

УДК 316.7(075.8)
DOI 10.18522/2227-8656.2020.5.7



ФОРМИРОВАНИЕ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ*

FORMATION OF A POSTSECULAR SOCIETY IN RUSSIA

Матецкая Анастасия Витальевна

Доктор философских наук, доцент,
профессор, кафедра философии религии
и религиоведения,
Южный федеральный университет,
г. Ростов-на-Дону, Россия,
e-mail: tojgar@mail.ru

Anastasia V. Matetskaya

Doctor of Philosophical Sciences, Associate
Professor, Professor, Department of Philosophy
of Religion and Religious Studies,
Southern Federal University,
Rostov-on-Don, Russia,
e-mail: tojgar@mail.ru

Целью статьи является анализ предпосылок формирования постсекулярного общества в России и выявление его особенностей по сравнению с западной моделью постсекулярности. Теоретико-методологическими основаниями исследования выступают концепции секуляризации, десекуляризации и постсекулярного общества, а также концепция политической религии. В статье показано, что предпосылки перехода к постсекулярному обществу в России отличаются от выделенных Ю. Хабермасом предпосылок формирования западного постсекулярного общества. Характеристики российского постсекулярного общества также отличаются от характеристик западной модели. В

The purpose of the article is to analyze the prerequisites for the formation of a postsecular society in Russia and to identify its characteristics in comparison with the Western model of postsecularity. Theoretical and methodological bases of the research are the concepts of secularization, desecularization and postsecular society, as well as the concept of political religion. The article shows that the prerequisites for transition to a postsecular society in Russia differ from the prerequisites for the formation of a Western postsecular society identified by Y. Habermas. Characteristics of Russian postsecular society also differ from the Western model. In particular, Russian society is characterized by the convergence of state and

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00400 «Специфика постсекулярного общества в России: религиоведческий анализ».

частности, для российского общества характерно сближение государства и религии, чего в западных обществах не происходит. Особенности российского постсекулярного общества обусловлены особенностями его формирования и предшествующей ему советской секуляризации, которая рассматривается автором при помощи концепта политической религии. Результаты исследования могут быть использованы в дальнейшем изучении российского постсекулярного общества.

Ключевые слова: секуляризация; модернизация; политическая религия; постсекулярное общество; десекуляризация.

religion, which is not the case in Western societies. The peculiarities of Russian postsecular society are determined by the peculiarities of its formation and the Soviet secularization that preceded it, which the author considers with the help of the concept of political religion. The results of this research can be used for further studies of Russian postsecular society.

Keywords: secularization; modernization; political religion; postsecular society; desecularization.

Введение

Концепция (или парадигма) секуляризации долгое время определяла теоретический фундамент осмысления религиозной ситуации в эпоху модерна. Падение влияния религии в обществе рассматривалось исследователями как необходимый элемент модернизации. Однако на исходе XX в. эта точка зрения оказалась пересмотренной по ряду причин. Наиболее существенными из них можно считать активизацию и политизацию ислама, активизацию новых протестантских церквей, распространивших свою миссионерскую деятельность далеко за пределы западного христианского мира, а также процессы религиозного возрождения в странах бывшего социалистического лагеря. Слабой стороной концепции секуляризации была и невозможность объяснить в её рамках сохраняющийся высокий уровень религиозности в США. Ведь концепция секуляризации подразумевала, что высокий уровень социально-экономического и культурного развития сопровождается падением значения религии.

Ответом на все эти вызовы стало появление новых теоретических подходов к анализу религиозной ситуации в мире на исходе XX – начале XXI в. Возникла новая парадигма социологии религии (Руткевич, 2012), а также концепции десекуляризации (Berger, 1999) и постсекулярного общества (Хабермас, 2008).

В результате критики парадигма секуляризации оказалась не столько отвергнутой, сколько скорректированной. С одной стороны, стало очевидным, что религия в ходе модернизации изменяет формы присутствия в обществе и вовсе не собирается исчезать, с другой – было понято, что секуляризация не является универсальным компонентом мо-

дернизации, т. е. происходит не во всех обществах, ставших на путь модернизационных изменений.

Секуляризация не была единообразной даже в рамках западной цивилизации: различия существовали как между европейской и американской моделями, так и между европейскими моделями секуляризации. Разнообразие моделей секуляризации может быть рассмотрено в рамках предложенной Ш. Эйзенштадтом концепции множественных современностей (Eisenstadt, 2010), подразумевающей, что не существует единой универсальной модели модернизации, общества движутся к состоянию модерна разными путями. То, что относится к модернизации, вполне применимо и к секуляризации как элементу модернизации.

Задача данной статьи – анализ религиозной ситуации в современном российском обществе. Теоретическим фундаментом этого анализа является как концепция секуляризации, так и корректирующие ее концепции десекуляризации и постсекулярного общества. Кроме этого, автор обращается к концепции политической религии, поскольку именно эта концепция позволяет выявить как специфику секуляризации в российском обществе, так и особенности его постсекулярного состояния.

Предпосылки возникновения постсекулярного общества на Западе

Прежде чем перейти к российским реалиям, необходимо напомнить, в чем заключается смысл понятия постсекулярного общества и каковы были предпосылки перехода к постсекулярному состоянию. В последние годы понятие постсекулярного общества активно обсуждается исследователями, его трактовки почти так же разнообразны, как и трактовки секуляризации. Но всё же направление дискуссий было задано тем пониманием постсекулярного общества, которое предложил Ю. Хабермас.

Хабермас не считал концепцию секуляризации полностью ошибочной. Наоборот, он полагал, что процесс секуляризации продолжает осуществляться в глобальном масштабе, хотя и принимает разные формы. Он неоднократно повторяет эту мысль в различных контекстах. Например, в 2010 г. в своем интервью «Мировое постсекулярное общество?» он утверждает: «Споры по поводу социологического тезиса о секуляризации привели к пересмотру, прежде всего, прогностических утверждений. С одной стороны, религиозная система стала более дифференцированной и в значительной степени утратила другие функции. С другой стороны, нет глобальной связи между модернизацией общества и растущей утратой значения религии, которая была бы настолько тесной, что мы могли бы рассчитывать на исчезновение религии. До сих пор не

завершился спор о том, являются ли религиозные США или в значительной степени секуляризованная Западная Европа исключением из общей тенденции развития» (Habermas, 2010).

Таким образом, ошибочными, согласно Хабермасу, оказались не основные положения концепции секуляризации, а ее прогностическая часть и претензия на универсализм.

Понятие постсекулярного общества Хабермас считал применимым лишь к тем обществам, где секуляризация осуществилась. «Только общество, пребывавшее когда-то в состоянии “секулярного”, может быть названо “постсекулярным”. Так что этот весьма спорный термин может относиться лишь к высокоразвитым европейским обществам или к таким странам, как Канада, Австралия и Новая Зеландия. То есть к странам, в которых имеет место постоянное, а с конца Второй мировой войны разительное ослабление религиозной привязанности граждан. В сознании граждан этих стран практически повсеместно закрепилось представление о том, что они живут в секуляризованном обществе» (Хабермас, 2008).

Очень важно подчеркнуть, что Хабермас не рассматривает постсекулярное состояние как нечто, отменяющее секуляризацию. Для него постсекулярное общество – это изменение общественного сознания, новый взгляд на религиозную ситуацию. «Новое определение современных обществ как “постсекулярных” характеризует перемену в сознании», – отмечает Хабермас (Хабермас, 2008. С. 2) и далее выделяет три основных фактора, которые привели к этой перемене.

Первый фактор – это воздействие СМИ, преподносящих информацию о многих конфликтах в мире как о конфликтах религиозных. Для граждан, живущих в секулярном обществе, где местные религии давно утратили воинственный пыл, информация о религиозных конфликтах в мире означает понимание того, что религия остается по-прежнему значимым феноменом для миллионов людей. «Сознание, что ты живешь в секулярном обществе, уже не связывается с уверенностью, что прогресс в культурной и общественной модернизации обеспечивается за счет утраты религией ее значения для общества и индивидуума» (Хабермас, 2008. С. 2).

Второй фактор – возрастание активности религиозных организаций внутри самих западных национальных государств: «в политической жизни секулярных обществ религиозные общины все больше и больше берут на себя роль общин интерпретирующих» (Хабермас, 2008. С. 2). При этом Хабермас отмечает, что собственные религиозные общины обретают вес благодаря «выходу на сцену и жизнестойкости чужих рели-

гиозных общин». Активизация европейских религиозных организаций является ответом на активизацию религии за пределами западного мира.

Третий фактор – иммиграция рабочей силы и беженцев из стран с традиционалистской культурой, ставящая западные общества перед проблемой их культурной интеграции. Прибытие иммигрантов означает формирование внутри секулярных обществ религиозных анклавов.

Таким образом, с точки зрения Хабермаса, переход к постсекулярному состоянию вызван не столько внутренней логикой западного развития, отменой результатов секуляризации и ростом влияния традиционных религий, сколько столкновением западного мира с ростом политизированной религиозности за его пределами и импортом этой религиозности в сами западные общества.

Предпосылки постсекулярного общества в России

Если принять утверждение Хабермаса, что постсекулярными можно назвать только те общества, где секуляризация осуществилась, то российское общество кажется очевидным претендентом на статус постсекулярного. Мало где еще секуляризация была столь глубокой, как в СССР. Постсоветская Россия демонстрирует не только постсекулярное переосмысление роли религии, но и отчетливую тенденцию к десекуляризации. Понятие постсекулярного общества было воспринято многими российскими исследователями и интеллектуалами, в том числе и интеллектуалами религиозными, как адекватно отражающее российскую религиозную ситуацию. В то же время в религиозных кругах постсекулярность стала пониматься скорее как десекуляризация, как возвратное движение в сторону религии (Штекль, 2012).

Рецепция понятия постсекулярного общества для описания текущего религиозного состояния российского общества уже произошла, это понятие часто встречается в отечественных религиозноведческих исследованиях, а также в публицистике. Однако, признавая возможность характеристики российского общества как постсекулярного, необходимо осознавать его специфику по сравнению с западной моделью постсекулярности.

Движение российского общества в сторону постсекулярности было обусловлено не столько факторами, выделенными Хабермасом для западных обществ, сколько разрушением советского режима, советского «этического строя», по словам Э. Геллнера (Геллнер, 1995).

Распад СССР и образование самостоятельных государств на его территории сопровождалась своеобразной идейной инверсией: социалистическая идеология, боровшаяся с историческими религиями под знаменем научного атеизма, потеряла значение, а гонимые традиционные

религии вернули себе утраченное влияние. В российском обществе, в отличие от западных обществ, роль религии переосмысливалась в связи с не внешними факторами, а с глубокими культурными и структурными изменениями в самом обществе. Роль Русской православной церкви выросла уже в последние годы существования советского режима. В постсоветский период усиление РПЦ продолжалось, при этом само религиозное возрождение приняло парадоксальный характер, отмеченный практически всеми исследователями постсоветской религиозности.

Парадоксальность заключалась в том, что очевидное увеличение присутствия РПЦ в публичном и информационном пространстве, укрепление экономического положения Церкви, рост её символического и идеологического влияния, а также увеличение количества россиян, идентифицирующих себя как православных, не сопровождалось ростом личной религиозности населения. Исследователи постсоветского православия пытались выработать критерии оценки религиозности верующих, учитывая её формальные показатели – знание вероучения, регулярность посещения храмов – и по всем этим показателям подавляющее большинство россиян нельзя было признать практикующими, реальными верующими. В 2007 г. Д. Фурман и К. Каарияйнен констатируют: «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... Церковь и власть снова вместе и, как до революции 1917 года, 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» (Фурман, 2007. С. 94).

Под «проправославным консенсусом» Фурман и Каарияйнен понимают позитивное отношение к Церкви подавляющего большинства россиян, независимо от их социального положения и от того, являются ли они верующими или нет.

Таким образом, рост значения религии в российском обществе был ответом на идейный и идентификационный кризис, сопровождавший транзит от советского режима к новому типу социальной и политиче-

ской организации общества. Религия вернулась в российское общество, но не как религия в привычном и узком смысле слова, а скорее как идеология. О политизации и идеологизации православия писали многие авторы, например А.М. Верховский (Верховский, 2003) и Б.К. Кнорре (Кнорре, 2014).

Признавая значимость РПЦ для культуры, национальной традиции, морали, политики, социальной работы, формирования коллективной идентичности, большинство россиян не слишком стремятся впустить РПЦ в сферы, многие десятилетия от нее свободные, – семью, мораль, здравоохранение, образование, массовую культуру, в сферу своего непосредственного повседневного существования. РПЦ же, напротив, всё более активно стремится к влиянию в этих сферах, прибегая к помощи государства в тех случаях, когда общество пытается сопротивляться её действиям.

Хабермас, характеризуя постсекулярное общество, отмечал, что важной его чертой является необходимость равноправного диалога между религиозными организациями и обществом, верующими и неверующими. В российском обществе в последние годы усиливается тенденция не к диалогу, а к различным формам противостояния. Как справедливо отмечает Д. Узланер (Узланер, 2020), сложившийся стихийно «православный консенсус» начинает постепенно разрушаться. Это связано с ростом недоверия общества к власти, задевающим и Церковь с её провластной позицией, а также с попытками РПЦ и некоторых групп верующих навязать консервативные моральные и идейные установки секулярному по своим установкам обществу (Гафиатулина, 2019). В то же время значительная часть общества демонстрирует солидарность с Церковью в тех случаях, когда считает ее требования справедливыми. Как правило, это случаи, связанные с оскорблением чувств верующих. Критическое отношение к РПЦ проявляется в конфликтах по поводу строительства храмов и передачи светских культурных объектов Церкви, в осуждении богатства и вызывающего поведения некоторых её служителей, одиозными публичными заявлениями лиц, высказывания которых интерпретируются обществом как позиция, одобренная Церковью. Сопротивление встречают и инициативы Церкви в области образования и науки. Проявлением растущего неприятия деятельности РПЦ стал рост публичной активности представителей атеистического, радикально секуляристского мировоззрения. По замечанию А. Кырлежева (Кырлежев, 2013), современный российский секуляризм часто имеет идеологический и фундаменталистский характер и так же мало настроен на продуктив-

ный диалог и поиск компромиссов, как и представители консервативных православных кругов.

Специфику российского секуляризма Кырлежев объясняет советским опытом секуляризации, который значительно отличался от западного. Характеризуя европейский опыт секуляризации, Кырлежев отмечает: «Европейская секуляризация была историческим процессом, в ходе которого секулярные принципы... взаимодействовали с культурной матрицей, и в результате такого взаимодействия эта матрица постепенно трансформировалась, но на каждом этапе – “по принципу компромисса”... западная секуляризация никогда не была столь жесткой, как советская. Приватизация религии никогда не была на Западе полной и абсолютной. Рядом с последовательными секуляристами в легитимном общественном поле всегда существовали “политкорректные” приверженцы религиозных ценностей» (Кырлежев, 2013).

Иными словами, западная секуляризация никогда не отрывалась от религии. Во всех западных обществах осуществлялось религиозное образование, причем не только в собственно религиозных образовательных учреждениях, но и в государственных школах. Светское государство – важнейшее следствие секуляризации – не подразумевает полного разрыва отношений государства и религии. Их взаимодействие продолжается, принимая различные формы, определенные историей каждого конкретного общества. Феномен светского государства формировался практически одновременно с феноменом государственной церкви – и тот, и другой стали результатом Реформации и порожденных ею острых религиозных конфликтов (Shakhbanova, 2018).

Результатом западной секуляризации в сфере культуры стало не уничтожение и маргинализация религии, а формирование мировоззренческого плюрализма. Религия потеряла мировоззренческую монополию, но не исчезла. Она оказалась вынужденной конкурировать с новыми светскими идейными течениями, наукой, а также с другими религиями. Диалог между представителями религиозного и нерелигиозного мировоззрений начался раньше, чем Хабермас заявил о его необходимости в своей концепции постсекулярного общества.

В ходе этого диалога религиозные организации осваивали новые способы рациональной аргументации и новые формы взаимодействия с верующими, поскольку утратили не только мировоззренческую монополию, но и возможность опираться на механизмы государственного насилия для контроля над паствой. Однако и критики религии в значительной степени смягчили свои взгляды и прогнозы, признав за религией право на существование. Мировоззренческий кризис эпохи постмодерна

парадоксальным образом усилил позиции религии, поскольку расшатал идеологические основы секулярного мировоззрения. Культурная ситуация постмодерна с её релятивизмом оказалась благоприятной для старых и новых религий. Они могли предложить растерянному индивиду мировоззренческие ориентиры и принадлежность к сообществу, хотя это сообщество уже не совпадало с большим обществом, заключенным в территориальные границы современного национального государства. Западная модель постсекулярного общества не подразумевала нового сближения государства и религии, тем более не подразумевала она политизации религий и их превращения в механизм политической мобилизации. Однако именно это произошло с религией в тех обществах, где секуляризация никогда не была глубокой, а процесс модернизации не привел к ожидаемому процветанию. Наиболее наглядной является политизация религии в исламских государствах. Но и в России, как мы уже отметили выше, доминирующая религия оказалась политически и идеологически востребованной не только властью, но и теми консервативными группами верующих, которые считают нынешнее Российское государство слишком далеким от идеала православной власти, а РПЦ – слишком погрязшей в пороках современного общества.

Проблема политической радикализации ислама затронула российское общество иначе, чем западное. Если для западных стран радикальный ислам представал первоначально как «другой» – «внешний», потом ставший частью собственной реальности, но так и не ставший «своим», то в постсоветской и постсекулярной России исламский радикализм стал острой внутренней проблемой, приведшей к долгому и кровопролитному религиозно-этническому конфликту. Результатом этого конфликта оказалась десекуляризация в рамках отдельно взятых российских регионов.

Таким образом, в отличие от западной модели постсекулярного общества, предложенной Хабермасом, формирование российского постсекулярного общества было связано не столько с внешними факторами, изменившими представления о перспективах и роли религии, сколько с глубокой трансформацией самого российского общества в ходе постсоветского транзита. Российская модель подразумевает не только изменение представлений о роли религии, но и институциональные изменения, связанные с десекуляризационными процессами. В постсекулярной России религия оказалась востребованной не столько для решения индивидуальных духовных проблем, сколько в качестве инструмента, помогающего решить вполне светские задачи: формирование коллективной идентичности и ценностно-нормативного и идейного консенсуса, легитимации сложившегося политического режима. Политизация и идеоло-

гизация местных религий не были характерны для постсекулярных западных обществ, для России же это оказалось едва ли не главной составляющей постсоветской религиозной динамики. Идея сильной государственной власти, консервативные (традиционные) ценности, критическое отношение к Западу, основанное на отторжении светского гуманизма и свободы личности, отождествляемой с моральной деградацией и вседозволенностью, которым Россия должна противостоять, – всё это составляет почву для идеологического консенсуса РПЦ (и других российских традиционных религий), власти и значительной части общества, что позволяет некоторым исследователям говорить о превращении православия в некое подобие гражданской или даже политической религии.

Особенности российского постсекуляризма, соединяющего слабую личную религиозность и сильное идеологическое влияние доминирующей религии, претендующей на мировоззренческую легитимацию власти, объясняются особенностями советской секуляризации.

Характеризуя специфику советской секуляризации, исследователи, как правило, отмечают её насильственность и целенаправленность (Kyrgyzhev, 2011). Секуляризация в СССР не была стихийным процессом, порожденным естественной динамикой модернизирующегося общества. Она была проектом правящей партии, и её целью было уничтожение религии. Необходимость уничтожения религии определялась победившей марксистско-ленинской идеологией, которая сама может быть понята как секулярная, или политическая, религия.

«Политический проект построения общества и государства, проводившийся в жизнь партией коммунистов-большевиков, представляется идеологическим экспериментом парарелигиозного характера, который не сводился к параметрам секуляризации. Коммунистическая идеология предлагала себя как политическую веру, можно сказать, “политическую религию”, которая должна была тотально формировать жизнь советских граждан, общества и государства», – отмечает А. Роккуччи (Роккуччи, 2012. С. 95). Роккуччи ссылается на ряд философов и исследователей, которые отмечали религиозный характер советской идеологии. Среди них – Н.А. Бердяев, который одним из первых заговорил о религиозных корнях русского коммунизма, Э. Хобсбаум, определявший сталинский режим как «своего рода секуляризованную версию универсальной и принудительной религии», а также С. Аверинцев, отмечавший религиозный характер советской власти: «не только в форме сталинизма, которую мы должны признать самой зрелой и самой откровенной, но и в своих более ранних, “авангардных” и более поздних, упадочных формах большевистская идеология поразительно сходна с мистикой. Только на

обманчивой поверхности она могла выдавать себя за научное мировоззрение... Душевная атмосфера не была здесь ни секуляристской, ни рационалистической» (Роккуччи, 2012. С. 95).

Понятие политической религии возникло довольно давно. Э. Джентиле, современный исследователь этого феномена, замечает, что термин «политическая религия» обычно приписывается Э. Фегелину, однако и до него этот термин употреблялся, причем не только исследователями. «Кондорсе использовал его во время Французской революции. Авраам Линкольн определил благоговение перед американской Конституцией и Декларацией независимости как “политическую религию нации”. Итальянский фашизм использовал этот термин с двадцатых годов для определения своего собственного тоталитарного взгляда на политику. В 1935 г. австрийский историк Карл Поланьи изучал “тенденцию национал-социализма к созданию политической религии”, а американский теолог Рейнхольд Нибур применил этот термин к марксизму и коммунизму» (Gentile, 2006. P. 3).

Джентиле понимает политическую религию как одну из секулярных религий, которым свойственна сакрализация имманентных, а не трансцендентных феноменов. Более развернуто он определяет политические религии как доктрины, «направленные на преобразование индивида и масс посредством антропологической революции с целью перерождения человеческого вида и создания нового человека, душа и тело которого посвящены реализации революционной политики тоталитарной партии, конечной целью которой является создание новой цивилизации за рамками национального государства» (Джентиле, 2013). Все эти признаки политической религии мы обнаруживаем в советской официальной идеологии. Понимание советской идеологии как политической религии позволяет по-новому анализировать конфигурацию отношений между религией, властью и культурой в советском и постсоветском обществе.

Борьба с традиционными религиями в СССР не привела к их полному уничтожению, однако способствовала тому, что большинство советских людей, выросших и воспитанных после революции, практически не соприкасались с деятельностью религиозных организаций. В то же время воздействие тотальной идеологии с её сакрализацией имманентного было вездесущим. Ориентация на ценность имманентного сохранилась даже тогда, когда политическая религия утратила, казалось бы, свое влияние. Ценности сильной власти, вера в особую миссию России в мире, противостояние враждебному Западу, негативное отношение к мировоззренческому плюрализму и индивидуализму, отсутствие интереса к трансцендентному даже у тех, кто называет себя православным,

остаются важными элементами российского общественного сознания. К. Годси, исследуя религиозную ситуацию в Болгарии, во многом сходную с российской, предлагает использовать термин «симфонический секуляризм» (Ghodsee, 2009).

Важнейшей чертой симфонического секуляризма являются допустимость тесного взаимодействия государства и религиозных организаций и специфическое понимание религии. В отличие от западной модели секуляризма симфонический, или православный, секуляризм не подразумевает четкого разделения религии и политики. Религия предстает как инструмент государства и базовый элемент коллективной идентичности, а не поиск индивидуального духовного спасения. Такое понимание предусматривает вмешательство государства в решение религиозных вопросов и уважение политиков к традиционным религиям – тем, которые имеют исторические корни в данном обществе. Но такое понимание религии практически не затрагивает вопросы веры и мировоззренческие проблемы. Подобная форма массовой религиозности присуща и постсекулярной России.

Заключение

Едва ли возможно отказаться от терминов, которые давно стали привычными. Однако, используя термины «секуляризация», «секулярное общество» и «постсекулярное общество» применительно к России, необходимо помнить, что за ними скрываются смыслы, отличающиеся от смысла тех же терминов, отражающих западный опыт. Секуляризацию советского периода точнее было бы называть дехристианизацией (деисламизацией и т.д.). Если результатом западной секуляризации стала плюралистическая культура, отделение религии от власти, обеспечивающее свободу мировоззренческого выбора и принятие индивидом ответственности за собственные мировоззренческие предпочтения, то десятилетия господства советской политической религии законсервировали идейную монолитность официальной культуры, формирование которой замедлило процесс культурной дифференциации, начавшийся в России до революционных событий 1917 г. Советское общество, по сути, представляло собой единую «церковь», религиозную общину спасающихся, устремленную к будущему новому миру и вынужденную постоянно бороться со злом – как внутренним, так и внешним. Показательно, что к религиозной сущности советского проекта оказались восприимчивы современные православные консерваторы, для которых атеистическая и антихристианская советская власть ближе, чем постсоветская Россия. Господство советской политической религии оказалось непроч-

ным и по историческим меркам недолговечным, поскольку следование её принципам противоречило объективным задачам социально-экономического развития страны. Эрозия советской политической религии стала одной из предпосылок падения советского режима. Однако традиция сакрализации власти и государства не исчезла, будучи реализованной в постсекулярной России благодаря возобновленному союзу власти и религии, тем более что корни этого союза более глубокие, чем у советской политической религии и восходят к православному идеалу симфонии светской и духовной власти.

Литература

Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 8–20.

Верховский А.М. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты. М.: Сова, 2003. 316 с.

Гафиатулина Н.Х., Самыгин С.И. Религиозные установки как элемент управления ценностными ориентациями современной молодежи // Экономические проблемы России и региона. Ученые записки. Ростовский государственный экономический университет (РИНХ). Ростов н/Д., 2019. С. 217–224.

Геллнер Э. Условия свободы. М.: Ad Marginem, 1995. 234 с.

Джентиле Э. Фашизм, тоталитаризм и политическая религия: определения и критические размышления над критицизмом интерпретации // Гефтер. 2013. Режим доступа: <http://gefter.ru/archive/10519>.

Кнорре Б.К. Российское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2014. С. 42–102.

Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и в мире // Отечественные записки. 2013. № 1. Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire>.

Лебедев С. Проправославный консенсус в России начала XXI века как феномен религиозной ситуации // Научный результат. Социология и управление. 2015. № 1. С. 14–21.

References

Berger, P. (2012). Falsified secularization. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2 (30), 8-20. (in Russian).

Verkhovskiy, A. (2003). Political Orthodoxy: Russian Orthodox nationalists and fundamentalists. Moscow: Sova. (in Russian).

Gafiatulina, N.Kh., Samygin, S.I. (2019). Religious attitudes as an element of managing the value orientations of modern youth. *Ekonomicheskiye problemy Rossii i regiona. Uchenyye zapiski. Rostovskiy gosudarstvennyy ekonomicheskiy universitet (RINH)*. Rostov-on-Don, 217-224. (in Russian).

Gellner, E. (1995). Conditions of Freedom. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).

Gentile, E. (2013). Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections. *Gefter*. Available at: <http://gefter.ru/archive/10519>. (in Russian).

Knorre, B. (2014). Russian Orthodoxy. Post-secular institutionalization in the space of power, politics and law. *Montazh i demontazh sekulyarnogo mira*. A. Malashenko, S. Filatov. (Eds.). M.: ROSSPEN, 42-102. (in Russian).

Kyrlezhev, A. (2013). Secularism and postsecularism in Russia and in the world. *Otechestvennyye zapiski*, 1. Available at: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire>. (in Russian).

Lebedev, S. (2015). Orthodox Consensus in Russia of the beginning of the XXI century as a phenomenon of religious situation. *Nauchnyy rezul'tat. Sociologiya i upravlenie*, 1, 14-21. (in Russian).

Православная церковь при новом патриархе / под ред. С. Филатова, А. Малашенко. М.: Московский центр Карнеги, 2011.

Роккуччи А. Размышления о постсекулярном обществе и о секуляризации в истории России в Новое и Новейшее время // *Человек. Ru*. 2012. № 8. С. 94–99.

Руткевич Е.Д. Новая парадигма в социологии религии: Pro и Contra // *Вестник Института социологии*. 2012. № 6. С. 208–231.

Узланер А. Введение в постсекулярную философию // *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 3–32.

Узланер Д. Конец «проправославного консенсуса»: религия как новый раскол российского общества // *Новое литературное обозрение*. 2020. № 3. Режим доступа: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22227/.

Фурман Д., Каариайнен К. Религиозность в России на рубеже XX – XXI столетий // *Общественные науки и современность*. 2007. № 2. С. 78–95.

Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? // *Российская философская газета*. 2008. № 5 (19). С. 1–2.

Штекль К. К определению «постсекулярного» // *Человек. Ru*. 2012. № 8. С. 51–67.

A postsecular world society?: An interview with Jürgen Habermas (2010). Available at: <https://tif.ssrc.org/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>.

Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / P. Berger (Ed.). Ethics and Public Policy Center. Washington, 1999. P. 1–18.

Eisenstadt Sh.N. The New Religious Constellations in the Frameworks of Contemporary Globalization and Civilizational Transformation // *World Religions and Multiculturalism*. Ben-Rafael & Sternberg (Eds.). Leiden, Boston: Brill, 2010.

Gentile E. Politics as Religion. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006. 168 p.

Ghodsee K. Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria // *Anthropology of East Europe Review*. 2009. Vol. 27 (2). P. 233.

Kyrlezhev A., Shishkov A. Postsecularism in Post-Atheist Russia. 2011. Available at: https://www.academia.edu/5812716/Postsecularism_in_p

The Orthodox Church under the new patriarch. (2011). S. Filatov, A. Malashenko (Eds.). M.: Moskovskiy Tsentr Karnegi. (in Russian).

Rokucci, A. (2012). Reflections on the postsecular society and secularization in the history of Russia in New and Newest times. *Chelovek.Ru*, 8, 94-99. (in Russian).

Rutkevich, E. (2012). New paradigm in sociology of religion: Pro and Contra. *Vestnik Instituta sociologii*, 6, 208-231. (in Russian).

Uzlaner, A. (2011). Introduction to postsecular philosophy. *Logos*, 3 (82), 3-32. (in Russian).

Uzlaner, D. (2020). End of “pro-Orthodox consensus”: religion as a new division of Russian society. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 3. Available at: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22227/. (in Russian).

Furman, D., Kaariainen, K. (2007). Religion in Russia at the turn of XX – XXI centuries. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'*, 2, 78-95. (in Russian).

Habermas, Y. (2008). Post secular society – what is it? *Rossiyskaya filosofskaya gazeta*, 5 (19), 1-2. (in Russian).

Steckl, K. (2012). To the definition of “postsecular”. *Chelovek.Ru*, 8, 51-67. (in Russian).

A postsecular world society?: An interview with Jürgen Habermas (2010). Available at: <https://tif.ssrc.org/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>.

Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. P. Berger (Ed.). Ethics and Public Policy Center. Washington, 1-18.

Eisenstadt, Sh. (2010). The New Religious Constellations in the Frameworks of Contemporary Globalization and Civilizational Transformation. *World Religions and Multiculturalism*. Ben-Rafael & Sternberg (Eds.). Leiden, Boston: Brill.

Gentile, E. (2006). Politics as Religion. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Ghodsee, K. (2009). Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria. *Anthropology of East Europe Review*, 27 (2), 227-252.

Kyrlezhev, A., Shishkov, A. (2011). Postsecularism in Post-Atheist Russia. Available at: <https://www.academia.edu/5812716/Postsecularis>

ost_Atheist_Russia.

Shakhbanova M.M., Gafiatulina N.Kh., Samygin S.I., Chapurko T.M., Levaya N.A., Bineeva N.K. Youth of the South of Russia: Specifics of Manifestation of Ethnic Identity (On the Example of the Dagestan Republic) // *Purshartha*. 2018. Vol. 10, № 2. P. 111–119.

m_in_post_Atheist_Russia.

Shakhbanova, M.M., Gafiatulina, N.Kh., Samygin, S.I., Chapurko, T.M., Levaya, N.A., Bineeva, N.K. (2018). Youth of the South of Russia: Specifics of Manifestation of Ethnic Identity (On the Example of the Dagestan Republic). *Purshartha*, 10, 2, 111-119.

Поступила в редакцию

1 сентября 2020 г.