



политика

А. В. Матецкая

ПОСЛЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ: ОСОБЕННОСТИ РОССИЙСКОГО ПОСТСЕКУЛЯРИЗМА¹

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00400.

Анастасия Витальевна Матецкая — доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Южного федерального университета (Ростов-на-Дону). Для связи с автором: amateckaya@sfedu.ru.

Аннотация. Концепция постсекулярного общества, предложенная Юргеном Хабермасом, получила довольно широкое распространение в России, причем не только в рамках научного дискурса. Однако в российском контексте само понятие «постсекулярное» чаще всего трактуется сквозь призму десекуляризации. По заключению автора, это обусловлено в первую очередь особенностями религиозного возрождения в стране после крушения советского режима.

В статье показано, что переход к постсекулярному состоянию в России включал в себя не только переосмысление перспектив религии в секулярном обществе и осознание необходимости участия верующих в публичных дискуссиях, но и изменение институционального положения религии, сближение РПЦ и власти, формирование на основе православия как доминирующей конфессии нового представления о коллективной идентичности и даже попытки конструирования официальной идеологии, или светской религии, важным элементом которой являлось бы символическое наследие православия. Религия оказалась востребована прежде всего для решения социальных и политических задач: определения национальной специфики, возрождения утраченных культурных традиций, легитимации политической власти. Религиозное возрождение в такой форме не подразумевало собственно религиозного обращения и потому не сопровождалось заметным усилением реальной религиозности. Преимущественно «светское» восприятие функций религии властью и значительной частью общества автор объясняет наследием советской политической религии, которая вытеснила традиционные религии с их трансцендентным сакральным на периферию социальной жизни и породила специфические формы светского сакрального.

Ключевые слова: постсекулярное общество, политическая религия, гражданская религия, идеология, сакральное, постсоветское общество, секуляризация

² Хабермас 2008.

Предложенное Юргеном Хабермасом² понятие постсекулярного общества за несколько десятилетий существования получило различные интерпретации, зачастую расходящиеся с исходным его значением. В полной мере это касается России, где, как справедливо замечает Дмитрий Узланер, «дискуссия о постсекулярном... приняла ярко выраженные нехабермасовские формы». По его оценке, «постсекулярная теория в интерпретации Хабермаса до сих пор не пользуется [в России] большой популярностью», да и «само обсуждение постсекулярного... [там] началось без каких-либо обстоятельных отсылок к оригинальным идеям Хабермаса»³.

³ Узланер 2020:
280.

Специфика доминирующих российских интерпретаций постсекулярного заключается в том, что постсекулярное состояние воспринимается сквозь призму десекуляризации и предстает как некоторый реванш религии. Для становления подобного восприятия были серьезные предпосылки, связанные с динамикой религиозности в российском обществе на исходе XX и в начале XXI в., причем сама эта динамика во многом предопределялась советской моделью секуляризации.

Забегая вперед, можно отметить, что советская модель секуляризации не исчерпывалась борьбой с традиционными религиями, но подразумевала утверждение новой политической религии. Поэтому постсекулярное состояние российского общества представляет собой не столько состояние *после секуляризации* или *ее переосмысления*, сколько особую разновидность «расколдования мира» — с той немаловажной оговоркой, что речь идет не об исчезновении тайны, связанной с ощущением присутствия духовных агентов и сил, а об утрате власти формами специфического имманентного сакрального. После крушения советского режима российское общество нуждалось в переустройстве, что довольно сложно осуществить, не располагая новой системой ценностей. Как подчеркивает Святослав Каспэ, «nation-building необходимо обладает ценностным измерением. Международное признание, определенность территориального состава, конституционный дизайн, политические институты (в первую очередь обеспечивающие поддержание монополии на легитимное насилие и его применение), хотя бы относительный „закон и порядок“, некоторый минимум экономической состоятельности etc. — все эти формальные и технические ресурсы nation-building как процесса... бесспорно, весьма важны; однако недостаточны. Более того, они неэффективны как ресурсы и трудновыполнимы как условия без достижения конституирующейся политической наций известной степени ценностной интегрированности»⁴.

⁴ Каспэ 2009:
9—10.

Именно в этом контексте, обусловившем специфику российского постсекуляризма, и следует рассматривать постсоветское религиозное возрождение.

Концепция постсекулярного общества Хабермаса подразумевает уточнение идеи секуляризации, а не отказ от нее. Суть постсекулярного состояния заключается в признании того факта, что религия не умирает и остается значимым элементом секулярного общества. Сам же по себе

секулярный порядок и такие ключевые его составляющие, как отделение веры от научного знания и религии от государства, никуда не исчезают. Постсекулярное состояние означает изменение общественного сознания в плане его отношения к религии, но не отмену результатов секуляризации.

Осознание неустрашимости религии, по Хабермасу, диктует необходимость включения ее в пространство публичной коммуникации, общественного диалога. Причем диалог этот возможен лишь в том случае, если его участники, как верующие, так и неверующие, осознают мировоззренческие основания собственной позиции и способны к рефлексии. Очевидно, что само пространство диалога должно оставаться секулярным. С точки зрения Хабермаса, формирование рефлексивной веры — одно из важных следствий секуляризации.

⁵ Habermas 2010.

Рефлексивная вера соотносит себя с иными религиями, признает авторитет науки и права человека⁵. Другой разновидностью реакции религии на секуляризацию является фундаментализм. Эта форма религиозности довольно плохо приспособлена к условиям современных западных постсекулярных обществ и диалогу с носителями альтернативных мировоззрений. Однако фундаменталистские или близкие к ним идейные установки вполне могут быть востребованы в тех обществах, где права человека и другие демократические ценности не имеют прочных оснований.

Последствия секуляризации для западных обществ не сводятся к обусловленному социокультурной дифференциацией сокращению влияния религии на другие социальные институты. Не менее значимо разрушение монополизма в мировоззренческой сфере, утверждение критического подхода к реальности и появление возможности мировоззренческого выбора. Все это — важные черты культуры модерна, формирование которых в западных обществах неразрывно связано с секуляризацией. Постсекулярное общество предполагает не отказ от этих принципов, но их сохранение и укрепление.

* * *

Концепция постсекулярного общества была воспринята в постсоветской России, где религиозная динамика определялась в первую очередь крушением советского режима. Десекуляризационные тенденции были очевидны уже в последние годы существования СССР и после его распада только усилились. Но формы, которые приняло в стране религиозное возрождение, не укладываются в хабермасовскую модель постсекулярного общества, при том что рецепция понятия произошла и российское общество стали называть постсекулярным (и не только в научном дискурсе).

Можно выделить несколько характерных черт постсоветского религиозного возрождения в России. Во-первых, это заметное изменение институциональной позиции традиционных религий, прежде всего

РПЦ. Во-вторых, взрывной рост массовой религиозности, но религиозности особой, где декларативная православная идентичность сочеталась с крайне низкой вовлеченностью в установленные формы религиозной деятельности. В-третьих, практически сразу же наметившееся встречное движение РПЦ и российской власти, нуждавшейся в символическом авторитете. Это сближение Церкви и государства двойственно воспринималось обществом.

Следствием и проявлением роста влияния РПЦ стало усиление ее присутствия в публичном пространстве, а также использование церковной риторики и символики российской политической элитой. Среди православного сообщества получали распространение представления об особых взаимоотношениях власти и Церкви в России, о противостоянии русской православной цивилизации пагубным тенденциям развития современного мира, движимого либеральными ценностями, и т.д. Формировалось некое единое идеологическое пространство, в рамках которого православные идеи срастались с определенным рода политическими установками. В результате исследователи заговорили о политизации православия⁶ или о формировании в России своеобразной гражданской религии, в которой православие играет довольно заметную роль⁷.

Идеологизации православия способствовало специфическое отношение к Церкви, свойственное российскому обществу. Расхождение между заявленной и реальной религиозностью практически сразу было истолковано исследователями как свидетельство того, что символическая принадлежность к Церкви есть не более чем способ коллективного культурного и национального самоопределения в условиях кризиса идентичности, обусловленного крушением советской системы⁸. В ситуации мировоззренческого вакуума обращение к новой мировоззренческой системе было вполне закономерным. Но использование православия как маркера принадлежности к национальному и культурному целому отнюдь не означало реального духовного преобразования, подразумеваемого религиозным обращением. И властью, и большинством россиян православие было востребовано именно в его идеологической функции, а не как средство спасения души. На светское восприятие Церкви указывают, в частности, результаты опроса, проведенного в 2013 г. исследовательской службой «Среда», согласно которым в образе РПЦ доминируют такие характеристики, как приверженность традициям, охранение прошлого (30%); помощь людям, приходская и социальная работа (30%); великолепный обряд, красота и пышность богослужений (22%); открытость для всех, понятность и приветливость (21%). Более того, выяснилось, что 17% респондентов видят в Церкви государственное ведомство, квалифицируя ее как важную часть российской государственности⁹.

Опрос обнаружил, что в глазах россиян РПЦ почти полностью соответствует идеальному образу Церкви — им хотелось бы только, чтобы она проявляла бóльшую социальную активность и была меньше связана

⁶ Митрофанова 2006.

⁷ Лункин 2015.

⁸ См., напр. Дубин 2006.

⁹ Образ 2013.

с государством. «Духовная, мистическая жизнь» оказалась важна лишь для 5% респондентов, причем наличия у РПЦ такой характеристики «желали бы» всего 3%¹⁰.

¹⁰ Там же.

Исследуя динамику отношений Церкви и власти в постсоветской России, Борис Кнорре отмечает, что попытки официально признать определяющую роль православия в культурном и экономическом развитии страны отчетливо обозначились в 2010 г. Важной вехой на этом пути стал документ, принятый в феврале этого года близким к «Единой России» Центром социально-консервативной политики, где православие было названо «нравственной основой модернизации», поскольку «этика Православия, неотъемлемую часть которой составляют ценности патриотизма, соборности, служения общему благу», образует «ценностный фундамент» российского общества¹¹.

¹¹ Кнорре 2014: 52.

О политизации и идеологизации постсоветского православия сказано и написано достаточно много. В контексте настоящей статьи нам важно зафиксировать тот факт, что в постсоветской России религиозное возрождение носило не чисто религиозный, а в значительной степени светский, идеологический характер и исторически доминирующая Русская православная церковь не только использовалась властью для формирования мировоззренческого и ценностного фундамента нового политического порядка, но и сама (в лице своего руководства и многих активных прихожан) хотела участвовать в этом процессе. Естественно, это не означает ни полного отсутствия у большинства действующих прихожан собственно религиозных, традиционных для христианства мотиваций, ни идейного единства православных.

Квалификацию постсоветского религиозного возрождения как политико-идеологического не надо понимать упрощенно. Религия — сложный феномен, имеющий множество аспектов, и сакрализация социального порядка и власти отнюдь не последний из них. Если следовать Эмилю Дюркгейму, это не просто значимый аспект, но сама суть религии, задачей которой является обеспечение социальной солидарности путем сакрализации ее оснований¹². Использование здесь термина «политико-идеологический» обусловлено необходимостью обозначить специфику того, что именно сакрализуется в рамках постсоветского религиозного возрождения. Сакрализуется, по всей видимости, российская государственность.

¹² См. Дюркгейм 2018.

Однако в сложившихся в России условиях подобная модель едва ли может быть построена на православном фундаменте. Этому препятствует низкий уровень реальной религиозности большинства россиян. От признания значимости православия как элемента культурного и национального наследия до готовности подчинить свою жизнь требованиям Церкви слишком большая дистанция. Для формирования общероссийской гражданской религии и идейного обоснования существующего политического режима одного православия мало.

Неэффективность ставки на «православный ресурс» была осознана и властью. Рассматривая динамику отношений власти и Церкви

в постсоветской России, Роман Лункин характеризует современный их этап как рубежный: «Политика „социального партнерства“ при Д.Медведеве показала ограниченность потенциала РПЦ: 20–30% родителей скорее авансом выбрали для своих детей для изучения в школах основы православия, институт военного духовенства так и не заработал, теология как дисциплина развивается медленно, часто в конфликте со светскими науками, передача РПЦ имущества обернулась конфликтами и тяжбами с музеями, библиотеками и властями. Безусловно, были и позитивные примеры, но прежний монолитный сакральный образ патриархии в массмедиа был разрушен. 2014 год стал зримым подтверждением наметившегося отстранения власти от РПЦ, которой была оставлена лишь символическая функция»¹³.

¹³ Лункин 2021: 9–10.

¹⁴ Узланер 2020.

В свою очередь Дмитрий Узланер обращает внимание на разрушение «проправославного консенсуса»¹⁴, ранее обнаруженного в российском обществе Дмитрием Фурманом и Киммо Каарияйненом. Еще в 2007 г. у исследователей были полные основания утверждать: «В религиозной сфере... особенности российского общества проявляются в тенденции создания государственной церкви, придания православию характера официальной идеологии и ограничения возможностей деятельности других, прежде всего новых для нас религий. Личная, индивидуальная религиозность в России очень слаба, люди мало ходят в церковь, очень редко молятся, почти никто не обращается к священникам с личными вопросами. Но эта слабость личной религиозности компенсируется мощным стремлением установить внешний, государственный и церковный контроль над духовной сферой. В смягченной форме как бы воссоздается гибрид дореволюционной триады „православие, самодержавие и народность“ с другими идеологическими символами — советской формулой „морально-политического единства“. Церковь и власть снова вместе и, как до революции 1917 г., укрепляют друг друга. Происходит некий „взаимообмен“ популярностью и авторитетом между церковью и Президентом РФ, что способствует дальнейшему усилению „проправославного консенсуса“ и роли религии как символа национального единства»¹⁵. Однако в настоящее время ситуация изменилась.

¹⁵ Фурман и Каарияйнен 2007: 94.

* * *

Ограниченность реального влияния православия на российское общество, обусловленное низким уровнем религиозности большинства россиян, означала, что ресурсов православия недостаточно для формирования ценностного консенсуса. Но одновременно с религиозным возрождением в российском обществе набирали силу и другие идейные течения, также связанные с необходимостью определения — практически переучреждения — национальной идентичности. Существенную роль, в частности, играло переосмысление Великой Отечественной войны, символическая роль которой постепенно возрастала. Приме-

¹⁶ *Важные праздники 20214.*

чительно, что, согласно данным опросов, по степени значимости для россиян День Победы превосходит православные праздники, занимая в списке наиболее важных для них четвертую позицию (после Нового года, дней рождения близких и собственного дня рождения), тогда как Пасха — пятую, а Рождество — шестую¹⁶. Возникают новые формы празднования Дня Победы, имеющие явные признаки религиозного ритуала. В первую очередь речь идет, конечно, о превратившейся в регулярную акции «Бессмертный полк». Стоит напомнить, что эта акция возникла стихийно, а не в рамках конструирования новой обрядности, хотя и стала частью официальных мероприятий.

Критический взгляд на события и персонажей, связанных с Великой Отечественной войной, а также на героические образы еще советской военной мифологии воспринимается частью общества как покушение на святыни. В последнее время государством были предприняты попытки законодательно оградить память о войне от посягательств, что само по себе показательно, поскольку запреты и табу яснее всего указывают на сакральное, выступая в качестве инструментов защиты его от профанации. Нельзя сказать, что сакрализация войны лишь навязывается обществу властью. В данном случае власть опирается на уже присутствующие в общественном сознании установки, частично унаследованные от советского культа Победы. В то же время в нынешних условиях этот культ утрачивает былой формализм — достаточно сравнить участие современных россиян в шествиях Бессмертного полка с участием советских граждан в официальных мероприятиях по случаю Дня Победы.

В контексте формирования постсоветской религии политического особого внимания заслуживает то обстоятельство, что почитание Победы нередко срastается с православной идеологией и символикой. События Великой Отечественной войны прочитываются сквозь призму православия, сама война приобретает религиозную интерпретацию, причем как на официальном, так и на неформальном уровне — в среде православных верующих, создающих специфическую военную мифологию, где Иосиф Сталин, например, встречается со св. Матроной Московской.

Специфическая религиозная интерпретация Великой Отечественной войны открывает дорогу аналогичной интерпретации войны вообще. Так, Кнорре говорит о «милитаристском дискурсе», отмечая, в частности, что «являемое сегодня „богословие войны“ показывает правоту Хантингтона с его концепцией „конфликта цивилизаций“». Именно глобальному цивилизационному конфликту способствует включение геополитики в катехизис „политического православия“, придание военно-политическим нестроениям ореола апокалиптического противостояния между „Катехоном“, „Святой Русью“ и темными силами „евроатлантисов“. Мы видим рождение „богословия войны“ не только на теоретическом уровне, но в реальном действии, в сцеплении судеб общественных групп, наций и государств»¹⁷.

¹⁷ *Кнорре 2015: 578.*

В рамках официального почитания памяти Великой Отечественной войны и Победы используются ритуалы, напоминающие православные обряды. В этом плане, пожалуй, особенно показательна относительно недавняя практика доставки в канун Дня памяти и скорби, отмечаемого 22 июня, в годовщину начала Великой Отечественной войны, частицы Вечного огня с Могилы неизвестного солдата в Главный храм Вооруженных сил России. Довольно примечателен и сам этот храм, в архитектуре и убранстве которого православная символика сочетается с символикой воинских побед России, причем не только в Великой Отечественной войне.

Таким образом, в пространстве формирующейся постсоветской идеологии (или светской религии, религии политического) представлен комплекс идей, связанный прежде всего с утверждением определенного видения истории и российской государственности. Роль православия в этом комплексе особая. Как указывают Владимир Малахов и Денис Летняков, «реконструкция институционализированной религии... вписана в контекст проектов нациестроительства. Отсюда проистекает специфическая особенность деятельности агентов православного возрождения (будь то его „верхи“ или „низы“): эта деятельность зачастую мотивируется и аргументируется не столько религиозными, сколько идеологическими соображениями»¹⁸.

¹⁸ Малахов и
Летняков 2021:
260—261.

* * *

Учитывая вышесказанное, сложно не задаться вопросом: почему в постсоветском религиозном возрождении оказалось так мало собственно религиозного? Социологические опросы неизменно показывают, что российское общество, формально уважая Церковь, остается одним из самых секулярных в мире и доля верующих, реально принимающих участие в жизни Церкви, не превышает 10—15%¹⁹.

¹⁹ Филатов 2021:
32.

В постсоветском обществе объекты сакрализации располагаются в пространстве имманентного, а не трансцендентного. Трансцендентное сакральное, судя по данным опросов, востребовано лишь очень незначительной частью россиян. Черты имманентности приобретает даже трансцендентное сакральное христианства, сосредотачиваясь преимущественно в сфере политического и национального. Здесь необходимо подчеркнуть, что речь идет не об архаичном единстве религии и власти, в рамках которого власть получает сакральный авторитет от божественной инстанции. В данном случае мы имеем дело с попытками ресакрализации уже расколдованных, утративших свою сакральную природу феноменов, причем расколдованных дважды: в первый раз в результате секуляризации, начавшейся в России до революции и завершившейся отделением Церкви от государства в ходе революционных преобразований (за которыми последовало становление нового режима и нового политического сакрального), во второй — в результате крушения совет-

ского строя с его специфической формой сакрализации политического, или политической религией.

Понятие политической религии имеет довольно долгую историю. Как отмечает Эмилио Джентиле, хотя «авторство [термина] обычно приписывается австрийскому философу Эрику Фегелину, который опубликовал в 1938 г. в Вене небольшую книгу, озаглавленную „Политические религии“... сам термин использовался до публикации эссе Фегелина. Его применял уже Кондорсе во время Французской революции. Авраам Линкольн определил почтение к законам, основанным на Декларации Независимости и Конституции, как „политическую религию нации“... Фашизм недвусмысленно использовал этот термин с конца двадцатых годов для определения собственной фидеистической и тоталитарной концепции политики... Американский богослов Рейнгольд Нибур применил этот термин к марксизму и коммунизму»²⁰.

²⁰ Джентиле 2021: 65–66.

²¹ В современный научный дискурс термин «гражданская религия», встречающийся еще у Жан-Жака Руссо, был введен Робертом Беллой, инициировавшим обсуждение американской гражданской религии (см. Егоров 2012).

Джентиле рассматривает политические религии в ряду светских религий, сопоставляя их с религиями гражданскими²¹. Спецификой светских религий, согласно его оценке, является сакрализация феноменов, принадлежащих этому миру, превращение их в объект поклонения, культа. Применительно к политике термин «светская религия» часто употребляется как синоним гражданской или политической религии. Однако между гражданскими и политическими религиями есть серьезные различия, суть которых наглядно передают сформулированные Джентиле определения:

«Политическая религия — это форма сакрализации политики, имеющая эксклюзивистский и фундаменталистский характер; она не приемлет сосуществования с другими идеологиями и политическими движениями, отрицает автономию индивида по отношению к обществу, предписывает обязательное соблюдение своих заповедей и участие в политическом культе, одобряет насилие как легитимную форму борьбы против врагов и как инструмент возрождения человека; она занимает враждебную позицию по отношению к традиционным институциональным религиям, стремясь искоренить их или же стараясь установить с ними симбиотическое отношение, когда политическая религия стремится включить традиционную религию в собственную систему верований и мифов, оставляя за ней подчиненную и вспомогательную функцию.

Гражданская религия — это форма сакрализации коллективного политического организма, которая не отождествляется с идеологией какого-либо одного политического движения, утверждает отделение церкви от государства, и даже если она постулирует существование сверхприродного существа, понимаемого на деистический лад, то сосуществует с традиционными институциональными религиями, не идентифицируясь ни с одним отдельно взятым вероисповеданием, поскольку она позиционирует себя в качестве общего гражданского символа веры, находящегося над партийным и конфессиональным разделением и признающего значительную автономию индивида по отноше-

²² Джентиле 2021:
344—345.

нию к сакрализованному сообществу, и призывает к добровольному консенсусу»²².

Соответственно, если гражданские религии характерны прежде всего для демократий, то религии политические свойственны тоталитарным режимам.

Важно отметить, что светские религии — это современный феномен, возникающий в процессе секуляризации и в каком-то смысле являющийся ее последствием. В случае политической религии сакральная власть не получает свой авторитет от традиционной религии, а лишь использует символический капитал традиционных религий в собственных целях. По замечанию Каспэ, «в „политической религии“, в отличие от „гражданской“, предпринимается намного более решительное трансцендирование самого политического сообщества, его прямая, а не косвенная сакрализация. На него уже не ложится ответ божественной харисмы — оно излучает такие отсветы само из себя, а религии и Церкви приписывается преимущественно служебная по отношению к государству и нации функция»²³.

²³ Каспэ 2018: 20.

Советская версия политической религии изначально предполагала создание нового общества и нового человека, обладала собственным вероучением, пантеоном почитаемых героев, системой ритуалов. Эта религия не была застывшей: на протяжении своего существования она претерпевала определенные модификации, но ее смысловое ядро оставалось фактически неизменным. На первых порах эта религия стремилась к полному вытеснению традиционных религий как мировоззренческих конкурентов, однако позднее была вынуждена допустить их ограниченное присутствие на периферии нового социально-политического порядка.

Хотя организованное противостояние традиционным религиям не уничтожило их окончательно, его следствием стало практически полное вытеснение их из пространства легальной культуры. Были серьезно ограничены возможности для воспроизводства религиозной традиции и развития сложных форм религиозного мышления и деятельности — религиозного образования, религиозного искусства, религиозной философии. Это не только уменьшало влияние религии, но и подрывало ее способность адаптироваться к современному миру. Для формирования «рефлексивной веры», о которой говорит Хабермас, просто не было условий. Поколения советских граждан черпали свои представления о религии из атеистической ее интерпретации, продвигаемой официальным образованием. В повседневной жизни у большинства советских людей было мало шансов соприкоснуться с религией. В подобных условиях едва ли приходится удивляться высокому уровню секулярности российского общества после краха СССР, а также распространению среди тех, кто обращался к религии, довольно примитивных обрядово-магических форм религиозности.

Констатируя, что «атеистическое воспитание ставило своей целью наполнение идеологического вакуума новой советской космологией,

²⁴ Смолкин 2009.

к которой прилагались соответствующее мировоззрение, верования и ритуалы», Виктория Смолкин справедливо задается вопросом: «на сколько применим к советскому случаю термин „секуляризация“?»²⁴ За годы своего существования советская политическая религия сформировала определенные установки, связанные с присущим ей специфическим пониманием государства и общества, а также роли человека. Именно государство трактовалось как главный субъект развития социума. Кроме того, господство политической религии приучило общество к идейному монополизму, к наличию «единственно верного мировоззрения», чья правильность в конечном итоге определялась государством. Мировоззренческий монополизм препятствовал развитию критического мышления. Доминирующая роль государства практически во всех сферах социальной, культурной и экономической жизни серьезно ограничивала возможности для утверждения ценности автономной личности, способной самостоятельно определять свои мировоззренческие приоритеты. Все это наложило отпечаток на попытки выхода из мировоззренческого и ценностного кризиса, последовавшего за крахом советского режима.

Формирующаяся отчасти стихийно, отчасти целенаправленно постсоветская светская религия развивается по пути укрепления консервативных ценностей, выдвигая на первый план ценность государства и отрицая комплекс идей, свойственных культуре модерна, ее рефлексивность и мировоззренческую свободу. Синтетический характер этой религии, сочетающей православие и светское сакральное, связанное с выборочно воспринятым советским наследием, свидетельствует об ограниченной эффективности каждого из ее компонентов по отдельности. Будучи, в отличие от советских времен, информационно, экономически и культурно открыто по отношению к глобализирующемуся миру, российское общество неизбежно подвергается внешнему культурному влиянию. В результате складывающаяся религия политического приобретает оборонительную направленность, что находит выражение в том числе и в значимости для нее темы войны.

Следует отметить, что говорить о становлении в России новой светской религии пока рано, хотя процесс политико-идеологической адаптации символического наследия идет, и определяется он не только идеологическими потребностями власти, но и необходимостью ценностной интеграции общества. Однако поиск идейных ориентиров и ценностного консенсуса происходит не столько в рамках свободной общественной дискуссии и взаимодействия разных субъектов в публичном пространстве, сколько в обстановке все большего сокращения возможностей для подобных дискуссий, что неизбежно создает предпосылки для внутреннего конфликта.

Незавершенность постсоветской религии политического не позволяет однозначно соотнести ее с гражданской или политической религией. Обратившись к приведенным выше определениям этих религий, нетрудно заметить, что нынешний комплекс идей, связанный

с сакрализацией политического в России, не соответствует в полной мере ни одной из них. Вместе с тем с учетом не только текущей ситуации, но и наблюдаемых тенденций и ценностных предпочтений можно говорить о тяготении его скорее к политической, чем к гражданской религии. На близость формирующейся российской светской религии именно к религии политической (в понимании Джентиле) указывает и Каспэ²⁵.

²⁵ Каспэ 2018: 18.

И все же для создания полноценной политической религии в российском обществе пока нет ни политических, ни символических ресурсов. Подчеркивая, что «между сакрализацией политики и традиционными формами культа имеют место сложные отношения, заметным образом варьирующие в зависимости от исторической ситуации и от тех режимов и движений, которые придают сакральный характер политике»²⁶, Джентиле обращает внимание на феномен «новой политики», которая строится на «эстетизации политического» и может не подразумевать его сакрализации. Подобного рода «новая политика» присуща некоторым авторитарным режимам, не пытающимся утвердить «свое собственное политическое кредо, но использующим традиционную религию в качестве арсенала мифов, обрядов и символов, чтобы приспособиться к новой политике массового общества»²⁷. Однако постсоветское переосмысление политического явно не сводится к одной лишь «эстетизации».

²⁶ Джентиле 2021: 347.

²⁷ Там же: 349.

* * *

Таким образом, специфика российской постсекулярной ситуации заключается в том, что в случае России процесс переосмысления роли религии оказался сопряжен с глубокой политической, социальной и культурной трансформацией, с учреждением нового социально-политического порядка. Для большинства россиян вопросы религиозного самоопределения практически совпали с вопросами самоопределения национального, культурного и даже цивилизационного, что наложило свой отпечаток на характер российского постсекулярного общества.

Постсоветское постсекулярное состояние определяется не просто переоценкой перспектив религии в секулярном обществе и осознанием необходимости участия верующих в публичных дискуссиях, но институциональным изменением положения религиозных организаций, сближением РПЦ и власти, формированием нового представления о коллективной идентичности и даже попытками создания новой религии политического. Традиционная доминирующая религия оказалась востребована прежде всего для решения социальных и политических задач. Именно такой запрос к религии со стороны общества во многом объясняется наследием советской политической религии, которая вытеснила традиционные религии с их трансцендентным сакральным на периферию социальной жизни и породила специфические формы светского сакрального.

Библиография

* Включен министерством юстиции РФ в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента.

«Важные праздники». (2014) // *Левада-Центр**, 20.02. URL: <https://www.levada.ru/2014/02/20/vazhnye-prazdniki/> (проверено 5.02.2022).

Джентиле Э. (2021) *Политические религии: Между демократией и тоталитаризмом*. СПб.: Владимир Даль.

Дубин Б. (2006) «„Легкое бремя“: Массовое православие в России 1990—2000-х годов» // Русселе К. и А.Агаджанян, ред. *Религиозные практики в современной России: Сборник статей*. М.: Новое издательство: 69—89.

Дюркгейм Э. (2018) *Элементарные формы религиозной жизни: Тотемическая система в Австралии*. М.: Элементарные формы. URL: http://efpress.ru/pdf/ED_EFRL_EF.pdf (проверено 5.02.2022).

Егоров В.А. (2012) «„Гражданская религия в Америке“ Роберта Беллы» // *Acta eruditorum*, вып. 11: 60—62. URL: http://intelros.ru/pdf/ACTA_ERUDITORUM/2012_11/12.pdf (проверено 5.02.2022).

Каспэ С.И. (2009) «Политическая нация и ценностный выбор: общие положения, российский случай (I)» // *Полития*, № 2 (53): 5—26. URL: http://politeia.ru/files/articles/rus/Politeia_Kaspe-2009-2.pdf (проверено 5.02.2022).

Каспэ С.И. (2018) «Заговор молчания: сопряжения сакрального и политического в дискурсивных практиках современной России» // *Социологическое обозрение*, т. 17, № 2: 9—38. URL: https://sociologica.hse.ru/data/2018/06/30/1153085177/SocOboz_17_2_9-38_Kaspe.pdf (проверено 5.02.2022).

Кнорре Б. (2014) «Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права» // Малащенко А. и С.Филатов, ред. *Монтаж и демонтаж секулярного мира*. М.: РОССПЭН: 42—102. URL: https://carnegieendowment.org/files/Montazh_i_Demontazh_web_1.pdf (проверено 5.02.2022).

Кнорре Б. (2015) «„Богословие войны“ в постсоветском российском православии» // *Страницы: Богословие, культура, образование*, т. 19, вып. 4: 559—578. URL: <https://publications.hse.ru/pubs/share/folder/ibtw9m6r9i/204048024.pdf> (проверено 5.02.2022).

Лункин Р. (2015) «Гражданская религия в России: основные стереотипы в свете социологических исследований» // *Религиозная жизнь*, 22.05. URL: <http://religious-life.ru/2015/05/grazhdanskaya-religiya-v-rossii/> (проверено 15.06.2022).

Лункин Р.Н. (2021) «Гражданское общество и религиозный активизм: пробудит ли вера политическую жизнь?» // *СоциоДиггер*, т. 2, вып. 8 (13): 6—21. URL: <https://sociodigger.ru/3d-flip-book/2021vol2-13/> (проверено 5.02.2022).

Малахов В. и Д.Летняков. (2021) «Постхристианское или постатеистическое общество? Некоторые особенности российского режима секулярности» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 1 (39): 245—266. URL: https://iphras.ru/uplfile/histpol/letnyakov/10_malakhov-letniako.pdf (проверено 5.02.2022).

Митрофанова А. (2006) «„Политическое православие“ и проблема религиозности» // *Философия и общество*, № 6: 78—95.

«Образ Русской Православной Церкви». (2013) // *Среда*, 6.07. URL: <https://sreda.org/2013/04-07-13-obraz-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi/25144> (проверено 5.02.2022).

Смолкин В. (2009) «„Свято место пусто не бывает“: атеистическое воспитание в Советском Союзе, 1964—1968» // *Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре*, № 3 (65): 36—52. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2009/3/svyato-mesto-pusto-ne-byvaet-ateisticheskoe-vospitanie-v-sovetskom-soyuze-1964-1968.html> (проверено 15.11.2021).

Узланер Д. (2020) *Постсекулярный поворот: Как мыслить о религии в XXI веке*. М.: Изд-во Института Гайдара.

Филатов С.Б. (2021) «30 лет РПЦ после советской власти» // *Социодиггер*, т. 2, вып. 8 (13): 30—34. URL: <https://sociodigger.ru/3d-flip-book/2021vol2-13/> (проверено 5.02.2022).

Фурман Д. и К.Каариайнен. (2007) «Религиозность в России на рубеже XX—XXI столетий» // *Общественные науки и современность*, № 1: 103—119. URL: <https://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/06/1214828191/Kaariainen.pdf> (проверено 5.02.2022).

Хабермас Ю. (2008) «Постсекулярное общество — что это?» // *Российская философская газета*, № 4 (18): 1—3.

Habermas J. (2010) «A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society» // *MR online*, 21.03. URL: <https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/> (accessed on 20.09.2021).



A.V.Matetskaya
**AFTER POLITICAL RELIGION:
 SPECIAL ASPECTS
 OF RUSSIAN POST-SECULARISM**

Anastasia V. Matetskaya — Doctor of Philosophy; Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Southern Federal University (Rostov-on-Don). Email: amateckaya@sfedu.ru.

Abstract. The concept of a post-secular society proposed by Jurgen Habermas has become quite popular in Russia, and not only within the framework of scientific discourse. However, in the Russian context, the very concept

of “post-secular” is most often interpreted through the prism of desecularization. According to the author’s conclusion, the special aspects of the religious revival in the country after the collapse of the Soviet regime can largely explain this.

The article shows that the transition to a post-secular state in Russia included not only a rethinking of the perspectives of religion in a secular society and an awareness of the need for the participation of believers in public discussions, but also a change in the institutional position of religion, the rapprochement of the Russian Orthodox Church (ROC) and the authorities, the formation of a new idea of collective identity on the basis of Orthodoxy as the dominant confession, as well as an attempt to construct an official ideology, or a secular religion, an important element of which would be the symbolic heritage of Orthodoxy. Religion turned out to be in demand primarily for solving social and political problems: determining national specifics, reviving lost cultural traditions, and legitimizing political power. Religious revival in that form did not imply proper religious conversion and thus was not accompanied by a noticeable increase in real religiosity. The author explains the predominantly “secular” perception of the functions of religion by the authorities and a significant part of society by the legacy of the Soviet political religion, which pushed traditional religions with their transcendent sacred to the periphery of social life and gave rise to specific forms of the secular sacred.

Keywords: post-secular society, political religion, civil religion, ideology, sacred, post-Soviet society, secularization

References

- Dubin B. (2006) “„Legkoe bremja“: Massovoe pravoslavie v Rossii 1990—2000-kh godov” [A “Light Burden”: Mass Orthodoxy in Russia during the 1990s—2000s] // Russele K. and A. Agadzhanian, eds. *Religioznye praktiki v sovremennoj Rossii: Sbornik statej* [Religious Practices in Modern Russia: Collection of Articles]. Moscow: Novoe izdatel'stvo: 69—89. (In Russ.)
- Durkheim É. (2018) *Elementarnye formy religioznoj zhizni: Totemicheskaja sistema v Avstralii* [Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie]. Moscow: Elementarnye formy. URL: http://efpress.ru/pdf/ED_EFRL_EF.pdf (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)
- Egorov V.A. (2012) “„Grazhdanskaja religija v Amerike“ Roberta Belly” [“Civil Religion in America” by Robert Bellah] // *Acta eruditorum*, no. 11: 60—62. URL: http://intelros.ru/pdf/ACTA_ERUDITORUM/2012_11/12.pdf (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)
- Filatov S.B. (2021) “30 let RPTs posle sovetsoj vlasti” [30 Years of the Russian Orthodox Church after Soviet Rule] // *SocioDigger*, vol. 2, issue 8 (13): 30—35. URL: <https://sociodigger.ru/3d-flip-book/2021vol2-13/> (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)
- Furman D.E. and K. Kääriäinen. (2007) “Religioznost' v Rossii na ru-bezhe 20—21 stoletij” [Religiosity in Russia at the Turn of the 20th and 21st Centuries] // *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Sciences

and Contemporary World], no. 1: 103–119. URL: <https://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/06/1214828191/Kaariainen.pdf> (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)

Gentile E. (2021) *Politicheskie religii: Mezhdru demokratiej i totalitarizmom* [Le religioni della politica: Fra democrazie e totalitarismi]. St Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)

Habermas J. (2008) “Postsekuljarnoe obshchestvo — chto eto?” [Postsecular Society — What Is It?] // *Rossijskaja filosofskaja gazeta* [Russian Philosophical Newspaper], no. 4 (18): 1–3. (In Russ.)

Habermas J. (2010) “A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society” // *MR online*, 21.03. URL: <https://mronline.org/2010/03/21/a-postsecular-world-society-on-the-philosophical-significance-of-postsecular-consciousness-and-the-multicultural-world-society/> (accessed on 20.09.2021).

Kaspe S.I. (2009) “Politicheskaja natsija i tseennostnyj vybor: obshchie položenija, rossijskij sluchaj (I)” [Political Nation and Choice of Values: General Provisions, Russian Case (I)] // *Politeia*, no. 2 (53): 5–26. URL: http://politeia.ru/files/articles/rus/Politeia_Kaspe-2009-2.pdf (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)

Kaspe S.I. (2018) “Zagovor molchanija: soprjazhenija sakral'nogo i politicheskogo v diskursivnykh praktikakh sovremennoj Rossii” [A Conspiracy of Silence: Interfaces of the Sacred and the Political in the Discursive Practices of Modern Russia] // *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], vol. 17, no. 2: 9–38. URL: https://sociologica.hse.ru/data/2018/06/30/1153085177/SocOboz_17_2_9-38_Kaspe.pdf (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)

Knorre B. (2014) “Rossijskoe pravoslavie. Postsekuljarnaja institucionalizatsija v prostranstve vlasti, politiki i prava” [Russian Orthodoxy. Postsecular Institutionalization in the Realm of Power, Politics, and the Law] // Malashenko A. and S.Filatov, eds. *Montazh i demontazh sekuljarnogo mira* [Constructing and Deconstructing the Secular World]. Moscow: ROSSPEN: 42–102. URL: https://carnegieendowment.org/files/Montazh_i_Demontazh_web_1.pdf (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)

Knorre B. (2015) “„Bogoslovie vojny“ v postsovetskom rossijskom pravoslavii” [A Theology of War in Post-Soviet Russian Orthodoxy] // *Stranitsy: Bogoslovie, kul'tura, obrazovanie* [Pages: Theology, Culture, Education], vol. 19, no. 4: 559–578. URL: <https://publications.hse.ru/pubs/share/folder/i6tw9m6r9i/204048024.pdf> (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)

Lunkin R. (2015) “Grazhdanskaja religija v Rossii: osnovnye stereotipy v svete sotsiologicheskikh issledovanij” [Civil Religion in Russia: Basic Stereotypes in the Light of Sociological Research] // *Religioznaja zhizn'* [Religious Life], 22.05. URL: <http://religious-life.ru/2015/05/grazhdanskaya-religiya-v-rossii/> (accessed on 15.06.2022). (In Russ.)

Lunkin R.N. (2021) “Grazhdanskoe obshchestvo i religioznyj aktivizm: probudit li vera politicheskiju zhizn'?” [Civil Society and Religious Activism: Will Faith Awaken Political Life?] // *SocioDigger*, vol. 2, issue 8 (13):

6—21. URL: <https://sociodigger.ru/3d-flip-book/2021vol2-13/> (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)

Malakhov V. and D.Letnyakov. (2021) “Postkhristianskoe ili postateisticheskoe obshchestvo? Nekotorye osobennosti rossijskogo rezhima sekularnosti” [Post-Christian or Post-Atheist Society? Some Characteristics of the Russian Regime of Secularity] // *Gosudarstvo, religija, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide], no. 1 (39): 245—266. URL: https://iphras.ru/uplfile/histpol/letnyakov/10_malakhov-letniako.pdf (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)

Mitrofanova A. (2006) “„Politicheskoe pravoslavie“ i problema religioznosti” [Political Orthodoxy and the Problem of Religiosity] // *Filosofija i obshchestvo* [Philosophy and Society], no. 6: 78—95. (In Russ.)

“Obraz Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi”. (2013) [The Image of the Russian Orthodox Church] // *Sreda* [Environment], 6.07. URL: <https://sreda.org/2013/04-07-13-obraz-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/25144> (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)

Smolkin V. (2009) “„Svjato mesto pusto ne byvaet“: ateisticheskoe vospitanie v Sovetskom Sojuze, 1964—1968” [A Sacred Space Is Never Empty: Atheistic Education in the Soviet Union, 1964—1968] // *Neprikosnovennyj zapas. Debaty o politike i kul’ture* [NZ: Debates on Politics and Culture], no. 3 (65): 36—52. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2009/3/svyato-mesto-pusto-ne-byvaet-ateisticheskoe-vospitanie-v-sovetskom-soyuz-1964-1968.html> (accessed on 15.11.2021). (In Russ.)

Uzlaner D. (2020) *Postsekuljarnyj povorot: Kak myslit’ o religii v 21 veke* [The Postsecular Turn: How to Think about Religion in the 21st Century]. Moscow: Izd-vo Instituta Gaidara. (In Russ.)

“Vazhnye prazdniki” [Important Holidays]. (2014) // *Levada-Tsentr* [Levada-Center], 20.02. URL: <https://www.levada.ru/2014/02/20/vazhnye-prazdniki/> (accessed on 5.02.2022). (In Russ.)