая религия, которая неотделима от государства: она суть кредо самого государства и в качестве такового имеет решающее значение для его воспроизводства и долговременного сохранения им стабильности. Гражданская религия включает в себя полный набор политических доктрин, исторических повествований, знаковых

фигур, памятных дат и мемориальных ритуалов, посредством которых государство запечатлевается в душах своих граждан» [Уолцер 2000: 91]. Как можно видеть, оба автора подчеркивают в этом феномене его способность быть объединяющим духовным началом в существовании государства, общества, нации и гражданина. При этом надо заметить, что хотя они говорят об американской гражданской религии, в их суждениях несложно вычитать характеристику некой универсалии, присущей любому современному государству. Примером для этого могут послужить поиски «русской идеи», а в современной России – «национальной идеи». И этот поиск есть не что иное, как попытка дать идеологическое обоснование гражданской религии.

В понимании феномена гражданской религии важным было его сопоставление с традиционной или конфессиональной религией. Согласно Р. Белле, «гражданская религия существует на другом уровне, чем традиционная религия, в которой человек ищет личного спасения и которая определяет его частную жизнь. А с помощью гражданской религии человек получает смысл своего существования в социуме и смысл самого социума, так как гражданская религия существует на общественном уровне. Церкви ответственны за сферу личного благочестия и духовного совершенствования и не отвечают за государство. Для американцев всегда была очевидной необходимость религии для общественной жизни, поэтому и существует гражданская религия» [цит. по: Легойда 2002: 57]. Другой важный аспект соотношения этих двух типов религии заключается в том, что гражданская религия определила место традиционным верованиям американцев в сфере их частных дел, предпочтений и увлечений.

Таким образом, гражданская религия, будучи сущностным выражением американской нации, объединяет всех американцев, независимо от их вероисповедания. А анонимный Бог гражданской религии олицетворяет собой порядок, закон, право и определяет границы свободы и ответственности людей друг перед другом и перед Богом как в повседневной жизни, так и в политической.

Свой анализ функциональной стороны гражданской религии Р. Белла сопровождает описанием ее феноменологии – набора артефактов, образующих ее особое символическое пространство: постулатов, идеальных и материальных символов, ритуалов. При этом подчеркивается сходство с правилами оформления традиционных культов: наличие собственной догматики, агиографии, гомилетики, литургии, обрядовости.

Среди постулатов особенно выделяется один: «Америка – главный инструмент Бога в современной истории, а американцы – Богом избранный народ, путеводная звезда для всех, кто выбрал демократический путь» [Там же: 63]. Здесь обращает на себя внимание то, как эффективно божественная или религиозно-гражданская идентичность американцев легитимирует внешнеполитические действия своих правительств в преследовании своих исключительных интересов. При этом очевидно, что эта божественная самоидентичность американцев несет в себе опасность для мира, в котором существующие проблемы и противоречивые интересы, как правило, разрешаются путем переговоров, на основе равноправия, а значит, все-таки на основе человеческой, мирской самоидентичности. Напомним, есть исторический прецедент – гимн «Дойчланд убер аллес!» (1870 г.), изначально звучащий как призыв к объединению Германии, а в XX в., в условиях нацистской диктатуры, приобретший совершенно иной, зловещий, смысл. Этот новый смысл внушал гражданам страны право на военную экспансию и на мировое господство их нации; национальное преобразилось в сверхчеловеческое.

К числу идеальных символов гражданской религии Америки относятся Конституция, Декларация независимости, Билль о правах, речь Линкольна, текст государственного гимна. Все вместе они составляют корпус сакральных текстов. В ряду

невербальных символов – флаг, герб, пост президента и т. д. Набор материальных символов составляют: статуя Свободы, Колокол Свободы, Капитолий, Белый дом и т. д. И, наконец, государственные праздники, предполагающие исполнение особых ритуалов: День благодарения, День независимости, Президентский день, День памяти, День ветеранов. В РФ к числу таких гражданско-религиозных праздников можно отнести День победы с шествием «бессмертного полка» и День памяти погибших в ВОВ (22 июня) с минутой молчания у «вечного огня».

Что касается представленности феномена гражданской религии в российском научном дискурсе, то невозможно обойти вниманием статью Е. Г. Балагушкина «Гражданская религия» [2006] в академическом энциклопедическом словаре «Религиоведение». Это один из первых опытов российской научной интерпретации данного понятия. К сожалению, назвать эту статью удачным и оригинальным опытом развития идей Руссо и Беллы не представляется возможным. Если у Руссо и Беллы суть гражданской религии понимается только по аналогии с конфессиональными религиями, т. е. как квазирелигия, то Е. Г. Балагушкин понимает ее буквально, как новую религию. Под гражданской религией автор понимает некую «общую социально-политическую идеологию разнообразных религиозных объединений» и некий «агрегат разных конфессий, единодушно выражающих общественные интересы и добродетели» [Там же: 252]. Иначе говоря, согласно этой статье, гражданская религия – это идеология межконфессионального согласия. И главный недостаток в интерпретации этого понятия состоит в том, что гражданская религия охватывает собой в качестве своих носителей исключительно верующих людей, а смысл понятия сводится к политической цели – культивированию и укреплению веротерпимости, изживанию межконфессиональных трений. И, таким образом, словарь не только не доносит адекватный смысл понятия, но искажает его.

Национальная идентичность – смысл гражданской религии

Понятие идентичности настолько же противоречиво и неопределенно, насколько обиходно и популярно в своем употреблении. В частности, одна из различных характеристик многозначности этого понятия, по мнению специалистов, состоит в «сильном» и «слабом» его значении. «Сильные понятия коллективной идентичности подразумевают прочную связь между членами и ее однородность. Они подразумевают высокую степень групповой сплоченности, существование “идентичности”, четкую границу между “своими” и “чужими”» [Брубейкер, Купер 2002: 79]. «Слабое» же, или «мягкое», значение идентичности подразумевает, что «идентичность многогранна, нестабильна, находится в постоянном движении, случайна, неоднородна, фрагментирована, сконструирована и т. д.» [Там же: 80].

На наш взгляд, оба значения идентичности отражают реальность, и с их помощью фиксируется как наличное ее состояние в том или ином социальном субъекте, так и процесс ее усиления или ослабления. Другими словами, говоря о социальной идентичности, мы имеем дело с диалектически меняющейся реальностью, а не с реальностью застывших форм, и употребление понятия идентичности в его сильном значении вовсе не отрицает возможность его мягкого значения. Ведь под воздействием самых разных факторов, меняющихся обстоятельств у людей меняются взгляды, убеждения, позиции, они вступают в какие-то организации или покидают их, испытывают энтузиазм и оптимизм в начале своего соучастия в чем-то, а с течением времени на смену им приходит разочарование. Допустимо ли полагать, что во всем этом идентичность человека остается в стороне от таких его жизненных перипетий? Конечно же нет. И состояния человека в определенные моменты жизни, и сам процесс его некой соучастной деятельности связаны с его идентичностью.

И все же национальная (гражданская) идентичность – это особый случай. Какой бы изменчивой в своей возможности ни была идентичность в социальных отношениях и жизненных перипетиях, отношение к своему государству, его символам, народу, Родине, идентификация с этими особыми, предельными структурами/явлениями имеет явное отличие: в сфере этих сакральных или полусакральных объектов предполагается, что идентификационная подвижность если не отменяется вовсе, то близка к нулю. Здесь изменчивость граничит с тяжким грехом – изменой, и на страже этих святынь стоят и государственное право, и общественная мораль. Для людей современных обществ это положение имеет статус непреложной истины. Но так было не всегда.

Когда Руссо противопоставляет гражданскую религию христианству, то он сопоставляет две социальные идентичности – гражданскую и религиозную. При этом гражданская идентичность проигрывает религиозной по своей силе, по интенсивности ее переживания. И этот факт делает авторитет государства в глазах своих граждан слабее авторитета церкви, что автоматически означает его реальную слабость. Объективная необходимость в выходе из такого положения означает работу по усилению его авторитета, по борьбе за достойное место в душах своих граждан. Словом, их гражданская идентичность должна стать из слабой сильной, а практика и символическое пространство гражданской религии и являются такими средствами, инструментами искомого преобразования традиционных сообществ в нацию.

Несмотря на то, что в течение XVIII–XX вв. нации стали устойчивой формой человеческого сообщества, а практики и феномен гражданской религии – их повседневной нормой и необходимой структурой сознания, национальная идентичность остается проблематичной. Во всяком случае, как некоторая возможная распределенность в промежутке «слабая – сильная» идентичность. Традиционная политическая дихотомия «власть – народ» свидетельствует о том, что национальная идентичность чувствительна к политике государства, к его режиму, к его правительствам. И она может служить как их морально-политической поддержкой со стороны народа, так и настраивать его на их смену.

Революционные события или войны как особые моменты в истории государств дают немало документальных свидетельств, иллюстрирующих, как может меняться национальная идентичность и эффективность практики гражданской религии: от взлета патриотических чувств и максимальной идентификации со своими правительствами и народом до полного разочарования в них. Как иллюстрацию этого приведем обобщающее писательское суждение: «Солдаты Ремарка и Хемингуэя вынесли из войны трагическое разочарование в патриотических ценностях. Они уже не могли поверить в красивые слова. Они возненавидели тех, кто твердил, “что нет ничего выше, чем служение государству”. Война научила их верить лишь в экзистенциальные основы – в жизнь, в смерть, в любовь» [Генис, Вайль 2001: 95–96].

Действительно, патриотическое сознание представляет собой структурно сложное, неоднозначное явление. В нем отношение к Родине и своему народу с необходимостью сочленено, с одной стороны, с личностными, экзистенциальными переживаниями и осмыслениями жизни, смерти, любви, а, с другой стороны, с чувствительностью к таким ценностям, как свобода и социальная справедливость. И это означает, что культ Родины может переживаться людьми как безусловная, абсолютная ценность в том случае, когда указанные элементы образуют непротиворечивое единство. В такие моменты отношения между властью и гражданами страны, а также между самими гражданами демонстрируют максимальную степень солидарности. В случае же, когда такого единства нет, то культ Родины оказывается неспособным порождать в этих отношениях состояние национальной, гражданской

солидарности. Настоящее и будущее Родины воспринимаются через призму политической борьбы; патриотизм и патриотический дискурс становятся не более, чем «красивыми словами», за которыми скрыты чьи-то частные интересы. В таких условиях критический и деятельный патриотизм реализуется, избегая пафосной риторики.

В условиях мирной жизни, в режиме повседневных забот национальная идентичность и патриотические чувства естественным образом нивелируются, отступают на второй или третий план. Нарушать эту рутину повседневности, чтобы дела и заботы не перекрывали горизонт исторического сознания граждан полностью, не делали их равнодушными и циничными наблюдателями жизни собственной страны, призваны государственные праздники, памятные даты ее истории и соответствующие ритуальные мероприятия. Несмотря на все издержки порочной в своей основе советской власти, несмотря на то, что советский человек – это во многом продукт пропагандистской работы государства, о гражданской идентичности советских людей можно сказать много положительного. В этом аспекте советское общество было обществом «товарищей».

В советском обществе слово «товарищ/и» было привычной формой обращения людей друг к другу и оно в большой степени маркировало отношения доверия и взаимной ответственности. Оно функционировало в общественном обиходе как пароль среди членов особого сообщества, в пространстве всеобщей доброжелательности, в котором все взрослые люди несли ответственность за детей и стариков, мужчины за женщин, сильные за слабых, а доверие между гражданами было естественным состоянием. В этом моральном климате было несложно устыдить того, кто своим поступком или словом нарушал нравственные нормы, общественные правила поведения или трудовую дисциплину. Сатира и детектив, будучи популярными и в то же время абсолютно аполитичными, внушали людям ощущение скорой победы добра над злом и подпитывали их взаимную доброжелательность. Сообщество товарищей представлялось абсолютным большинством, моральный дух и коллективная солидарность которого не позволят отдельным порокам и недостаткам нарушить веру в социальный идеал, советскую власть и в свое государство рабочих и крестьян.

Пожалуй, на 60-е гг. прошлого столетия приходится пик этого состояния общества, его особой атмосферы и гражданской идентичности. После этого недолгого периода интенсивность такого состояния постепенно ослабевала, скатываясь к нулевой отметке. Сама же форма обращения «товарищ/и» становилась пустой и наполнялась ироничным смыслом.

В постсоветский период, когда на смену «товарищам» пришли «господа» и «братаны», атмосфера тех 60-х гг., гражданские идеалы и ценности улетучились без остатка. Общественное пространство, представлявшее когда-то морально-нравственное единство общества, стало жестко фрагментированным, а отношения доверия и взаимной ответственности практиковались исключительно в узком кругу близких людей или, в качестве своей грубой пародии, среди членов криминальной группировки. «Дружбу народов» постигла аналогичная участь: народы отделились друг от друга в своих суверенных «национальных квартирах».

И все же, на наш взгляд, положительный, хотя и остаточный, эффект советской гражданской религии, который со сменой поколений неизбежно утрачивается, проявил себя в постсоветский период. О том, что этот эффект не растворился бесследно для людей, их сознания, их памяти, говорит, например, такой факт современной истории России, как позитивное урегулирование проблемы этнического сепаратизма в 90-е гг., поставившей Российскую Федерацию на грань распада.

Тогда активисты этнического национализма занимались не только возрождением своих традиционных культур, но и переописанием истории с акцентом на период до вхождения их этнических сообществ в состав Российского государства. В этом противопоставлении двух историй и двух идентичностей (этнической и гражданской) полагалось, что гражданская часть, как дискредитированная своей связью с советским режимом, достаточно легко сдаст свои позиции под давлением этнических чувств и станет перевернутой страничкой этнической истории. Но потенциал гражданской идентичности оказался сильнее, чем предполагалось. Победа в Великой отечественной войне и патриотическое воспитание или гражданская религия послевоенных лет, построенные на ее основе, проявили себя в качестве сильной идентичности, способной противостоять альтернативам этноцентризма.

Таким образом, во-первых, гражданская религия, являясь необходимым элементом общественной жизни, всегда остается задачей, практикой с негарантированным результатом, а ее вечная проблема – это совмещение отношения граждан к своему государству/отечеству, с одной стороны, и экзистенциальных основ их сознания – с другой. Во-вторых, контекст сложившейся традиции научных исследований феномена гражданской религии подводит к мысли о том, что в отношениях человека (независимо от его отношений с традиционными конфессиями) и общества коренится религиозное начало, а именно: общество, так или иначе, задает трансцендентальный контекст бытия отдельного индивидуума, отдельной семьи, некой гражданской ассоциации. Жизнь каждого человека в обществе с младенчества и до самой его смерти происходит в пространстве, насыщенном разнообразными символами и событиями, ежедневно напоминающими ему о его гражданском долге перед обществом и государством и по возможности удерживающими его на волне патриотических чувств. В результате такого интенсивного воздействия всего того, что называется гражданской религией, человек и становится гражданином своей страны, носителем национальной идентичности. И этот ментальный механизм является необходимым условием устойчивости государственных общностей как в текущих событиях, так и в глобальном историческом процессе.

Работа выполнена в рамках государственного задания России (проект XII.191.1.3 «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», № АААА-А17-117021310263-7).

Литература

Балагушкин Е. Г. Гражданская религия / Е. Г. Балагушкин // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 252–253.

Белла Р. Социология религии / Р. Белла // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. – М.: Прогресс, 1972. – С. 265–281.

Брубейкер Р. За пределами «идентичности» / Р. Брубейкер, Ф. Купер // Ab Imperio. – 2002. – № 3. – С. 61–115.

Генис А. Мир советского человека / А. Генис, П. Вайль. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 368 с.

Легойда В. Гражданская религия: pro et contra / В. Легойда // Государство. Религия. Церковь. В России и за рубежом. – 2002. – № 2. – С. 54–65.

Мишле Ж. Народ / Ж. Мишле. – М.: Наука, 1965. – 207 с.

Рорти Р. Обретая нашу страну / Р. Рорти. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 128 с.

Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Наука, 1969. – 703 с.

Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Э. Смит. – М.: Праксис, 2004. – 464 с.

Уолцер М. О терпимости / М. Уолцер. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 160 с.

References

Balagushkin E. G. Grazhdanskaya religiya / E. G. Balagushkin // Religiovedenie. Enciklopedicheskij slovar'. – М.: Akademicheskij proekt, 2006. – S. 252–253.

Bella R. Sociologiya religii / R. Bella // Amerikanskaya sociologiya. Perspektivy, problemy, metody. – М.: Progress, 1972. – S. 265–281.

Brubejker R. Za predelami «identichnosti» / R. Brubejker, F. Kuper // Ab Imperio. – 2002. – № 3. – S. 61–115.

Genis A. Mir sovetskogo cheloveka / A. Genis, P. Vajl'. – М.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2001. – 368 s.

Legojda V. Grazhdanskaya religiya: pro et contra / V. Legojda // Gosudarstvo. Religiya. Cerkov'. V Rossii i za rubezhom. – 2002. – № 2. – S. 54–65.

Mishle Zh. Narod / Zh. Mishle. – М.: Nauka, 1965. – 207 s.

Rorti R. Obretaya nashu stranu / R. Rorti. – М.: Dom intellektual'noj knigi, 1998. – 128 s.

Russo Zh.-Zh. Traktaty / Zh.-Zh. Russo. – М.: Nauka, 1969. – 703 s.

Smit E. Nacionalizm i modernizm: Kriticheskij obzor sovremennyh teorij nacij i nacionalizma / E. Smit. – М.: Praxis, 2004. – 464 s.

Uolcer M. O terpimosti / M. Uolcer. – М.: Dom intellektual'noj knigi, 2000. – 160 s.