

ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ: ОТ САКРАЛЬНОСТИ БОЖЕСТВЕННОЙ К САКРАЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ

П.К. ГРЕЧКО

В проблеме исторической судьбы религии — с акцентом на современность и высоту ее положения — обозначилось несколько подходов. Широко известен позитивно-религиозный подход О. Конта. Суть его — в переводе внимания, а точнее, коллективных верований и чувств со сверхъестественной благодати, с религиозно-трансцендентного объекта (Бога) на светски-трансцендентный, в форме всестороннего совершенства или идеала (Человечества). Важно обратить внимание на то, что, как Высшее Существо («Le grand Être»), контовское Человечество представлено не всем своим историко-эмпирическим составом (событиями, людьми, делами), а лишь лучшими и величайшими его представителями, прежде всего, учеными и художниками. В новой религии, религии Человечества, основатель «позитивной» социологии сохранил все атрибуты «религии Бога»: догматы как научные законы, открытые позитивной философией, храмы в виде научных институтов, «научные» алтари, обряды и ритуалы. По Конту, любая религия, в том числе и его собственная, есть «позитивная», растет из «симпатических инстинктов», из фундаментальной потребности человека в любви к тому, что (кто) несравненно выше и благороднее его. Верный своему позитивному социологизму, Конт выступает за «полное и постоянное преобладание социального чувства, прямо посвящающего общему благу все реальные силы»¹. Заметим: сходные мысли насчет религии были еще у соотечественника Конта — Ж.-Ж. Руссо, отмечавшего, что «гражданское исповедание веры» коренится в «чувстве общности, без которого невозможно быть ни хорошим гражданином, ни верным подданным»². Он, кстати, считается автором и самого термина «гражданская религия». Глава 8 четвертой книги его трактата «Об общественном договоре...» так и называется — «О гражданской религии» (*De la religion civile*).

«Позитивная религия» Конта оценивалась и оценивается не очень высоко — как утопия, спекулятивно-теоретическая сублимация его любви к Клотильде де Во и т.п. Более того, многие исследователи считают ее самым слабым звеном всей его философско-социологической системы. Но есть и другие оценки. Вот, например, мнение Р. Арона, которое, в целом, разделяем и мы: «Если из социологии надо вывести религию... то единственной возможной религией представляется мне, в конечном счете, религия Конта. Она не учит, между прочим, любви к какому-нибудь одному обществу, что было бы пламенным фанатизмом, или любви к общественному строю будущего, которое никто не знает

и во имя которого начинают истреблять скептиков. То, что Конт хочет заставить нас полюбить, — это ни сегодняшнее французское общество, ни завтрашнее русское общество, ни послезавтрашнее американское общество (работа писалась в 1960-х. — *П. Г.*), а то совершенство, какого оказались способны достичь отдельные люди и до какого должны подняться все»³.

Контовская традиция светски-религиозного отношения к человечеству продолжается и сегодня. И в наши дни не прекращаются попытки превратить общество в предмет поклонения и религиозного почитания. Характерно в этом плане рассуждение Р. Коллинза: «Есть одна реальность, которая обладает всеми характеристиками, которые люди приписывают божествам. Она ни естественна, ни метафизична. Это само общество. Поскольку общество — это сила гораздо большая, чем любой отдельно взятый индивид. Оно привело нас в жизнь, и оно может убить нас. Каждый из нас зависит от него бесчисленными способами. Мы пользуемся орудиями и умениями, которых мы не изобретали; мы говорим на языке, который пришел к нам от других. В сущности, весь наш материальный и символический мир получен нами от общества. Институты, в которых мы обитаем — наша форма семьи, экономики, политики и чего бы то ни было — пришли из накопленного опыта других, короче — из общества. Бог — *символ общества*»⁴.

Конт выводил религию из социологии, опираясь на любовь к человеку и человечеству. Но, оказывается, это не единственный путь. Можно прийти к религии, попытавшись социологически (социология познания) трактовать вполне традиционную религию, религию как таковую. И это убедительно продемонстрировал Э. Дюркгейм на примере исходных, или примитивных, форм религиозной жизни, в частности, тотемизма. Опять наука, опять чисто исследовательский подход к анализу религиозного феномена. По убеждению французского социолога, общество нуждается в религии, или коллективной вере: ее ресурсы незаменимы в деле выработки определенной солидаристской гомогенности, нормативного порядка или «социального единства» общества. В попытке его обоснования наука выходит на общественные и моральные интересы, символическим выражением которых как раз и является религия. Более того, Дюркгейм считал возможным называть моральную общность церковью.

«Религиозные представления, — писал Дюркгейм, — суть коллективные представления, выражающие реальности коллективного характера»⁵. И еще: «Когда более или менее сильное убеждение разделяется группой людей, оно неизбежно принимает религиозный характер; оно внушает сознаниям то же почтительное уважение, что и собственно религиозные верования»⁶. Таким образом, сущность религии оказывается социальной, а не трансцендентно-божественной. Уточняя эту сущность, Дюркгейм сводил религию не к вере в сверхъестественное, на

чем настаивало большинство современных ему авторов, а к разделению мира на священное и мирское (обыденное). Цель дюркгеймовского теоретического осмысления религии — отнюдь не просветительское ее разоблачение как заблуждения, иллюзии, предрассудка, что было характерно для классического Просвещения, а выделение и возвышение ее подлинного объекта — общества как «наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка», как коллективной и безличной силы, превосходящей отдельных субъектов, любого из индивидов. Сами верующие эту профанную, т.е. чисто земную, причастность к обществу в случае религиозного поклонения не осознают, а если где-то и подозревают, то не принимают, равнодушно или активно отвергают. Науку, впрочем, это не смущает. Детерминирующая сила факторов, вскрываемых ею, санкций со стороны сознания — и индивидуального, и общественного — этого не требует.

И Конт, и Дюркгейм, равно как и их последователи, при всей неклассичности их взглядов, остаются в целом в парадигме модерна с его просветительским отрицанием религии, в лучшем случае — с переводом религиозных реалий на секулярный уровень понимания и действия (богоподобность как уважение человеческого достоинства, трансцендентная инстанция как общественное благо и т.д.). Но в развитых странах Запада и Востока давно уже (по крайней мере, с последней четверти XX в.) на дворе другая историческая эпоха — постмодерн. И поскольку «нормальная», претендующая на добротность теория всегда ориентируется на развитую предметность, то в эту эпоху нам нужно работать и с проблемой места религии в современном мире. Современный мир, однако, темпорально многослоен, в нем сосуществуют и конкурируют между собой разные исторические времена, и потому назвать его в целом постмодерным нельзя. Историческое *акт* постмодерна еще впереди, современный мир находится в историческом транзите от модерна к постмодерну (хотя кое-кто торопится обозначить наше время уже как пост-постмодерн). Тем не менее, ситуация с религией обозначилась сегодня достаточно определенно — это постсекулярность. Религия в постсекулярном обществе не подвергается осмеянию и гонению, как предрассудок в духе просвещенческого секуляризма, более того, она там приветствуется, правда, на определенных основаниях или условиях.

Суть постсекулярной интерпретации религии убедительно обрисовал Ю. Хабермас: «Религиозное сознание должно, во-первых, вырабатывать когнитивно диссонантные отношения с другими конфессиями и религиями. Во-вторых, оно должно занять соответствующую позицию в отношении авторитета различных наук, обладающих общественной монополией на мирское знание. Наконец, оно должно встроиться в условия существования конституционного государства, основанного на профанной морали»⁷.

Постсекулярные рассуждения Хабермаса нужно оценивать с учетом его интерпретации постмодерна как незавершенного проекта модерна. Если же ориентироваться на некий исторически чистый дух постмодерна, то ситуация с религией выглядит еще более сложной. Укажем прежде всего на то, что постмодерн живет под знаком ницшеанского «Бог умер». Ситуация в высшей степени непростая, сложносистемная (*complexity*), воспринимаемая, и справедливо, как исторический вызов. Он, кстати, потому и вызов, что на пути поиска успешного ответа на него нас подстерегают различные риски и угрозы, что открываемые им возможности и перспективы отличаются крайней неопределенностью и бытийной негарантированностью. Трудно научиться жить без Бога, т.е. полагаться только на свои всегда ограниченные силы, оставаясь при этом человеком, и легко сорваться в пропасть «естественного состояния», отказа от моральной ответственности друг перед другом. Да и услужливая история напоминает, что в свое время религиозная определенность «духа капитализма» была (и по инерции остается) составной частью «гражданского этоса» Запада. Начинать, видимо, нужно с научного дискурса: выявить все основания и извлечь все следствия-последствия из явно не религиозной ситуации постмодерна. И только после всестороннего освоения ее научными средствами идти дальше — в мировоззренческие ориентации, в поведенческие паттерны, в жизненную повседневность.

Историческая ситуация, или эпоха, постмодерна не имеет однозначного теоретического выражения. Да его в единственном числе, учитывая кризис репрезентации, и не должно быть. Тем не менее, наиболее репрезентативным по отношению к духу времени, является здесь постмодернизм, естественно, не только, по его однокоренной благозвучности с самой эпохой. Как философия радикального плюрализма, постмодернизм рассматривает религию в контексте плюралистического общества, логично превращая ее в одну из многих экспрессивно-культурных форм бытия. Но религия никогда не соглашалась быть одной из форм культуры, а всегда претендовала и претендует на надкультурный статус, на место поводыря всего культурного опыта общества, а в случае так называемых мировых религий — и человечества в целом. Плюралистическое равенство постмодернизма несет с собой не просто множество, пусть и микро-, но истин — оно ставит под радикальное сомнение саму истину, любую перспективу или возможность ее достижения. Ясно, что тень сомнения падает в этой ситуации и на религию, ее тоже не обходит стороной плюралистическое расщепление истины. Истину постмодернизм вообще-то не отрицает, но представляет ее не как меру порядка (определенности), а как меру беспорядка (неопределенности). Можно априори утверждать, что неопределенности (неопределенностей) у религии очень много. И если их с аналитической дотошностью выявлять, то непременно

зашатаются традиционно устойчивые координаты существования религии в обществе.

Далее. Постмодернизм не только плюралистически размягчает (плавит, как говорит З. Бауман) истинностную твердыню науки, но и отсекает ее концы: внизу — в виде сущности, вверху — в виде трансценденции. Все, в том числе и религия, превращается в текст, в символически-смысловую реальность свободного текстового транзита, называемого по-другому интертекстуальностью. Смыслы же, как и несущие их слова, не идут вглубь вещей, а располагаются, по Ж. Делёзу, на их поверхности. Что касается смыслогенеза, то он восходит к взаимодействию различий, заключенных в знаково-семантических единицах языка. Религиозные смыслы-истины в данном плане генерируются коммуникацией внутри религии и, в особенности, между религиями. Плюралистическое общество эпохи постмодерна индуцирует плюрализм религий и свободный выбор любой из них. А свободная текстовая номадология размывает, если не убивает, сакральность религиозных текстов. Каждый из них, что очевидно, очерчивается своими Абсолютами, или абсолютными истинами, «коих не преидеши». Свободный же переход от одного текста к другому строится на ином основании — на возможности перехода и номадологического движения по всему (и любому) текстовому пространству.

На коммуникативный, общительностный режим бытия нас настраивает также принципиальное недоверие постмодернизма к Целому с его властной вертикалью или центр-периферийной структурированностью. Ни онтологической лестницы совершенства, ни центра — любимых мест привилегированного укоренения религии — теперь нет. Все культурные формы должны отныне вступать в конкурентную коммуникацию и бороться за место под солнцем, за поиск и представление «подлинной реальности». Шансы у всех разные, но это именно шансы, не более того. На первый план выходит сегодня трансверсальность как тенденция коммуникации гетерогенных частей, отказывающихся подчиняться тотализирующей логике Целого.

Не постмодернистскую, но тоже современную перспективу развития религии разрабатывает в своих исследованиях Р. Белла. Широко известно его определение религии как «совокупности символических форм, соотносящих человека с конечными условиями его существования»⁸. Опираясь на такое понимание религии и отправляясь, как от основания, от степени «дифференциации системы религиозных символов», автор выделяет пять этапов в эволюции религии: «примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный»⁹. В жизни, разумеется, не все так линейно, названные этапы-формы не только вытягиваются в классифицирующую цепочку, но и сосуществуют (поздние с более ранними) в рамках одного и того же общества. Начиная с раннесовременной религии (а ее предвестницей была протестантская

Реформация), наблюдается явное смещение благочестивого внимания верующих с потусторонне-трансцендентного на посюсторонний мир. Спасение и благодать связываются теперь не с монашеским уходом от мирской суеты, а с погружением «в гущу мирской деятельности», с задачами преобразования земной жизни, светского мира. У культурного творчества и занятий «этого мира» появляется священный (санкционированный религией) смысл, профессиональному призванию придается религиозное значение, как у протестантов, например. Раннесовременный тип религии, так или иначе, способствовал процессу модернизации. Что до современной религии, то важно понять, что она, как пишет Белла, существует «в мире, где буквально все, вплоть до самых заветных идеалов человека, радикальным образом становится предметом выбора»¹⁰. У выбора этого своя особая инфраструктура: недогматическое самопознание, критическое отношение к традициям, вообще ко всему, унаследованному от прошлого, «мучительные поиски личного смысла жизни» и т.п. Интересно в данной связи наблюдение О. Поляникова, научного сотрудника из Бостона, озвученное им 14 ноября 2009 г. на радио «Эхо Москвы»: «В западном мире, включая якобы религиозные Соединенные Штаты, большинство религиозных людей практикуют религию по принципу “шведский стол”: это мне нравится, но не надо, это надо понимать обтекаемо, а то спишем на историко-культурный контекст».

Современное общество плюралистично. Также плюралистична и религиозная жизнь в нем. Белла считает, что центробежным, разрывающим силам всей этой плюралистичности, и светской, и религиозной, по-настоящему может противостоять только гражданская религия. А отсюда, надо полагать, следует, что гражданская религия и есть действительно современная религия.

Поскольку данное предположение-вывод близко и нашему воззрению на современную эволюцию религии, остановимся на его обосновании подробнее. Гражданская религия, в понимании Беллы, представляет собой универсально-публичное измерение многообразной религиозной жизни в обществе. Существующие религии, многие и разные, им не отменяются и не оттесняются, а лишь по-своему (через «общие элементы религиозной ориентации, разделяемые подавляющим большинством американцев») гармонизируются, объединяются. «Американская гражданская религия, — пишет Белла, — никогда не была антиклерикальной или воинственно секулярной. Напротив, она селективно заимствует из религиозной традиции таким образом, что средний американец не видит конфликта между ними (гражданской и традиционной религиями. — *П. Г.*)»¹¹. Таким образом, гражданская религия не противоречит традиционным религиям, у них, как оказывается, разное предназначение. Если традиционные религии обеспокоены индивидуальным благочестием

и личным спасением человека, что относится к его частной жизни, то гражданская религия вдохновлена поисками смысла бытия человека в обществе, а также смысла существования самого общества. Гражданская религия — это совокупность верований относительно Американской нации, символически выраженных в ее учредительных документах (Декларации независимости, Американской конституции, Геттисбергском обращении Линкольна и т.д.), закрепляемых и постоянно подтверждаемых президентскими инаугурационными речами. Верования эти, безусловно, сакральны, но касаются они очень светских вещей — ценностей свободы, справедливости, человеческого достоинства, республиканского строя, права, закона и порядка. Гражданская религия включает в себя веру в Бога, весьма, впрочем, своеобразную — как законодательную (в Американской правовой культуре) материализацию божественного откровения и как уверенность, что Бог направляет и оберегает Соединенные Штаты, что Америка — Новый Иерусалим, Град на Холме, а американцы — богоизбранная нация. Нация в этой религии выполняет фактически функции церкви. Знаки этой веры в виде выражения «*In God We Trust*» видны на государственных эмблемах-символах, на денежных знаках и другой собственности США. Гражданская религия, как ее представляет Белла, выполняет очень важные функции: функцию национальной консолидации и самоидентификации на основе высоких моральных стандартов, — не задевающие религиозный плюрализм и не покушающиеся на личные религиозные взгляды людей, а также функцию легитимации, причем универсальной, существующих общественных порядков. Без нее Америка и впрямь не была бы единой нацией и не шла бы так уверенно навстречу своей судьбе.

Не станем останавливаться на других сторонах гражданской религии по Белле, тем более что они неплохо освещены в уже опубликованных работах¹². Перейдем, опираясь на сказанное, к прямому, предметно-проблемному, освещению проблемы, имея в виду как общетеоретические ее аспекты, так и релевантную событийность современной России.

Так сложилось исторически, что сакральность, лежащая в основании любой культуры, выступала по преимуществу в религиозной форме. Уточним, эта форма была мифо-религиозной.

Присмотримся повнимательнее, из чего эта сакральность состоит, что составляет ее специфическую сущность. Начнем именно с религиозной сакральности. Вообще сакральность ценностно-символична. А религиозная сакральность (мы просто расшифровываем понятие религии) состоит из абсолютных ценностей, из абсолютов. Поскольку эти абсолюты исходят от Бога, они недостижимо трансцендентны и их лучше писать с большой буквы — Абсолюты. В сказанном опять же ничего нового нет. Мы просто продолжаем раскрывать определение религии:

это вера в сверхъестественное, которое на естественном языке — языке относительных истин — вовсе не разговаривает.

Безусловно, веры, т.е. *веровательного*, в жизни больше, чем собственно религиозного. Вера в широком и светском смысле этого слова есть уверенность, которая сопровождает, должна сопровождать, для эффективности, успеха, победы все наши мысли, действия, поступки. Когда я говорю «дважды два — четыре», то я и верю, что это действительно так. Без такой обыденно-бытовой веры человек представлял бы собой жалкое, постоянно колеблющееся, ни в чем не твердое и ни в ком не уверенное существо. Среди нас, разумеется, встречаются и «твари дрожащие», но о большинстве этого сказать нельзя. И слава Богу. Веру превращает в уверенность некая доказательная база, определенные доводы, свидетельства, факты. Твердость, присутствующая в уверенности, не имеет ничего общего с «абсолютностью». Она человеческая и уже тем самым не полная, не завершенная и не совершенная, не чуждая, в долгосрочной перспективе, сомнениям и колебаниям. Недаром английский глагол *«to believe»* переводится и как *«верить»*, и как *«полагать»*, и как *«казаться»*. Вера, добавим к сказанному, является главным каналом «закачки» должного в сущее, в личную и общественную жизнь людей. По верному замечанию Гегеля, «в то, что есть, не *нужно* верить, но то, во что верят, должно *быть*»¹³.

В отличие от обыденно-бытовой, религиозная вера, поскольку она имеет дело со сверхъестественным, не опирается на «естественные» верификации, удостоверения, аргументы. Она в действительности замыкается на самое себя. В этой герметичной замкнутости сама религиозная вера оказывается сверхъестественной (реально существующих полностью закрытых систем не бывает). Сверхъестественное, далее, раскрывается в виде того, что не просто не объясняется в терминах науки, но, более того, активно, даже воинственно, противоречит фундаментальным законам «естества», открытым наукой. Сверхъестественное чревато чудом и им в конечном счете «удостоверяется». Чудо же, по определению, не считается с законами естественного мира, оно буквально выламывается из них и служит для «обличения вещей невидимых».

Превращение сверхъестественно-религиозных, и потому абсолютных, истин в истины естественно-человеческие, и потому относительные, делает религию культурным феноменом, легитимной частью культуры. А разве, удивятся некоторые, она не такова? В том-то и дело, что нет, что здесь есть, чему по-настоящему удивляться. Начнем с того, что культура есть совокупность ценностей посторонних, «мира сего». В противоположность культуре религия представляет мир потусторонний; ее базовые ориентиры не «от мира сего». Тогда почему она претендует на учительство в мире сем? На самом деле, как уже отмечалось, религия не хочет быть частью культуры — ей подавай позицию

над культурой. Она привыкла наставлять, увещевать, направлять, а не колебаться, изменяться, сомневаться и оступаться.

Сказанное не нужно понимать в том смысле, что в культуре нет своих интенсивностей, что она, скажем так, сплошь «горизонтальна». Есть в ней, разумеется, своя дифференциация, градация, иерархизация. Ценности высшего, предельно высокого порядка вполне могут быть названы абсолютами, относимыми, в свою очередь, к светской или гражданской сакральности. Но это именно человеческие абсолюты, они историчны, развиваются во времени, следовательно, могут пересматриваться, уточняться, критиковаться на предмет своего морального и физического износа. Есть в человеческих абсолютах, этих высших культурных универсалиях, и трансценденция. Но она опять же человеческая, располагается на горизонте человеческого бытия, живет его постоянным расширением и *уходом*, но не *выходом* за него, — в потустороннее, запредельное пространство. Возьмем, к примеру, общественный идеал. Он, безусловно, трансцендентен повседневному эмпирическому существованию человека, но ничего находящегося вне мира социального в нем нет. Перед нами не что иное, как духовные испарения, «высокая облачность» данного мира. Обобщая, можно сказать так: сакральное — это не какой-то анонимный бог, который везде и во всем, а смысложизненное ядро духовности общества, консенсусная интенсивность его базовых ценностей. Данное обобщение можно выразить еще более понятным образом: культура, в которой нет ценностей, за которые можно умереть, — плохая культура. Центральные ценности культуры особо дороги, хранимы и чтимы. В функциональном плане или смысле эти характеристики иначе как священными (сакральными) назвать нельзя. Их императивность прямо пропорциональна их аксиоматической оправданности в глазах, нет — в душах людей. Актуальное историческое бытие этих ценностей настолько животворно, властно и убедительно, что может создавать иллюзию их сверхъестественного происхождения. Перед силой рефлексии, однако, иллюзии не устоять, и все встает на свои естественные («человеческие») места.

Мы, конечно, понимаем, что развиваемый здесь подход не очень резонирует с последними тенденциями и настроениями в общественном сознании России. Удивительная все-таки вещь — наша история. Раньше думалось, что мы колеблемся только вместе с генеральной линией партии. А теперь оказалось, что колебания залегают глубже, и не «вместе», а «между» — между крайностями, свидетельствующими об отсутствии или недостаточности у нас «срединной» культуры. Если до перестройки, в эпоху исторического материализма, никакие положительные оценки религии не допускались, всячески третировались и даже пресекались, то ныне ситуация выглядит с точностью до наоборот: любая критика религии встречается в штыки и воспринимается крайне негативно. Остается утешать себя тем, что мы не на митинге, а

в тексте — пространстве нейтральном и для научного дискурса всегда открытым.

Все понятно, религия и церковь теперь не те. Не стоят на пути общественного развития, не преследуют ученых, не охотятся на ведьм и т.д. Более того, они готовы извиниться за грехи своих единоверцев в прошлом, как это сделала, например, католическая церковь по отношению к Галилею. Дух конфронтации, действительно, канул в Лету, однако же противоречия между религиозной верой и научным разумом никто не отменял. Не отказалась религия и от идеи первородного греха как приобщения к древу познания (добра и зла). Кто не видит всего этого, либо слишком доверчив, простодушен, либо сознательно прячет голову в песок современной жизненной конъюнктуры, занимается корыстным плутовством.

Религиозная сакральность, согласимся с традицией, коренится в Боге. А в чем коренится, на что выводит нас человеческая, светская сакральность? Если отвечать в общем плане, — на общечеловеческие ценности. По отношению к Богу нельзя задаваться вопросом: откуда и почему Он? Бог предвечен, в нем смыкаются начала и концы мира сего. По отношению же к общечеловеческим ценностям вопрос «Откуда они?» вполне уместен. Больше того — он здесь главный.

Ученые продолжают спорить, откуда происходят, где и как возникают общечеловеческие ценности. Подходов и интерпретаций много. Одни ищут общечеловеческие ценности в семантике ценностных терминов и в проверке на истинность ценностных суждений. Другие обращаются за помощью к генеалогии: чем стариннее ценности, тем они (обще)человечнее. Третьи видят выход в одобряющем мнении большинства. Четвертые копаются в инстинктах, которыми наградила человека матушка-природа. Пятые отождествляют общечеловечность с функциональной общностью, т.е. со способностью соответствующих ценностей удовлетворять жизненно важные потребности человека и общества. Шестые обращаются к топологическому аргументу, помещая общечеловеческие ценности в особый мир трансценденции и объективной значимости. И так далее. Поиски не прекращаются.

Со временем, конечно, обозначатся новые перспективы, появятся дополнительные подходы и ответы. Но сегодня мы можем настаивать на том, что общечеловеческие ценности как формы культурной всеобщности и мотивационной принудительности образуются не в результате простого совпадения или сходства национальных культурных ценностей. Поиски такого совпадения-сходства не дают ничего, кроме несущественных, тощих и плоских абстракций, вроде той, что у всех людей имеется мягкая мочка уха. Скорее всего, они возникают и развиваются в точках фундаментального взаимопонимания двух и более культур или цивилизаций. Это взаимопонимание, постоянно расширяясь и дифференцируясь, как раз и принимает форму общечеловеческих ценностей.

Резонно настаивать также на том, что, в конечном счете, общечеловеческие ценности замыкаются на единую или универсальную природу человека. Общечеловеческие ценности, пусть и не прямо, пусть только симптоматически, но составляют единое целое с традицией светского гуманизма.

В понимаемых таким образом общечеловеческих ценностях нет и не может быть никакой предзаданности или положенности, никакой внешней, направляющей и подтверждающей, инстанции. Они устанавливаются как правила игры, но не *до*, а *в процессе* самой игры. Их «игровая» открытость будущему не отменяет, тем не менее, исторической работы традиции, в которой данная игра «упаковывается» и закрепляется.

Политико-правовой конкретизацией общечеловеческих ценностей в наши дни становятся права человека (право на жизнь, на свободу, на собственность и т.д.). Права человека не знают сегодня ни географических границ, ни национальных суверенитетов, ни расово-этнических размежеваний, ни социально-классовых дифференциаций. Чем дальше, тем больше они становятся аксиомами человеческого общежития, совместного бытия людей. В них справедливо видеть коммуникативно-ценностное осмысление данного бытия, природы или сущности самого человека. Права человека стоят на страже личного достоинства человека, персональной, но партнерски равной сути Другого. И пусть пока в них больше должного, чем сущего — перспектива обозначена правильно. Теперь на нее нужно только работать.

Права человека перестали быть внутренним делом того или иного государства, охраняемым лишь его внутренним законодательством и суверенитетом. Они стали теперь делом общим, предметом постоянной заботы всего мирового сообщества, созидаясь и сохраняясь под давлением мирового общественного мнения, а если нужно, то и санкций со стороны государств—членов ООН. С правами человека сегодня вынуждены считаться даже те органы и силы, которые о них, может быть, не хотели бы и думать. Через них человек осознает себя не только гражданином своей страны, но и гражданином мира, становящегося все более и более глобальным. Значимость данного обстоятельства для обсуждаемой здесь проблемы трудно переоценить.

В семантической корневой системе слова «религия», наряду с «*religio*» (благочестие, святыня), значитися, как уверяют исследователи, и «*religare*» (связывать, соединять). И действительно, религия соединяет, объединяет людей — не всех, естественно, а только тех, кто разделяет ее взгляды, т.е. единоверцев. Уточнение существенное, поскольку у «объединения» всегда есть внешняя среда: «отделение», «выделение», а нередко и «противопоставление». Но если раньше внешняя среда была действительно внешней, то в условиях глобализации, стирающей границы между внутренним и внешним, внешнее как бы овнутряется,

становится непосредственным, коммуникативно соседским. Отсюда понятно, что религиозная ситуация современности — это всегда различные религии, а не монолитная или явно (и признанно) доминирующая религия. Для напряжения, индуцируемого данной ситуацией, нет особой разницы в масштабах — человечество это или отдельно взятое общество. Возникающие в этой области конфликты не хотят признавать ни национального суверенитета, ни специфики культурных традиций, ни самобытного исторического опыта, как это наглядно показал датский «карикатурный скандал» конца 2005 — начала 2006 гг. О том же свидетельствуют и весьма скромные результаты широко рекламируемого экуменического движения, притом на всех уровнях — мировом, региональном и локальном. Конфессиональная составляющая в сепаратистских движениях и настроениях тоже очевидна. Выходит, религии могут разъединять народы, сеять семена раздора внутри одного народа.

Гражданская религия как формирование надконфессиональное, а равно и надэтническое, призвана в известной мере гомогенизировать эту множественно-религиозную ситуацию, снять воинственность отдельных религий, ввести религиозность в цивилизованное русло. Имеется в виду, безусловно, тенденция, тренд, поскольку отдельные эксцессы не исключены и в этом случае. Приставка «над», привычно ассоциируемая с «поверх» и «выше», не несет здесь никакой властной вертикальности или иерархической привилегированности. Цивилизованность, индуцируемая гражданской религией, позитивно действует не только на отношения между отдельными религиями, но и на ее собственное отношение к этим религиям. Никакого нажима или пренебрежения, никакой установки на вытеснение или изживание — спокойное и плодотворное сосуществование, а в плане формирования самого чувства сакральности, даже сотрудничество. Каждой стороне обеспечена ненасильственная, а значит естественная, эволюция. Их общая судьба видится нам как постепенное, но неуклонное перетекание пассионарной энергии из традиционной в современную гражданскую религию. Преодолевая религиозно-видовые границы, гражданская религия ориентирует человека на историческое движение, движение-восхождение к своей родовой, или универсальной, сущности. И утверждается она как формирование более высокого (не только обобщающего, но и реально интегрирующего) ранга, нежели верования конкретных исторических религий, которые невозможно объединить или свести друг к другу.

Субъектом — и формирующим, и формируемым — гражданской религии является нация. Нация, не в этническом (общее происхождение, язык, культура), а в социокультурном смысле, — как гражданско-политическая общность людей, как «продукт работы конституции в теле этноса»¹⁴, как *nation-state*. Такой нации в России пока нет. И когда мы говорим о национальном суверенитете, национальных интересах, то в действительности имеем в виду государство, государственные

интересы. Ясно, однако, что национальное может и не совпадать с государственным, что образующийся здесь разрыв традиционно заполняет чиновничество, бюрократия. Бюрократия не рациональная (в смысле М. Вебера), а та, которую умом не понять и добрым словом не описать — наша, отечественная, не знающая логической выверенности и аналитической оптимальности, погрязшая в крючкотворстве и самоуправстве. В отсутствие нации неизвестна общая, на стратегию развернутая воля, не вырабатывается культура договорного, во многом компромиссного консенсуса. Нет «публичной сферы» — дискурсивно-информационной площадки для свободного и заинтересованного обсуждения общих дел.

Нация-государство, по определению, несет с собой единство, единство не тоталитарное, а демократическое, и это очень важно на фоне множественной этничности и многоконфессиональной религиозности. Общие, гражданско-политические горизонты национальной жизни открывают универсальные (пусть поначалу только в границах отдельной страны) возможности для коммуникации различных *interest groups* (групп интересов). Будем точны, «группы интересов» — это дань социологической традиции. У нас же речь идет (должна идти) о ценностях — о создании рамочных условий для поиска и обретения согласия относительно базовых ценностей общества. Здесь наблюдается интересное структурно-уровневое смещение. Последовательно и неуклонно интериоризуясь, нация из надстройки превращается в базис, уходит в ценностное основание общества. Это не отменяет многообразия, не перечеркивает различия в других отношениях и планах, но создает богатую коммуникативную почву для роста динамизма всей общественной жизни, для укрепления ее гуманистических, светских начал. На данной почве, добавим, в полной мере раскрывается историческая значимость надстроечных явлений в их нарастающей ресурсной самостоятельности относительно базовой сущности. Чем дальше от темной магмы бытия, чем ближе к «поверхностной» онтологии, тем больше красок и света жизни, тем богаче выбор целей и средств для неповторимого личностного самостояния индивида.

Мы не видим, в свете сказанного, никаких препятствий к тому, чтобы на место нации поставить гражданское общество. Они пересекаются уже в определении. По существу гражданское общество есть та же нация, но только взятая в качестве активного оппонента государства¹⁵. Оппонента, а не врага или анархизирующего ниспровергателя государственных устоев общественной жизни. Но и государства особого — исторически продвинутого, правового, что исключает, с одной стороны, конфронтацию, а с другой — этатизацию, открывая перспективу социального партнерства. Очевидно и смещение акцентов: в случае гражданского общества — на общечеловеческие ценности, в случае нации («национальное государство») — на ценности региональные и локаль-

ные. Общечеловечность гражданских ценностей хорошо согласуется с уже упоминавшейся глобализацией современного мира. Благодаря таким ценностям, гражданское общество может успешно выходить за национальные границы и, коммуницируя с другими национальными сообществами, становится глобальным гражданским обществом.

Тенденция к глобальному гражданскому единению людей — пожалуй, самый верный ответ на глобальные же вызовы современности. Катастрофическое загрязнение окружающей среды, демографический взрыв в развивающихся и депопуляция в развитых странах, нехватка продовольствия и ресурсов, чистой воды, гонка вооружений, международный терроризм, наркомания, СПИД — все фундаментальные проблемы человеческого бытия сегодня являются проблемами глобальными. И упираются они, в конечном счете, в ценностные ориентации людей. Чем больше эти ориентации будут окрашиваться в цвета гражданской дискурсивности и ответственности, цвета прав и свобод человека, тем быстрее и эффективнее человечество будет решать свои глобальные проблемы.

Не столь очевиден, но не менее важен космистский ракурс всей этой глобальной проблематики. Похоже, человечество погрязло в земных своих делах. А ведь есть еще дела космические, они окружают и пугают нас своей загадочной бесконечностью. Кто знает, что там таится, зреет, — вполне возможно, что-то недружественное по отношению к нам. И потому встает проблема выживания человеческой цивилизации, уже не только на Земле, но и в Космосе. Перед лицом этой космической неопределенности нужно копить силы. А копить — значит объединять усилия. И без гражданского коммуникативного единства с его телеологическим взаимопониманием тут явно не обойтись.

В заключение хотелось бы подчеркнуть следующее. Сама по себе религия (религии) не является сегодня препятствием на пути социального прогресса. Скажем больше, при адекватной интерпретации она даже повышает его шансы на успех. Но проблема остается. И видится она нам как перспектива превращения религии из трансцендентного в имманентное, а значит — гуманистически-светское основание культуры, что вполне отвечает современному пониманию автономии и самореференциальности культурно-духовной сферы общественной жизни. Торопить ситуацию, однако, не стоит. Самые крепкие плоды истории — те, которые вызревали органично, складывались последовательно, принимались постепенно. До актуальности человечески-сакральных оснований общественной жизни еще очень и очень далеко. Предстоит проделать огромную работу на промежуточных стадиях или уровнях, в различных формах перехода или подхода. Но в перспективе вызревание гражданской религии — это именно историческая повестка дня.

Если отталкиваться от идеи *thymos*'а («борьбы за признание»), подмеченной Ф. Фукуямой¹⁶ у Платона и, далее, у Гегеля, то следовало бы

сказать так: в своих предельных устремлениях гражданская религия есть современная форма борьбы за признание братства в отношениях между людьми или в человеческой коммуникации. Братство же адресует нас к одному из ликов «святой троицы» — *Liberté, Égalité, Fraternité* — Великой Французской революции. Гражданское братство, воспользуемся терминологией Ж. Деррида, есть мессианство без мессианизма.

В центре гражданской религии стоит Человек — образ-идеал для человека эмпирического. И нечего тут заигрывать с религией, превращая гражданскую религию в гражданский конфессионализм, как это фактически делает В. Третьяков, развивая идею гражданского православия¹⁷. Не требует гражданская религия и интеллектуального кокетства с политикой. В современном мире существуют разные политические режимы: тоталитарные, авторитарные, теократические, демократические и т.д. Гражданская религия, что понятно, возможна только в демократическом обществе. Она его по-своему уточняет, профилирует, структурирует. Ясно, что и для демократии такой режим все еще остается идеалом, т.е. будущим, к которому нужно стремиться, долго и упорно идти.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Конт О.* Система позитивной политики // Западно-европейская социология XIX века: Тексты. — М., 1996. — С. 240.

² *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или Начала политического права. — М., 1906. — С. 204.

³ *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. — М.: Прогресс-Политика, 1992. — С. 129 — 130.

⁴ *Коллинз Р.* Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // Личностно-ориентированная социология. — М., 2004. — С. 436.

⁵ *Дюркгейм Э.* Социология религии и теория познания // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. — М., 1996. — С. 120.

⁶ *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. — М., 1990. — С. 162.

⁷ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. — М., 2002. — С. 120.

⁸ *Белла Р.* Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. — М., 1996. — С. 193.

⁹ *Белла Р.* Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. — С. 666.

¹⁰ Там же. — С. 675.

¹¹ *Bellah R.N.* Civil Religion in America // *Daedalus*. Vol. 96. № 1. Winter 1967. — P. 3.

¹² См., например: *Легойда В.Р.* «Гражданская религия» в США: генезис и основные характеристики // Государство. Церковь. Религия. В России и за рубежом. 1999. № 4.

¹³ Цит. по: *Лукач Д.* Молодой Гегель. — М., 1987. — С. 165.

¹⁴ *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. — М., 1992. — С. 316.

¹⁵ Нам понятна также позиция тех авторов, которые считают, что нация создается гражданским обществом, а не государственной властью (См.: Проблемы российского самосознания // Вопросы философии. 2007. № 6. – С. 154).

¹⁶ См.: Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М., 2004. – С. 16 и др.

¹⁷ См.: Третьяков В. Идеология антитеррора // Известия. 06.02.2011.

Аннотация

Автор исследует перспективу формирования гражданской религии в современном постсекулярном обществе. Строительным материалом для такой религии являются базовые ценности, лежащие в основе развития общества. Ценности эти не божественные (в виде заповедей Господних), а человеческие, но принимаются они как нечто сакральное. Исторически действующим субъектом гражданской религии выступает нация (как гражданско-политическая общность людей) или гражданское общество. Общечеловеческий потенциал гражданской религии трудно переоценить. Он способен объединять людей разных мировоззрений, политических убеждений, конфессиональных ориентаций и т.д.

Ключевые слова: религия, гражданская религия, постсекулярность, базовые ценности, сакральное, нация, гражданское общество.

Summary

The author examines the prospect of forming a civil religion in the contemporary (postsecular) world. Basic values underlying society's development are building materials for such a religion. Their essential values are not divine, but human. Nevertheless, they are accepted or shared as something sacred. The historically acting subject of civil religion is a nation or civil society. It is hard to overestimate the general (common to all mankind) potential of civic religion. It can unite people of different outlooks, confessions, political parties, etc.

Keywords: religion, civil religion, postsecularity, basic values, the sacred, nation, civil society.