

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-509-524>

EDN: UKYBLV

Научная статья / Research Article

От ритуалов к практикам: гражданская религия как предмет социально-философской концепции Э. Дюркгейма

Д.А. Аникин^{1,2}  , О.В. Головашина^{3,4} 

¹Саратовский государственный университет имени С.Г. Чернышевского, Российская Федерация, 410012, Саратов, ул. Астраханская, д. 83

²Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4

³Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Российская Федерация, 620002, Екатеринбург, ул. Мира, д. 19

⁴Институт философии и права УрО РАН, Российская Федерация, 620002, Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, д. 16
 dandee@list.ru

Аннотация. В исследовании предлагается пересборка понятия «гражданская религия» с опорой на работы Э. Дюркгейма, которая, по мнению авторов, может способствовать выработке общих теоретико-методологические оснований и эпистемологии гражданской религии. Материалами для исследования стали работы Э. Дюркгейма, а также теоретиков изучения понятия «гражданская религия» в отечественной и зарубежной науке. На первом шаге авторы проясняют дефиниции религии у Дюркгейма, обосновывая, что сакральное не обязательно связано с божественным или верой в сверхъестественное. Далее, опираясь на теорию социального Дюркгейма, авторы показывают, что гражданская религия является следствием постулируемой Дюркгеймом детерминирующей силы социального. На следующем шаге авторы обосновывают, как тезисы Дюркгейма могут быть использованы для анализа специфики конструирования гражданской религии в современном обществе. Во-первых, для создания социальной солидарности необходимо сознательно использовать коллективные чувства и идеи. Во-вторых, ритуалы необходимы для поддержания коллективных представлений и их трансляции, но они не конструируют эти представления сами по себе. В-третьих, нет разницы между эмоциями и переживаниями людей, которые участвуют в какой-либо религиозной или гражданской церемонии. Чтобы рассмотреть функционирование гражданской религии в условиях органической солидарности, авторы обращаются к работам Дюркгейма об образовании. Социальный исследователь настаивает на возможности общечеловеческой моральной системы, притом, что трансляция норм и ценностей должна происходить не только в моменты ритуалов, но и в процессе ежедневной образовательной работы. Таким образом, проведенный анализ позволил прийти к следующим выводам: 1) практики

© Аникин Д.А., Головашина О.В., 2024



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

гражданской религии должны учитывать детерминирующую силу социального; 2) гражданская религия в трактовке Дюркгейма — это культ человека и общечеловеческого; 3) необходимо различение гражданской религии и политического использования символов, поскольку сами гражданские практики должны быть направлены на солидаризацию не столько политической нации, сколько граждан как индивидов.

Ключевые слова: коллективные представления, ритуал, солидаризация, органическая солидарность, социальные эмоции, церемония, конструирование, ценности, нормы

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда № 22-28-00535 «Гражданская религия в современной России: мемориальные практики и особенности теологического дискурса», <https://rscf.ru/project/22-28-00535/>

История статьи:

Статья поступила 01.12.2023

Статья принята к публикации 31.01.2024

Для цитирования: Аникин Д.А., Головашина О.В. От ритуалов к практикам: гражданская религия как предмет социально-философской концепции Э. Дюркгейма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 2. С. 509–524. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-509-524>

From Rituals to Practices: Civil Religion as a Subject of E. Durkheim's Socio-Philosophical Concept

Daniil A. Anikin^{1,2}  , Oksana V. Golovashina^{3,4} 

¹S.G. Chernyshevsky Saratov State University,
83, Astrakhanskaya St., 410012, Saratov, Russian Federation

²Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky Pr., 119991, GSP-1, Moscow, Russian Federation,

³Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin,
19 Mira St., 620002, Ekaterinburg, Russian Federation

⁴Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
16 Sofya Kovalevskaya St., 620002, Ekaterinburg, Russian Federation

 dandee@list.ru

Abstract. The research proposes reassembly of the concept of civil religion with reference to the work of E. Durkheim, which, according to the authors, can contribute to the development of general theoretical and methodological foundations and epistemology of civil religion. The materials for the research are the works of E. Durkheim, as well as theorists of civil religion. In the first step, the authors clarify the definitions of religion from Durkheim's definitions of religion, justifying that the sacred is not necessarily connected with the divine or belief in the supernatural. Further, drawing on Durkheim's theory of the social Durkheim's theory of the social, the authors show that civil religion is a consequence of the of Durkheim's postulated determinizing power of the social. In the next step the authors justify how Durkheim's thesis can be used to analyze the contemporary civil religion. First, in order to create social solidarity requires the conscious use of collective feelings and ideas. Second, rituals are necessary to maintain collective perceptions and their broadcast, but they do not construct these perceptions

per se. Third, there is no difference between the emotions and experiences of the people who participate in a any religious or civic ceremony. In order to examine the functioning of civil religion under conditions of organic solidarity, the authors turn to Durkheim's writings on education. The sociologist insists on the possibility of a universal moral system, and the transmission of norms and values should take place not only in the moments of rituals, but also in the process of daily educational work. Thus, the analysis made it possible to come to the following conclusions: 1) practices of civil religion should take into account the determining power of the social; 2) civil religion in Durkheim's interpretation is the cult of man and the universal; 3) it is necessary to distinguish between civil religion and political use of symbols, since civil practices themselves should be aimed at solidarizing not so much the political nation as citizens as people.

Keywords: collective representations, ritual, solidarity, organic solidarity, social emotions, ceremony, construction, values, norms

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 22-28-00535 “Civil Religion in Modern Russia: Memorial Practices and Features of Theological Discourse”, <https://rscf.ru/project/22-28-00535/>

Article history:

The article was submitted on 01.12.2023

The article was accepted on 31.01.2024

For citation: Anikin DA, Golovashina OV. From Rituals to Practices: Civil Religion as a Subject of E. Durkheim's Socio-Philosophical Concept. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(2):509–524. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-2-509-524>

Введение

В 1896 году радикальный французский политик Леон Буржуа опубликовал эссе, озаглавленное просто «Солидарность». Послание этой брошюры можно было бы охарактеризовать как вульгаризацию тезиса Дюркгейма о детерминирующей силе социального. Буржуа утверждал, что социальные явления номотетичны, но связаны универсальным законом солидарности, производным от которого является мораль, однако автор не описывает механизмы происхождения этой солидарности, считая ее следствием активности политических акторов. Высокая популярность этой работы может свидетельствовать о том, что она вполне отражала политические идеалы значительной части избирателей.

Несмотря на то, что прошло уже более ста лет, подобные идеи можно заметить и в среде акторов современной политики памяти.

Некоторые исследователи отмечают, что само понятие «гражданской религии» существует столько же, сколько идея политического общества [1], однако о начале серьезного интереса к теме мы можем говорить только после вышедшей в 1967 году работы «Гражданская религия в США» американского социолога Р. Беллы. Отталкиваясь от идеи обезличенности сакрального, к которому апеллировал Кеннеди в инаугурационной речи, автор пересмотрел положение религии в американском обществе. Разделение государственной и

светской власти с одной стороны и сохраняющаяся традиция принесения присяги «перед народом и Богом», а также религиозное измерение легитимации государственной власти — с другой, приводят к набору верований, символов и ритуалов, который Белла называл американской гражданской религией [2. Р. 4]. Ее основные функции автор видит в мобилизации общества и солидаризации его членов.

Работа Беллы спровоцировала дискуссию в среде американских социальных ученых. Эмпирические исследования подтверждали некоторые тезисы, высказанные в работе Беллы, в частности, о значении гражданской религии для американцев [3. Р. 347–35], ее влиянии на исход выборов президента [4]; был также более конкретизирован список догматов. Теоретический аспект осмысления гражданской религии, по мысли Хаммонда, можно отождествить с изучением проблемы легитимности в широком смысле этого слова [5. Р. 169]. Исследования говорят о наличии нескольких версий гражданской религии (консервативной и либеральной), которые отличаются ценностным наполнением и трактовкой мессианской роли США в мировом сообществе [6], причем авторы отмечают рост влияния консервативной версии [7–13], различении «высокой» и «низкой» гражданской религии [5; 14]. Некоторые авторы, вопреки линии, начатой Р. Белла от Э. Дюркгейма, говорят о политической воле и определенной идеологической стратегии, которая лежит в основе гражданской религии [15; 16]. Признавая «неискоренимость» связи гражданской религией с чувством сакрального [17. Р. 3], авторы дискутируют о специфике этой связи, а также анализируют связь этого понятия с другими, прежде всего — с национализмом [18].

Отметим также, что обращение к идеи гражданской религии со стороны интеллектуалов, как правило, связано с каким-либо кризисом в обществе: падение авторитета старого порядка во Франции (Ж.-Ж. Руссо), кризис, вызванный индустриальной урбанизацией (Э. Дюркгейм), фашистская диктатура в Италии (А. Грамши), война во Вьетнаме (Р. Белла) и даже идентификационный кризис, вызванный террористическими атаками (К. Мори).

Таким образом, современные исследования гражданской религии, ограничиваясь изучением отдельных кейсов и разработкой типологий, достаточно далеко ушли от идей, изложенных основоположниками этой темы — Ж.-Ж. Руссо и Э. Дюркгеймом. Следствием этого является размывание значения самого понятия, определение которого зачастую объясняются ситуативными потребностями авторов или текущей общественно-политической повесткой. Мы считаем, что прояснение концепта «гражданской религии» необходимо для выработки общих теоретико-методологических оснований, позволяющих исследовать различные аспекты этого феномена, проявляющиеся вне зависимости от конкретных кейсов. Это позволит говорить об эпистемологии гражданской религии, разработка которой вносит вклад как в теоретические исследования, так и необходима для программ эмпирических проектов.

Поэтому в статье мы предлагаем некоторую пересборку понятия гражданской религии с опорой на работы Э. Дюркгейма. Несмотря на то, что понятие гражданской религии впервые появляется в работах Ж.-Ж. Руссо, мы считаем, что именно Дюркгейм заложил основы интересующей нас трактовки этого понятия. На Дюркгейма ссылался Р. Белла, анализируя проявления гражданской религии в США. Если у Руссо гражданская религия представляет собой определенный тип веры, который создается и навязывается государством [19], то Дюркгейм связывал религию, прежде всего, с обществом. Можно сказать, что Руссо обосновывал не сколько гражданскую, сколько политическую религию. Это соответствует общей озабоченности Руссо практическими принципами, связанными с легитимацией социального порядка, обоснованием права устанавливать границы юрисдикции и применять конкретные санкции в случае их несоблюдения [20]. Ни одно государство не было основано без санкции религии, пишет Руссо, государство не делает различия между своим богом и законом. Однако христианство не совместимо с требованиями политики [21. Р. 619], так как христианство, проповедуя рабство, способствует тирании. В отличие от своих современников-просветителей, Руссо не считал, что секуляризация отменит религию, и был против государства без какой-либо религии, но соглашался с тем, разум и наука постепенно заменят авторитет церкви, а национальное государство противоречит теологическим построениям христианства [22–25]. Поэтому необходим новый механизм формирования социальной сплоченности и легитимации действующей власти. Опираясь на Н. Макиавелли, Руссо предлагает гражданскую религию в качестве необходимой составляющей национального государства. Догмы этой религии должны «заставлять гражданина любить свой долг», связывать гражданина с государством и другими гражданами [19. Р. 275–276], то есть, усилия гражданской религии должны быть направлены не на личное спасение, а на то, чтобы сделать человека хорошим гражданином. Гражданский долг таким образом должен стать духовным [25. Р. 68]. У Руссо не идет речь о личной вере, а о навязывании государством своего культа и догм — без этого социальная стабильность и солидаризация граждан невозможны, то есть гражданская религия направлена не на отдельного человека, а на поддержку государства. Таким образом, если Дюркгейм предполагает, что каждое общество естественным образом обладает религиозной основой, то Руссо настаивает, что религия необходима государству; Дюркгейм уделяет внимание культурному и социальному проявлению гражданской религии, а Руссо — политическому. Мы считаем, что фокус внимания, предлагаемый Дюркгеймом, более соответствует задачам, поставленным в данной работе, и тенденциям к транскультурным и постнациональным сообществам, которую можно наблюдать в современном мире.

Гражданская религия и элементарные формы религиозной жизни

В 1912 г. Э. Дюркгейм публикует одну из своих самых значительных работ — «Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в

Австралии» («Les formes élémentaires de la vie religieuse»), далее — «Элементарные формы». Мы не будем подробно останавливаться на недостатках этой работы, так как в той или иной степени их ранее рассматривали исследователи, [24; 26; 27] или представлять полный анализ текста, а ограничимся анализом тех аспектов «Элементарных форм», которые, как нам кажется, важны для осмысления проблемы гражданской религии.

Станнер утверждает, что фундаментальная цель последней монографии Дюркгейма заключалась в том, чтобы «установить идентичность религиозной и социальной мысли и, следовательно, социальный характер всей, включая научную, мысли» [28. Р. 290]. Другой целью работы можно было бы назвать апробацию разработанного Дюркгеймом метода социологии и констатацию необходимости социологии как науки, то есть, Дюркгейм не столько описывал, во что верят австралийские аборигены, сколько говорил о влиянии социального на отдельные практики на примере тотемизма австралийских аборигенов.

Дюркгейм предлагает мыслить религию не как веру в Бога (потому что есть религии без Бога) или какое-либо отношение к сверхъестественному (потому что для этого необходимо, чтобы в обществе уже было выработано представление о естественном порядке вещей), а как о социальном, которое говорит с нами через религиозные ритуалы. Религия в его трактовке выступает в качестве социального института, направленного на солидаризацию членов сообщества. Этот процесс реализуется по двум направлениям: во-первых, через участие в религиозных обрядах конструируется общая идентичность и формируются социальные связи с другими участниками сообщества, во-вторых, религия направлена на структурирование всего социального опыта. Важным здесь является также, что Дюркгейм подчеркивает рациональность действий людей, совершающих религиозные ритуалы, так как они связаны со способами постижения окружающей действительности.

Религия в трактовке Дюркгейма представляет собой сложную систему, состоящую из двух взаимосвязанных частей: верований и ритуалов. Верования определяются как коллективные представления, которые содержат и передают центральные идеи определенных религиозных мировоззрений. Ритуалы — это способы действия, вытекающие из этих идей, помогающее воспроизвести их в различных вариантах. Религиозные верования и ритуалы — то, что выражает и формулирует отношение к сакральному. Они абсолютно отделены от мирского или профанного и защищены запретами и санкциями. Единые системы верований и ритуалов объединяют людей в единое нравственное сообщество. В отличие от Руссо, Дюркгейм, рассуждая о религиозных практиках, говорит не о политическом процессе, направленном на легитимацию какого-либо социального порядка, а о спонтанной гражданской вере, объединяющей людей в единое моральное сообщество.

Таким образом, религия с точки зрения Дюркгейма, представляет собой общность сакральных вещей. Проясняя далее, как Дюркгейм определял

религию, мы должны более подробно коснуться наиболее важного различия, который автор предложил в «Элементарных формах» — сакрального и профанного. Несмотря на то, что универсальность этого различия довольно спорна [29. Р. 161; 30. Р. 84] и представляется недостаточно строгой для определения религиозного [31. Р. 15–19], нам оно кажется достаточно важным для дальнейших размышлений о гражданской религии.

Сам Дюркгейм считает различие профанного и сакрального базовым для любого общества; иными словами, если нет этого различия, то мы не можем говорить об обществе. Подтверждение этому тезису можно обнаружить в случае пересечения границ сакрального и профанного. Зачастую независимо от отношения к действующей власти, государству, вид осквернения государственного флага своей страны вызывает отрицательные эмоции. После революции устанавливаются новые границы сакрального и профанного через новые ритуалы (например, новая гражданская религия после Французской революции или Октября 1917 г.).

В центре того, что сообщество считает священным, находится коллективное воображаемое прошлое или групповое мифическое прошлое, которое относится к общим верованиям, их общим традициям, памяти их великих предков, коллективному идеалу, воплощением которого они являются [32. С. 379]. Однако надо иметь в виду разнообразие религиозного опыта индивидов и изменчивость круга сакральных вещей. Для кого-то вечный огонь — это просто огонь, а вид флага родной страны не вызывает никаких эмоций. Важно также отметить, что сакральное — это не раз и навсегда данная констатация места чего-либо в определенной системе, а процесс сакрализации. То есть, принадлежащие к миру профанного вещи могут оказаться сакральными после каких-либо событий, решений, ритуалов. Обычные портреты вождей пролетариата наделяются чертами икон, огонь уже не требуется для тепла или приготовления пищи, а выступает в качестве символа, даже больше — теперь приготовление пищи на этом огне грозит наказанием. Сакральное постоянно проживается как сакральное в процессе ритуалов, только в этом случае оно остается сакральным. Этот аспект используется идеологами для разработки соответствующих мероприятий политики памяти.

Следствием этого тезиса является интерес Дюркгейма именно к тотемизму. Как понятно из названия, французский социолог (в отличие от, например, В. Вундта [33–34]) считает тотемизм базовой религиозной формой. Однако, тотем в его трактовке оказывается, прежде всего, символом; то есть, сообщество поклоняется не кошке, собаке, волку, а символу, обозначающему единство, то есть, поклоняется само себе, а члены сообщества, благодаря одному тотему, становятся близкими друг другу. Тотем — не просто имя; это эмблема, герб; такая трактовка делает тотемизм символом идентичности, общности и принадлежности. Если члены племени были знакомы друг другу, то сакральные символы современных наций, исполняя функции тотемов, конституируют граждан в качестве воображаемого сообщества в трактовке

Б. Андерсона. В отличие от навязанной государством гражданской религии Руссо, Дюркгейм настаивает, что идея религии возникает сама по себе во время ритуалов, «бурления», которое сопровождает совместные социальные практики.

Становясь сакральными, социальные объекты наделяются символической ценностью. С точки зрения Парсонса, сакральность объектов заключается не в их имманентных свойствах, а только в убеждениях тех, кто считает эти объекты сакральными [35. Р. 414; 36. Р. 206]. Таким образом, он видит прямую связь между признанием сакрального и признанием моральных норм, из чего Парсонс делает вывод, что главным объектом почитания является само общество; ритуалы с этой точки зрения представляет собой только механизмы усиления чувств, которые способствуют институциональной интеграции общества. В этой схеме за пределами внимания Дюркгейма оказывается возможность разрушения социального порядка через различные проявления религиозного чувства [31. Р. 15–19].

Как можно заметить, в подобной трактовке религии сакральное не обязательно связано с божественным или верой в сверхъестественное — выше мы касались этого. Это смещение акцентов, осуществлённое Дюркгеймом в своей работе, позволяет выделенные автором аспекты религиозного переносить на проявление гражданской религии. Однако для ее понимания нам представляется важным коснуться также других фундаментальных постулатов теории социального Дюркгейма, которые напрямую влияют и на понимание гражданской религии.

Во-первых, религиозные представления Дюркгейм считает одним из видов коллективных представлений. Это понятие французский социолог проясняет в своей статье «Представления индивидуальные и представления коллективные», опубликованной в 1898 году. К этому времени он уже потерял веру в благотворные последствия возросшего разделения труда для социальной солидарности современного общества, о чем писал ранее [37], и пришел к выводу, что для создания социальной солидарности необходимо сознательно использовать коллективные чувства и идеи [24. Р. 166–167]. Коллективные представления в его трактовке являются частично автономными реальностями, которые живут своей собственной жизнью, хотя изначально они зависели от своего социального субстрата: количества социальных элементов, способа их группировки и распределения и так далее. Они обладают способностью притягивать и отталкивать друг друга, образовывать между собой различные синтезы, которые определяются их естественным средством, а не состоянием окружающей среды, в которой они развиваются [24. Р. 233]. То есть, основная характеристика коллективных представлений заключается в том, что они, создаваемые действиями и реакциями между элементарными сознаниями, составляющими общество, не вытекают непосредственно из них и, следовательно, выходят за их пределы» [38. С. 233]. Мы остановились на этом пункте, чтобы подчеркнуть, что, рассматривая

социальное как следствие коллективных представлений, мы не видим разницы между коллективными представлениями о Боге или государственном флаге, важным здесь мы считаем сам тезис о коллективных представлениях и возможность перенести его на различные образы, способствующие солидаризации сообщества.

Во-вторых, и на этом мы остановимся более подробно, гражданская религия является следствием постулируемой Дюркгеймом детерминирующей силы социального. Эта сила, определяющая поведение, моральные нормы и так далее, не исходит от нас, а навязывает нам самих себя, следовательно, социолог должен изучать механизмы этой силы, а не индивидуальное сознание. То есть, даже если возникает ощущение, что религиозное чувство принадлежит индивиду, реальный его источник связан с обществом. Религия, в том числе и гражданская, соответственно не может быть навязана индивиду, а выступает в качестве социальной силы, действующей на него. На человека влияет не власть государства или главы государства, а общества. Преображенная в процессе ритуала группа наделяется сакральным статусом и становится богом или божеством [39. Р. 94]. Религия является символическим выражением общества, но общества, преобразованного в процессе ритуала. Таким образом, общество у Дюркгейма мыслится как идеальное общество, а не как то, что функционирует в повседневных практиках.

При этом человек не является только следствием влияния социального. С одной стороны, он состоит из тела, которое требует удовлетворения биологических побуждений, а с другой — из души, которая мотивирует действия в соответствии с безличными представлениями концептуального мышления, источником которых выступает социальное. Общество побуждает индивида преодолевать свое телесное «я» и участвовать в высших формах нравственной жизни [24. Р. 432–434; 40. Р. 60–61]. Мнения Дюркгейма по этому вопросу представляют собой пересмотр аргумента Канта о пользе существования Бога. «Кант постулирует Бога, поскольку без этой гипотезы мораль непонятна. Мы постулируем общество, специально отличное от индивидов, поскольку в противном случае у морали нет цели, а у долга нет корней» [41. Р. 174].

Однако односторонне думать об обществе исключительно как о механизме контроля. Если общество — это ограничение, оно также является выражением; если это ограничение, это также освобождение, то есть, общество является для своих членов не только регулированием, но и источником жизни и Я [42. Р. 64].

Исходя из этих замечаний, ниже мы рассмотрим, почему суждения Дюркгейма, которые касаются, прежде всего, тотемизма в Австралии, могут быть использованы для анализа современной гражданской религии.

В-первых, как мы упоминали выше, социальное в трактовке Дюркгейма является следствием коллективных представлений, которые выступают условием существования любого общества. Поэтому для создания

социальной солидарности необходимо сознательно использовать коллективные чувства и идеи [24. Р. 166–167]. Соответственно, говоря о солидаризации общества, мы не можем иметь в виду только коллективные представления, связанных с религий в традиционном понимании этого слова.

Во-вторых, Дюркгейм делает акцент на содержательной стороне религиозных практик и их функций, которые, как он считает, аналогичны у аборигенов Австралии и современных граждан, поэтому нет разницы между празднованием православной Пасхи или американского Дня независимости. Как религиозные, так и светские праздники вызывают состояние, которые можно называть религиозным. То есть, патриотизм современных граждан можно считать тождественным моральной солидарности арунтов по отношению к своему тотему [43. Р. 309]. Сакральными могут быть не только животные или скалы, но и флаг, идеи, глава государства, однако от этого смысл сакрального не меняется. В контексте вышесказанного о коллективных представлениях и детерминирующей силы социального, важно подчеркнуть, что ритуалы необходимы для поддержания коллективных представлений и их трансляции, но они не конструируют эти представления сами по себе.

Во-третьих, нет разницы между эмоциями и переживаниями людей, которые участвуют в какой-либо религиозной или гражданской церемонии. Каждый праздник обладает качествами религиозного ритуала. С точки зрения Дюркгейма, эмоции оказываются источником продолжительных социальных связей и, следовательно, солидаризации сообщества; источник происхождения эмоций — таинство причастия или День победы — не важны в этом контексте.

Наконец, Дюркгейм подчеркивает, что религия имела большое значение в традиционных обществах, основанных на механической солидарности. В условиях органической солидарности место религии начинают занимать закон, образование, язык, то есть, закон в обществах органической солидарности принимает на себя ту роль, которую выполняла религия в обществах, основанных на солидарности механической [44. Р. 132]. Практики солидаризации сообщества меняются, однако «для поддержания ощущения исторического континуитета, нужно снабжать социальную общность набором значимых ценностей и чувств» [45. С. 156].

Таким образом, идея гражданской религии ограничено связана с убеждением Дюркгейма в детерминирующей силе социального и разработанной им ранее концепции коллективных представлений. То есть, гражданская религия как культурная и социальная сила, действующая на индивида, а не навязанная извне, проистекает из самого общества, то есть, связана не с властью суверена (государства), а общества. Именно интенсивность социальных отношений, таким образом, оказывается источником социальной динамики и различных процессов, происходящих в обществе.

Воспитание гражданина как религия завтрашнего дня

Дюркгейм признавал, что религия как способ «поддержания жизнеспособности воспоминаний, для предотвращения их стирания из памяти» [32. С. 625], подвергается изменением сама по себе, ее форма не может быть статичной («религия вчерашнего дня не может быть религией завтрашнего»). Будущее той формы социального, которое в «Элементарных формах» связывалось им с религией, теперь относится к школе, а религиозные институты могут быть заменены образовательными учреждениями [46. Р. 3]. Задача школы — это внушать уважение к законной власти и ее моральному авторитету, прививать ребенку «религию закона» и сакральность школьной дисциплины [47. Р. 191–192].

Как сотрудник кафедры педагогики и социологии (предыдущим ее руководителем был педагог Гюссон), Дюркгейм регулярно вел курсы лекций для учителей средней школы. Это, а также идеи, апробированные им в «Элементарных формах» и более ранних произведениях, позволили французскому социологу выработать свое отношение к образовательным институтам и своеобразную теорию образования. Образование, как описывает его Дюркгейм, — это процесс, посредством которого индивид, рожденный естественным существом, становится социальным, гражданином. Только посредством систематического ознакомления с культурным наследием своей страны дети могут обрести чувство идентичности и самореализации, и поэтому ребенок «должен быть осведомлен о наследии тех, кто предшествовал ему» [48. Р. 247]. Следовательно, государственные школы должны «интерпретировать и выражать французский дух» [49. Р. 107] воспитывать подрастающее поколение с верой в моральное величие Франции [47. Р. 89]. Учитель в этой системе — агент общества, толкователь нравственных идей своего времени и страны. Вооруженные правильными идеями — на что и были направлены курсы, которые вел Дюркгейм, учителя должны будут формировать своих учеников в свете этой теории.

Его идеи в области образования активно поддерживались правительством [46. Р. 4–5; 50]. Однако, в отличие от Руссо, который говорил о религии для конкретного государства, Дюркгейм считает, что необходимо выходить за границы национального. Общество у него не равно какой-либо стране. Национализм в перспективе, как считает Дюркгейм, будет заменен интернациональной религией, разделяемой всем человечеством [46. Р. 9; 51. Р. 32]. То есть, подчеркивая обязательства перед страной, которые должен исполнять гражданин, Дюркгейм, тем не менее, выше ставит некий универсальные обязательства — перед человечеством. Этому должна научить школа будущего, о которой писал Дюркгейм в своей поздней работе «Школа завтрашнего дня», на которую также ссылался Белла во введении 1973 года. Как «первосвященник гражданской религии» [52. Р. X], Дюркгейм в этой статье пишет: «Неоспоримым фактом является то, что Франция с начала войны заняла высокое моральное положение в глазах всего мира. Все народы, даже сама

Германия, оказывают почтение к добродетелям, которые она проявила, к героизму ее войск, серьезную и спокойную выдержку, с которой страна переносила страшные бедствия войны, не имеющей аналогов в истории. Что это означает, если не то, что наши образовательные методы привели к наилучшему эффекту, который только мог быть» [47. Р. 190]? В этом отрывке признание качества французского образования, к которому он сам имел отношение, коррелирует с патриотизмом и восхищением Францией. Однако, несмотря на восхищение Францией и французской моралью, Дюркгейм считает, что будущее за общечеловеческой гражданской религией, потому что, как цитирует мысль Дюркгейма Белла, «мы понемногу продвигаемся к почти достигнутому на сегодняшний день состоянию, когда члены одной социальной группы не будут иметь между собой ничего общего, кроме конститутивных атрибутов человеческой личности в целом» [52. Р. 51]. Общество и мораль не могут иметь государственных границ, коллективные представления продолжают играть роль, независимо от того, в какой стране находятся люди, их разделяющие. «Несомненно, у нас есть обязательства перед этой страной в ее нынешнем виде, частью которой мы фактически являемся, которые мы не имеем права отбрасывать. Но помимо этой страны, есть еще одна, находящаяся в процессе формирования, охватывающая нашу страну — это Европа или человечество» [24. Р. 350]. Оставим за скобки линейный эволюционизм Дюркгейма, в соответствии с которым религиозные представления австралийского племени можно с определенными оговорками перенести за весь мир, и колониальные представления об отождествлении Европы и человечества, но в этой цитате нам представляется важным общий пафос о возможности общечеловеческой моральной системы, детерминирующей положение отдельных людей.

Если в концепции, представленной в работе «Элементарные формы», солидаризация является спонтанным следствием религиозных ритуалов, то в текстах, посвященных образованию, Дюркгейм настаивает на необходимости трансляции норм и ценностей не только в моменты ритуалов, но и в процессе ежедневной образовательной работы, демонстрируя, тем самым, принципиальное различие механической и органической солидарности. Настаивая, что образовательные институты заменяют религиозные в разделяемой им эволюционистской перспективе, Дюркгейм, через эти институты, нивелирует возможный конфликтогенный потенциал религиозных чувств.

Заключение

Таким образом, развитие религиозных институтов должно привести к тому, что им на смену придет школа и — шире — образование. Воспитание гражданина и патриота не должно противоречить развитию общечеловеческих чувств, а сила нации измеряется, в том числе, гуманизмом граждан.

Парадоксально, но если религиозные ритуалы (и гражданские праздники как один из видов ритуалов) были довольно подробно описаны Дюркгеймом,

то каким образом образовательные институты должны выступать проводником детерминирующей силы социального, французский социолог не объясняет. Подчеркиваем, что речь не может идти об учителях как акторах, формирующих тот или иной важный для государства образ — это точка зрения могла бы соответствовать идеи политической религии Руссо, но не основным тезисам Дюркгейма. Любая религия является выражением спонтанного гражданского порядка и уже исходя из этого не может мыслиться в терминах политического дискурса, однако образование, направленное на воспитание гражданина и человека, оказывается, как будто, за пределами этого спонтанного порядка. Это противоречие, на наш взгляд, выступает в качестве источника отношения к гражданской религии как следствию активности отдельных политических акторов.

Таким образом, рассматривая гражданскую религию с опорой на идеи Дюркгейма, мы должны учитывать следующие факторы.

Во-первых, трактуя гражданскую религию как определенный набор практик, направленных на солидаризацию сообщества и легитимацию действующей власти, теории оставляют за пределами своего внимания детерминирующую силу социального. Дюркгейм настаивает на том, что религиозные верования должны корениться в чем-то реальном и постоянном, учитывая их известность на протяжении всей истории человечества. Далее он предполагает, что этой реальностью является само общество — коллективные представления скорее конституируют общество, чем просто отражают его. Таким образом, Дюркгейм предвосхищает научную точку зрения, согласно которой знаки и знаковые системы не описывают реальность, а организуют и конституируют ее. Принуждение, оказываемое социальным, в отличие от детерминации материальных факторов, носит моральный характер.

Во-вторых, несмотря на то, что функции гражданской религии связаны с солидаризацией сообщества, гражданская религия — это, прежде всего, культ человека. В определенной степени эта идея проходит через все произведения Дюркгейма. Например, еще в «Разделении труда» Дюркгейм говорит о том, что специализация приводит к тому, что общего у людей остаются только общечеловеческие качества. Противоречие между детерминирующей силой социального и акцентом на общечеловеческом только кажущееся. Именно социальное делает человека человеком. Новый тип интеграции, о котором Дюркгейм говорил, предполагает, что индивидуализм оказывается выражением коллективной совести в современную эпоху. То есть, Дюркгейм настаивает на возможности неисклнчительного патриотизма, подверженного интернационалистским идеалам.

Наконец, в-третьих, говоря о гражданской религии в дюркгеймовской трактовке, стоит акцентировать внимание на необходимости различения гражданской религии и политического использования символов, поскольку сами гражданские практики должны быть направлены на солидаризацию не столько политической нации, сколько граждан как людей. Религия — выражение гражданского порядка, а не политический ресурс.

Таким образом, с точки зрения Дюркгейма, «само существование общества» предполагает наличие гражданской религии, а любая религия представляет собой прежде всего социальное явление. Поскольку социальная солидарность возможна только в той мере, в какой отдельные люди разделяют ценности и нормы, роль государства состоит в том, чтобы убедить людей в обоснованности такой общей идентичности и системы ценностей, побуждая как вспоминать определенные события определенным образом, так и забывать о других событиях. Этот аргумент, более подробно разработанный многими авторами, предполагает, что национальные мифы и национальное прошлое являются важными инструментами обеспечения солидарности в рамках национального государства, что, однако, можно рассматривать лишь как предварительную стадию формирования гражданской религии, пригодной для реализации в рамках человечества в целом. С точки зрения современных социально-философских исследований, подобная трактовка выглядит несколько односторонней и утопической, поскольку Дюркгейм недооценивает эффективность религиозных институтов. Он приписывает им эффективность исключительно в контексте традиционного общества, оставляя за скобками способность конфессий быть полноценными мнемоническими акторами, не только осуществляющими собственную деятельность по воссозданию и поддержанию коллективного прошлого, но и активно участвующими в формировании национальных и транснациональных конфигураций коллективной памяти.

Список литературы / References

- [1] Maureen H. *The Intoxication of Power: An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology*. London: D. Reidel; 1979.
- [2] Bellah R.N. Civil Religion in America. *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. 1967;(96):1–21.
- [3] Wimberley R. C. Testing the Civil Religion Hypothesis. *Sociological Analysis*. 1976;(7):341–352.
- [4] Wimberley R. C. Civil Religion and the Choice for President: Nixon in '72'. *Social Forces*. 1980;(59):44–61.
- [5] Hammond Ph E. The Sociology of American Civil Religion: A Bibliographic Essay. *Sociological Analysis*. 1976;37(2):169–182.
- [6] Wuthnow R. Divided We Fall: America's Two Civil Religions. *Christian Century*. 1988;(115): 395–399.
- [7] Aikman D. *A Man of Faith: The Spiritual Journey of George W. Bush*. Nashville, TN: W Publishing Group; 2004.
- [8] Bruni F. *Ambling into History: the Unlikely Odyssey of George W. Bush*. New York: Harper Collins; 2002.
- [9] Farr T., Saunders W. The Bush Administration and America's International Religious Freedom Policy. *The Harvard Journal of Law and Public Policy*. 2009;32(3): 949–970.
- [10] Mansfield S. *The Faith of George W. Bush*. New York: Penguin; 2003.
- [11] Mori K. 9/11 and the «American Civil Religion» Today. *Journal of Japanese Society of American Studies*. 2004;(38):3–18.
- [12] Smith G. *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*. New York: Oxford University Press; 2006.

- [13] Turek L. Religious Rhetoric and the Evolution of George W. Bush's Political Philosophy. *Journal of American Studies*. 2014;(48):975–998.
- [14] Novak M. *Choosing Our King: Powerful Symbols in Presidential Politics*. New York: Macmillan; Hammond; 1974.
- [15] Eagleton T. *Ideology*. London: Verso; 1991.
- [16] Asad T. *Formations of the Secular*. Stanford, CA: Stanford University Press; 2003.
- [17] Weed R. L. Heyking J. von, eds. *Civil Religion in Political Thought*. Washington, DC: The Catholic University of America Press; 2010.
- [18] Cristi M. *From civil to political religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006.
- [19] Rousseau J.-J. *The Social Contract and Discourses*. London: J.M. Dent and Sons; 1973.
- [20] Hammond Ph. E. The Conditions for Civil Religion: A Comparison of the United States and Mexico. Bellah R. N., Hammond Ph. E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper and Row; 1980:40-85.
- [21] Beiner R. Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion. *The Review of Politics*. 1993;55(4):617–638.
- [22] Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press; 1994.
- [23] Demerath N.J., Williams Rhys H. Civil Religion in an Uncivil Society. *Annals of the American Academy*. 1985; 480):154–165.
- [24] Lukes S. *Emile Durkheim, His Life and Work*. London: Allen Lane Penguin Press; 1973.
- [25] Macfarlane L.J. *Modern Political Theory*. London: Thomas Nelson and Sons; 1970.
- [26] Fenton S., Reiner R., Hamnett I. *Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press; 1984.
- [27] Hammond Ph. E. Religious Pluralism and Durkheim's Integration Thesis. Eister All. W., ed. *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. New York: John Wiley and Sons; 1974:115–142.
- [28] Stanner W.E.H., Hiatt L.R. *Australian Aboriginal Mythology: Essays in Honour of W. E. H. Stanner*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies; 1975.
- [29] Pickering W. S. F. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. London: Routledge and Kegan; 1984.
- [30] Steiner Ph. *La Sociologie de Durkheim*. Paris: La Découverte; 1994.
- [31] Willaime J.-P. *Sociologie des religions*. Paris: Presses universitaires de France; 1995.
- [32] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
Durkheim E. *Jelementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaja sistema v Avstralii*. Moskva: Publishing house "Delo" RANEPА, 2018. (In Russian).
- [33] Wundt W. *Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Vol. 5. Mythos und Religion. Leipzig: A. Kröner; 1906.
- [34] Wundt W. Totemismus und Stammesorganisation in Australien. *Anthropos*. 1914;(9):299–325.
- [35] Parsons T. *The Structure of Social Action*. New York: McGraw Hill; 1968.
- [36] Parsons T. The Theoretical Development of the Sociology of Religion. T. Parsons. *Essays in Sociological Theory*. New York: The Free Press; 1954:197–211.
- [37] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М. : Канон, 1996.
Durkheim E. *O razdelenii obshhestvennogo truda*. Moskva: Kanon publ.; 1996. (In Russian).
- [38] Дюркгейм Э. Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. С. 208-243.

- Durkheim E. Predstavlenija individual'nye i predstavlenija kollektivnye. Durkheim E. *Sociologija. Ee predmet, metod, prednaznachenie*. Moskva: Kanon publ.; 1995:208–243. (In Russian).
- [39] Filloux J.-C. *Durkheim et le Socialisme*. Genève: Droz; 1977.
- [40] Wallwork E. *Durkheim; Morality and Milieu*. Cambridge: Harvard University Press; 1972.
- [41] Durkheim E. La détermination du fait moral. Séances du 11 février et du 22 mars 1922. *Bulletin de la société française de philosophie*. 1963;(6):169–182.
- [42] Alpert H. Emile Durkheim and Sociologismic Psychology. *American Journal of Sociology*. 1939;45(1):64–70.
- [43] Purdy S. S. The Civil Religion Thesis as It Applies to a Pluralistic Society: Pancasila Democracy in Indonesia (1945–1965). *Journal of International Affairs*; 1982: 307–316.
- [44] Misztal B. A. Durkheim and Memory. *Journal of Classical Sociology*. 2003;3(2):123–143.
- [45] Васильев А. Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 2. С. 141–167.
Vasil'ev A. Voploshhennaja pamjat': kommemorativnyj ritual v sociologii Je. Djurkgejma. *Sociologicheskoe obozrenie*. 2014;13(2):141–167. (In Russian).
- [46] Wallace R. A. The Secular Ethic and the Spirit of Patriotism. *Sociological Analysis*. 1973;34(1):3–11.
- [47] Durkheim E. The 'School of Tomorrow. F. Buisson and F. E. Earrington (eds.). *French Educational Ideals of Today*. New York: World; 1919:188–192.
- [48] Durkheim E. *Moral Education*. New York: Free Press; 1973.
- [49] Durkheim E. *Education and Sociology*. Glencoe: Free Press; 1956.
- [50] Richter M. Durkheim's Politics and Political Theory. K. H. Wolf (ed.) *Emile Durkheim, 1858–1917*. Columbus: Ohio University Press; 1960:170–210.
- [51] Giner S. Religión Civil. *Revista española de investigaciones sociológicas*. 1993;(61):23–55.
- [52] Bellah R. N. *Emile Durkheim on Morality and Society*. Chicago: University of Chicago Press; 1973.

Сведения об авторах:

Аникин Даниил Александрович — кандидат философских наук, доцент, кафедра теории и истории политики, МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия; доцент, кафедра теоретической и социальной философии, СГУ имени Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия (e-mail: dandee@list.ru). ORCID: 0000-0001-6232-6557. SPIN-код: 2015-5946

Головашина Оксана Владимировна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, УГИ УрФу, ведущий научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН, Екатеринбург, Россия (e-mail: ovgolovashina@mail.ru). ORCID: 0000-0002-9911-175X. SPIN-код: 3493-3930

About the authors:

Anikin Daniil A. – CSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Theory and History of Politics, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; Associate Professor, Department of Theoretical and Social Philosophy of N.G. Chernyshevsky SSU, Saratov, Russia (e-mail: dandee@list.ru). ORCID: 0000-0001-6232-6557. SPIN-code: 2015-5946

Golovashina Oksana V. — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, Ural Institute of Humanities, Ural Federal University, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy and Law, UrO RAS, Ekaterinburg, Russia (e-mail: ovgolovashina@mail.ru). ORCID: 0000-0002-9911-175X. SPIN-code: 3493-3930