

61-24 23/31-У

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ МЕЖДУНАРОДНЫХ
ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ) МИД РОССИИ

На правах рукописи

Легойда Владимир Романович

СИМВОЛЫ И РИТУАЛЫ В ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ В США: ТРАДИЦИИ И
СОВРЕМЕННОСТЬ (ФЕНОМЕН «ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ»)

Специальность 23.00.02 – политические институты и процессы

Диссертация на соискание ученой степени кандидата политических наук

Научный руководитель:

к.и.н., доцент Симонов Ю.П.

Москва 2000

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....стр. 3

Глава 1. «Гражданская религия»: общетеоретические аспекты и историческая ретроспектива.....стр. 17

1.1. Роберт Белла и его концепция «гражданской религии».....стр. 17

1.2. Феномен «гражданской религии» в европейской политической традиции.....стр. 47

Глава 2. Символика американских политических процессов: общее содержание.....стр. 96

2.1. Предпосылки возникновения и генезис «гражданской религии» США.....стр. 96

2.2 Основные символы и ритуалы в политической культуре США.....стр. 115

Глава 3. «Гражданская религия» и символическая составляющая института президентастр. 141

3.1 Джордж Вашингтон и рождение американской демократии.....стр. 141

3.2 Оформление национальной веры: Томас Джефферсон.....стр. 159

3.3. Авраам Линкольн и сакрализация национальной веры.....стр. 176

3.4 Рональд Рейган: эволюция «гражданской религии».....стр. 195

Заключение.....стр. 213

Источники и литература.....стр. 223

ВВЕДЕНИЕ

Одним из наиболее интересных наблюдений-открытий Г. Алмонда и С. Вербы в их ставшей сегодня канонической для политологов работе «Гражданская культура» (“Civic Culture”, 1963) стало утверждение, о том, что политическая культура нации оказывает самостоятельное и довольно сильное влияние на политические процессы. Именно поэтому установление казалось бы одних и тех же демократических институтов в разных странах приводит к различным результатам. Новейшие политологические исследования демонстрируют непреходящий интерес и важность данной проблематики, связанной прежде всего с пониманием специфики взаимовлияния политических процессов и национальной политической культуры. Такой интерес обусловлен в первую очередь наблюдающейся в последнее время глобальной волной демократизации (третьей по счету, согласно С.Хантингтону), актуализирующей проблемы соответствия между политической культурой и политическими институтами¹.

При анализе как современных демократических транзитов, так и предыдущих волн демократизации в мировой политической истории, возникает закономерный вопрос: *какая* политическая культура наиболее способствует развитию демократических институтов, *что именно* в общественно-политическом сознании является тем краеугольным камнем, на котором прочно стоит здание демократии? Наиболее естественным способом ответа на данный вопрос является обращение к опыту стран с развитой демократической системой, в первую очередь к США.

Отвечая на вопрос, каковы те глубинные структуры, которые обуславливают успешное существование институтов американской демократии, известный западный политик и политолог лорд Ральф Дарендорф замечает, что в США подобные структуры связаны с так называемой гражданской религией.²

Термин «гражданская религия» является малопривычным для отечественного политологического дискурса, тогда как на западе он хорошо известен и используется не только политологами, но и социологами, и религиоведами не один десяток лет: традиционно появление термина связывается с публикацией американским социологом из Беркли Робертом Белла статьи «Гражданская религия в Америке» в одном из номеров журнала «Дедалус» за 1967 год. Таким образом, уже одно обращение к данному словосочетанию – с целью прояснить, какое явление стоит за этим названием – частично оправдывает необходимость научного исследования, которое должно ввести в отечественную науку относительно новый для нее, но активно используемый в западной науке термин.

Автор настоящей работы исходит из того, что на стыке религиозной и политической сфер жизни американского общества находится область сложных явлений общественной жизни США, которая в американской политической и социальной науке получила название «гражданская религия».

¹ См., например: Далтон Р. Дж. Сравнительная политология: микроповеденческий аспект // Политическая наука: новые направления. /Под ред. Р.Гудина и Х.-Д.Клингеманна. М.: Вече. 1999. С. 331-335.

² «Когда публичные ораторы говорят: «Боже, благослови Америку», а они часто это делают, их слушатели могут думать о разных богах, но сплочены они в одну Америку. То есть флаг и конституция вступают в Америке в священный союз с замечательно светской религией, которая, не будучи экуменической, умудряется объединять, а не разъединять людей». Дарендорф Р. После 1989. Размышления о революции в Европе. М.: Ad Marginem. 1998. С. 45.

При этом сам термин «гражданская религия» служит не просто специальным названием для характеристики уникального явления американской общественно-политической жизни, а является на сегодняшний день общепринятым в западной гуманитарной науке обозначением сакральной символической составляющей политических институтов и процессов любого государства. Вот как определяет данное понятие энциклопедия религии, выпущенная под редакцией одного из авторитетнейших антропологов и религиоведов нашего столетия Мирчи Элиаде: «Гражданская религия есть религиозное или квазирелигиозное отношение (regard) к определенным гражданским ценностям и традициям, которое периодически обнаруживается в политической истории государств. Данное отношение может быть выражено в особых фестивалях, ритуалах, символах веры и догмах, чествующих знаменательных людей или события прошлого».³

Применительно к США данный феномен можно определить как специфическое (неконфессиональное) религиозное измерение, объединяющее всех членов американского общества, независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности, на основе институционализированных символов и ритуалов, в которых нашли свое выражение как публичные, так и частные взгляды. Другими словами, «гражданская религия» – это публичное религиозное измерение американского образа жизни, проявляющееся в системе верований, символов и ритуалов, оформляющих идею богоизбранности американской нации и служащих укреплению национальной солидарности.

³ The Encyclopedia of Religion. /Editor in Chief Mircea Eliade. NY.: Macmillan Publishing Company. 1987.

Данная характеристика «гражданской религии» делает тему настоящего исследования весьма актуальной по меньшей мере еще по двум причинам: во-первых, роль США в современном мире настолько велика, что необходимость изучения американских политических процессов является не просто данью научным интересам, но насущной практической потребностью как ученых, так и политиков.

Во-вторых, современные исследователи все чаще обращаются к религиозной составляющей политических институтов.⁴ Поэтому предложенный в настоящей работе анализ связи символической составляющей американских политических процессов с американской религиозной культурой вполне отвечает научному интересу последнего времени.

Отмечая общую недостаточную разработанность данной проблемы в отечественной политической науке, хочется особо подчеркнуть пробел в изучении именно политической символики и ритуалистики. Проблема понимания политических процессов теснейшим образом связана с проблемой понимания их важнейшего компонента – политической символики. Национально-государственная символика и ритуалистика являются главными составляющими процесса фиксации и ретрансляции идеалов, составляющих основание национальной идентификации. Можно сказать, что разработка данной темы российскими политологами (применительно к американским политическим процессам и с учетом выбранной «точки отсчета») на сегодняшний день

Vol. 3. P. 524.

⁴ «Одной из особенностей новейшей политической философии, – замечает А. Салмин, – является стремление к пересмотру роли религии в генезисе политических культур, в частности и в первую очередь – роли христианства в становлении демократических (плюралистических) институтов Запада». Салмин А.М. Современная демократия. М.: Ad Marginem. 1997. С. 132. См. также: Шестопал А.В. Глобальная демократизация и глобальный кризис // Космополис. 1999. С. 82-95.

характеризуется лишь спорадически появляющимися ссылками на теорию «гражданской религии».⁵

Характеризуя степень разработанности данной проблемы в научной литературе, необходимо сделать одну принципиальную оговорку: в западной (прежде всего американской) литературе проблематика «гражданской религии» получила широкое освещение как со стороны политической науки, так и с позиций философии, социологии и современного богословия. Для отечественного академического дискурса данное понятие и, во многом, связанная с ним постановка проблемы являются принципиально новыми. Основными исследованиями, на которые опирался автор настоящей работы, стали труды создателя концепции американской «гражданской религии» Роберта Белла, а также более поздние работы, как сторонников, так и оппонентов предложенной концепции.

Несмотря на то, что постановка проблемы является принципиально новой для отечественной науки, в целом диссертация опирается на материал, накопленный отечественной и зарубежной наукой как по теоретическим аспектам государственной символики, так и по конкретным исследованиям в области американских политических институтов и процессов.

Что касается отечественных специалистов, то здесь проблематика американской гражданской религии частично нашла отражение в трудах таких ученых, как Л.Н. Великович⁶ и Н.А. Ковальский.⁷

⁵ Исключение составляет фундаментальная работа Э. Я. Баталова «Политическая культура современного американского общества» М.: Наука, 1990. Однако американская политическая мифология не является в ней основным предметом рассмотрения, а концепция «гражданской религии» не упоминается вовсе.

Среди литературы, оказавшей самое непосредственное влияние на настоящую работу – как в концептуальном плане, так и с точки зрения получения информации – необходимо отметить прежде всего монографию Д.Е. Фурмана «Религия и социальные конфликты в США» (опубликованная в 1981 году эта работа ни в коей мере не потеряла своей актуальности).⁸ Хотя в указанной монографии и не используется термин «гражданская религия», работа оказалась чрезвычайно полезной для написания настоящей диссертации, так как автор подробно проанализировал не только роль религии в генезисе американской политической системы, но и фактически привел большинство основных характеристик «гражданской религии».

Материал, касающийся как американской политической символики, так и политической культуры США в целом был почерпнут автором из трудов отечественных политологов, историков и религиоведов: Т.А. Алексеевой,⁹ Н.Н. Болховитинова,¹⁰ Р.Ф. Иванова,¹¹ Э.А. Иваняна,¹² Ю.А. Замошкина,¹³ А.А. Кисловой,¹⁴ А.В. Кортунова,¹⁵ А.Ю. Мельвиля,¹⁶ Л.Н. Митрохина,¹⁷ В.К. Пархоменко,¹⁸ В.О. Печатнова,¹⁹ В.В. Согрина,²⁰ О.Э. Тугановой,²¹ Н.Н. Яковлева.²²

⁶ Великович Л.Н. Религия и церковь в США. М.: Наука, 1978.

⁷ Ковальский Н.А. Империализм. Религия. Церковь. М.: Политиздат, 1986.

⁸ Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. М.: Наука, 1981.

⁹ Алексеева Т.А. Справедливость. Морально-политическая философия Джона Роулса. М.: Наука, 1992.

¹⁰ Болховитинов Н.Н. США: проблемы истории и современная историография. М.: Наука, 1980.

¹¹ Иванов Р.Ф. Авраам Линкольн и гражданская война в США. М., 1964; Иванов Р.Ф. Дипломатия Авраама Линкольна. М.: Международные отношения, 1982.

¹² Иванян Э.А. Белый дом: президенты и политика. М.: Политиздат, 1975.

¹³ Замошкин Ю.А. Личность в современной Америке: опыт анализа ценностных и политических ориентаций. М.: Мысль, 1980; Замошкин Ю.А. Вызовы цивилизации и опыт США: история, психология, политика. М.: Наука, 1991.

¹⁴ Кислова А.А. Религия и церковь в общественно-политической жизни США первой половины XIX в. М.: Наука. 1989.

¹⁵ Кортунов А.В. Основные черты политической стратегии США в современном мире. // Современные международные отношения /Под. ред. проф. А.В.Торкунова. М.: МГИМО, 1998.

¹⁶ Мельвиль А.Ю. Консерватизм в политике и идеологии США. М.: Прогресс, 1986.

В числе западных специалистов, занимавшихся непосредственно проблематикой гражданской религии, прежде всего следует назвать автора концепции гражданской религии в США Роберта Н. Белла,²³ а также других западных исследователей, в первую очередь таких как К. Черри, изучавшего мифологему избранности американского народа,²⁴ К. Олбаниз,²⁵ посвятившую свое исследование становлению «гражданской религии», Г. Герига²⁶ и М. Генри,²⁷ чьи работы были посвящены общей оценке «гражданской религии» как сакрального компонента американских политических процессов.

Среди прочих западных политологов, историков и религиоведов, обращавшихся к проблематике гражданской религии в последние 20 лет, наибольший интерес представляют работы следующих авторов: Ричард В. Пирард и Роберт Д. Линдер,²⁸ подробно описавшие истоки «гражданской религии» и символическое значение

¹⁷ Митрохин Л.Н. Философия религии. М.: Республика, 1993.

¹⁸ Пархоменко В.К. Теория «явного предначертания» // США: политическая мысль и история. М.: Наука, 1976.

¹⁹ Печатнов В.О. Гамильтон и Джефферсон. М.: Международные отношения, 1984. Печатнов В.О. Уолтер Липман и пути Америки. М.: Международные отношения, 1994.

²⁰ Согрин В.В. Джефферсон. Человек, мыслитель, политик. М.: Наука, 1989; Согрин В.В. Идеология в американской истории от отцов-основателей до конца XX века. М.: Наука, 1995; Согрин В.В. Президенты и демократия. Американский опыт. М.: 1998.

²¹ Туганова О.Э. Современная культура США. М., Наука, 1989.

²² Яковлев Н.Н. Вашингтон. М., 1973; Яковлев Н.Н. Религия в Америке 80-х. М.: Политиздат, 1987.

²³ Bellah Robert N. Civil Religion in America // Religion American Style, N.Y.: Harper & Row, 1974; Bellah R. The Broken Covenant. Second Edition. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992; Bellah R., ed. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley: University of California Press, 1985, Second updated edition 1996; Bellah R. and Hammond P. Varieties of Civil Religion. San Francisco: Harper and Row, 1980.

²⁴ Cherry C. God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.

²⁵ Albanese C. Sons of the Fathers: The Civil Religion of the American Revolution. New Haven: Yale University Press, 1972.

²⁶ Gehrig G. American Civil Religion: An Assessment. Storrs, Conn.: The Society for the Scientific Study of Religion, 1979.

²⁷ Henry M. The Intoxication of Power: An Analysis of Civil Religion. Dordrecht and Boston: D.Riedel, 1979.

²⁸ Pierard R. and Linder R. Civil Religion and the Presidency. Grand Rapids: Academie Books, 1988.

института президента США, П. Бенсон и Д. Уильямс, исследовавшие значение сакрального символизма в работе конгресса США,²⁹ С.Картер³⁰ и Р. Вутноу,³¹ чьи исследования касались как вопросов взаимодействия гражданского символизма с традиционными конфессиями в рамках американских политических процессов, так и критики некоторых положений концепции Белла, С. Коулмэн, который в своей недавней статье не просто обратился к анализу эволюции американской «гражданской религии», но и предложил свою оценку перспектив использования гражданского символизма в политических процессах других стран, в частности Швеции.³²

Основными источниками для написания диссертации явились Конституция США, Декларация независимости, Билль о правах, инаугурационные речи американских президентов, ежегодные обращения американских президентов к конгрессу, сборники документов по внешней политике США, решения Верховного Суда США, а также публичные выступления и личная переписка американских президентов.

Научная новизна диссертации заключается прежде всего в осмыслении политической символики и ритуалистики США не в историко-философском, а в политологическом ключе, в исследовании влияния политической мифологии на установление и развитие политических институтов и процессов в США.

²⁹ Benson P. and Williams D. Religion on Capitol Hill: Myths and Realities. San Francisco: Harper and Row, 1982.

³⁰ Carter S. The Culture of Disbelief. N.Y.: Anchor Books, Doubleday, 1994.

³¹ Wuthnow R. The Restructuring of American Religion. Princeton: Princeton University Press, 1988.

³² Coleman S. Conservative Protestantism, Politics and Civil Religion in the United States //Questioning the Secular State. /Ed. by D. Westerlund. London: Hurst & Company, 1996.

В отечественной политической науке настоящее исследование является одной из первых попыток систематического рассмотрения как концепции «гражданской религии», так и описываемого с ее помощью феномена. В результате, в научный оборот вводится не только новый термин, но и значительный объем как теоретического, так и эмпирического материала. Причем, в работе предлагается принципиально новое осмысление страноведческого материала – учитывающее в том числе и самоидентификацию культуры – что позволяет достичь более целостного видения при анализе американских политических институтов и процессов.

Кроме того, научная новизна диссертации заключается в том, что данная работа – по сути одна из немногих собственно научных попыток дать комплексное и систематическое описание феномена «гражданской религии» США как национально-политической мифологии (многие из западных исследований посвящены не столько научному анализу, сколько, вслед за Белла, стремлению возродить Америку как «единую нацию под Богом»). Принципиально новым является и целый ряд выводов касательно истоков американской гражданской религии: как ее связи с древнеримской религиозно-политической традицией, так и ее сущностных отличий от традиции европейской. Наконец, научная новизна работы заключается в предлагаемой системе описания феномена, в подборе основных «героев» гражданской религии и в интерпретации их роли в американской национально-политической мифологии.

Целями исследования являются: выделение американской гражданской религии как самостоятельного социально-политического феномена на основе политологического анализа символической составляющей американских политических

процессов, характеристика основных компонентов гражданской религии и ее влияния на становление и развитие американских политических институтов. В силу такого характера исследования и поставленных целей, в диссертационной работе решаются следующие задачи:

а) анализ предложенной Робертом Белла концепции «гражданской религии», определение смыслового содержания понятия «гражданская религия»;

б) определение значения смыслообразов «гражданской религии» для становления американских политических институтов, вычленение и систематизация основных символов и ритуалов в американских политических процессах;

в) определение практической значимости традиционного символизма «гражданской религии» в современных политических процессах в США;

г) анализ значения «гражданской религии» для эволюции американских политических институтов на примере символизма американского президентства.

Для реализации поставленных целей и задач, автор опирался на методы и принципы исследования, используемые в современной политической науке. Методологический инструментарий диссертации включает в себя институциональный, функциональный, герменевтический подходы к изучению политических институтов и процессов. Кроме того, автор широко использовал сравнительно-типологический метод исследования (в первую очередь это касается сопоставления европейской политической культуры с американской), а также контент-анализ, использовавшийся при работе с источниками.

Исходя из малоизученности проблемы, в настоящей работе можно выделить элементы не только *объяснительного* исследования (то есть проверяющего каузальные гипотезы), но и *поискового* и *описательного*,³³ (то есть нацеленного прежде всего на более близкое и детальное ознакомление с феноменом – символическая и ритуальная составляющая американских политических процессов, – и получение более точного представление о явлении – для более конкретной формулировки проблемы).

Необходимо подчеркнуть, что настоящая диссертация является междисциплинарным исследованием, поэтому ее методология включает в себя приемы не только политического и политико-социологического, но и исторического, религиоведческого и культурологического анализа. Такой характер работы обусловлен сложностью исследуемого явления, находящегося на стыке политической и религиозной сфер жизни американского общества.

Принципиально важными для концептуального оформления настоящего исследования стали работы Э.Я. Баталова,³⁴ М.В. Ильина,³⁵ В.С. Полосина,³⁶ А.М. Салмина.³⁷

Исследование символической составляющей американской политической мифологии и анализ взаимодействия религии и политики в США проводились автором исключительно в рамках социального проявления рассматриваемых феноменов. При

³³ См.: Мангейм Дж., Рич Р. Политология. Методы исследования. М.: Весь мир, 1997. С. 119.

³⁴ Баталов Э.Я. Политическая культура современного американского общества. М.: Наука, 1990.

³⁵ Ильин М.В. Миф выбора судьбы и его современные метаморфозы. // Россия и Запад: диалог культур. М., 1994. С. 187-212; Ильин М.В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: РОССПЭН. 1997.

³⁶ Полосин В.С. Миф. Религия. Государство. М.: Ладомир. 1999.

³⁷ Салмин А.М. Современная демократия. М.: Ad Marginem, 1997.

этом в работе был использован метод *демифологизации символов* – с целью вычленения рациональной составляющей иносказания, содержащегося в мифе.³⁸

Основные положения, выносимые на защиту:

а) в процессе становления и развития американских политических институтов в Соединенных Штатах возникла особая форма национально-государственной мифологии, символическая составляющая которой может быть названа «гражданской религией» США. «Гражданская религия» представляет собой сакральное внеконфессиональное построение, интегрирующее общество и задающее в нем основные аксиологические ориентиры. При общей конфессиональной «нейтральности» и «анонимности» бога «гражданской религии», ее модель характеризует наличие вполне конкретного идейного символизма: избранность народа, сакральность политической истории и политических институтов, освободительная миссия США для всего мира.

б) американская «гражданская религия» сыграла огромную роль в процессе оформления основных политических институтов страны, послужив ценностной базой американской демократической системы и придав особое сакральное значение не только философии американского образа жизни, но и политическим институтам страны, а также ее национальной истории, что зафиксировано особыми символами и ритуалами, присутствовавшими американских политических процессах. Согласно символике «гражданской религии», американские демократические институты есть

³⁸ См.: Полосин В.С. Диалектика мифа и политическое мифотворчество. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1998. С. 7-8.

отображение идеального замысла Творца о земном миропорядке, что должно придавать высшую (божественную) легитимность политическим институтам страны.

в) в современных политических процессах США традиционные символы и ритуалы «гражданской религии» продолжают играть существенную роль, являясь важнейшим интегрирующим фактором американской общественно-политической жизни; традиционные ритуалы «гражданской религии» (инаугурация президента, национальные праздники, процедура принятия американского гражданства) призваны подчеркнуть как высший символизм и непреходящее значение политических институтов, так и сакральную связь современников с отцами основателями, а также обеспечить включенность каждого гражданина в процесс исполнения «обетования» – всемирного распространения американской свободы и демократии.

г) эволюция «гражданской религии» демонстрирует ее способность приспособливаться к многочисленным изменениям в политической культуре, а постоянная востребованность традиционных символов на различных уровнях политических процессов (от федерального до местного) свидетельствует о прочной укорененности символизма во всех основных политических институтах страны; кроме того, новое смысловое наполнение символов «гражданской религии» может служить индикатором изменений в политических процессах в США.

Результаты настоящего исследования могут быть использованы и в исследовательской, и в преподавательской деятельности как в качестве инструмента для анализа символической составляющей политических институтов и процессов, так и в качестве реферативного материала по страноведению. Поскольку работа выполнена

на стыке различных наук, то содержащиеся в ней материалы могут привлечь внимание не только политологов, но и религиоведов, историков, философов и других специалистов, изучающих политическую и религиозную жизнь в США. Материал, представленный в диссертации, может быть использован в учебных курсах по политологии (по темам «Политическая символика и политические институты», «Религиозный аспект политических процессов») и страноведению (по теме «Политическая культура и политические процессы в США»), а также, принимая во внимание явно недостаточную разработанность в данной области, может стать основой для дальнейшего исследования.

Конкретный эмпирический материал и основные выводы диссертации представляют, по мнению автора, не только научный интерес, но также могут оказаться востребованными в практической работе политологов и политических аналитиков МИДа России.

Результаты, полученные в процессе исследования, были использованы автором диссертации в спецкурсах «Религия и политика», «Церковь и государство в христианском мире», прочитанных в МГИМО-Университете МИД РФ.

По проблематике диссертации автор выступал с сообщениями и докладами на конференциях «Духовные основы внешней политики России» (Дипломатическая Академия МИД России, 1996 г.) и «Духовные основы политики и принципы международного сотрудничества» (МГИМО, 1997 г.), на круглом столе «Духовные основы политики», проходившем в рамках Первого российского философского конгресса (Санкт-Петербург, июнь 1997 года).

ГЛАВА 1. «ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ»: ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ И ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА.

1.1. Роберт Белла и его концепция «гражданской религии».

Открытие, которое совершил американский социолог из Беркли Роберт Белла, выступив с концепцией американской «гражданской религии», заключалось не в привлечении интереса научной общественности к специфике религиозно-политических взаимоотношений в Америке – об этом и до Белла говорили и писали очень многие исследователи. Американский ученый одним из первых заявил, что эти особые взаимоотношения оформились в особую социальную ткань, религиозное измерение (“religious dimension”), которое Белла предложил называть американской «гражданской религией». И хотя сам Белла как в этой, так и в других своих статьях и книгах преследовал прежде всего не академический, а конкретно-практический интерес, его концепция вызвала оживленную дискуссию прежде всего в академических кругах. В силу этого, а также потому, что, по мнению автора настоящей работы, позиция Белла довольно основательно фундирована, детальное рассмотрение его концепции представляет в контексте нашего исследования первостепенный интерес.

Итак, в 1967 году Роберт Белла публикует в журнале “Дедалус” статью «Гражданская религия в Америке», в которой впервые обозначает основное содержание вводимого им термина. За этим следует написание множества статей и нескольких книг, в которых автор вынужден более детально обосновать выдвинутую им идею в полемике с появившимися оппонентами.

Каким же образом Белла определяет «гражданскую религию»? Уже в первой статье по гражданской религии он утверждает, что «в Америке наряду с церквями, и в то же время, четко отличаясь от них, существует тщательно разработанная и хорошо институционализированная гражданская религия».³⁹ Таким образом, с первых строк своей работы автор постулирует две весьма существенные вещи. Во-первых, исследуемый феномен сразу жестко выносится за рамки существующих конфессий и характеризуется как специфическая публичная сакрализация государства и государственной истории. Во-вторых, предвосхищая возражения специалистов о том, что гражданская религия есть лишь некое аморфное образование, философски-умозрительная спекуляция автора концепции, Белла утверждает, что она «тщательно разработана» – на идейно-содержательном уровне и «хорошо институционализирована» – на уровне конкретной символики и ритуалов, существующих в общественно-политической жизни страны. Таким образом, гражданская религия объединяет всех членов американского общества, вне зависимости от их конфессиональной принадлежности и проявляется, помимо внешнесимволических форм, в укреплении национальной солидарности и утверждении общенациональных ценностей.

Подчеркивая важность подобных символов и ритуалов, весьма распространенных в американской общественно-политической и гражданской жизни, Белла считает, что они являют собой публичную экспрессию существующих в обществе аксиологических ориентиров. Он также замечает, что было бы ошибкой

³⁹ Bellah R. Civil religion in America. P. 73.

относиться к тому, что люди говорят в торжественных случаях, как к чему-то несущественному, поверхностному (хотя так и может показаться на первый взгляд); но на самом деле подобные выступления зачастую указывают на подлинные ценностные ориентиры, которые отнюдь не всегда проявляются в повседневной жизни.

Свою первую статью о гражданской религии Белла начинает с предложения проанализировать два небольших высказывания из инаугурационной речи Джона Кеннеди. Вот эти отрывки:

«Сегодня мы все явились свидетелями не просто победы какой-то партии, но торжества свободы – символизирующей конец и начало, обновление и перемену. Ибо я произнес перед вами и перед Всемогущим Богом ту же самую торжественную клятву, которую наши предки составили почти 175 лет назад.

С тех пор мир сильно изменился. Сегодня смертный человек обладает способностью уничтожить не только все виды человеческой бедности, но и саму жизнь. И все же те революционные убеждения, за которые боролись наши предки, по-прежнему актуальны и значимы для всего мира. Это прежде всего уверенность в том, что права человека исходят не от великодушного государства, но из рук Божиих».

И далее Кеннеди продолжает:

«И наконец, кем бы вы ни были – гражданами Америки или любой другой страны мира, вы вправе ожидать от нас такого же высокого уровня самоотдачи и самопожертвования, какого мы будем ожидать от вас. Чистая совесть – наша единственная верная награда, а история – высший судья наших деяний; так давайте и впредь жить вместе со страной, которую мы любим, испрашивая на наши дела Божье

благословение и Его помощь, но зная, что здесь, на земле, Божье дело должно быть исполнено именно нами ».

После цитирования Белла предлагает провести анализ слов Кеннеди и ответить при этом на три вопроса: во-первых, почему президент упоминает Бога; во-вторых, каким образом он это делает, и наконец, что он хочет этим сказать. Ответы на эти вопросы, по словам автора, могут помочь многое понять в американской гражданской религии.

Что же сразу бросается в глаза при анализе отрывков из речи Кеннеди? Во-первых, считает Белла, тот факт, что он «не упоминает Иисуса Христа, или Моисея, или христианскую Церковь; естественно, не упоминает он и Церковь католическую. По сути, его упоминание касается единственно концепции Бога – слова, которое почти все американцы могут принять, но которое значит так много разных вещей для разных людей, что является почти что пустым знаком».

Однако, по мнению Белла, это свидетельствует не о той – кажущейся незначительной – роли, которую играет религия в жизни американцев, а о том, *что* такое гражданская религия и как она относится «с одной стороны, к политическому обществу и, с другой, к частным религиозным организациям». Отмечая, что Кеннеди был католик, Белла объясняет расплывчатость и обобщенность его высказываний о Боге тем, что католические взгляды президента являются его частным делом, личным отношением к конкретной церковной традиции, а не чем-то, что прямо относится к отправлению его государственных обязанностей. Таким образом, «другие люди, с другими религиозными взглядами и обязательствами к различным церквям или

деноминациям являются равноправными участниками политического процесса. Принцип отделения Церкви от государства гарантирует свободу религиозных исповеданий и ассоциаций, но в то же время четко отделяет религиозную сферу, которая по своему существу полагается частной, от политической».

Но тут возникает естественный вопрос: как в таком случае вообще можно объяснить упоминание президентом слова «Бог», если вера является частным делом каждого? Ответ на этот вопрос и является определением смыслового объема понятия гражданская религия: «Отделение Церкви от государства не отрицает существование религиозного измерения, присущего политическим реалиям. Хотя вопросы личных религиозных верований, поклонений и ассоциаций считаются строго частным делом, в то же время существуют определенные общие элементы религиозной ориентации, которые разделяются подавляющим большинством американцев. Они сыграли решающую роль в развитии американских институтов и сейчас обеспечивают религиозное измерение для всей «фабрики» американской жизни, включая политическую сферу. Это публичное религиозное измерение выражается в совокупности верований, символов и ритуалов, которые я называю американской гражданской религией. Инаугурация президента – одно из важнейших церемониальных событий этой религии. Она подтверждает, кроме всего прочего, религиозную легитимность высшей политической власти».⁴⁰ Как уже отмечалось, Белла не просто говорит о взаимозависимости религии и политики в США, но утверждает существование особого религиозного измерения, зримо проявляющегося в

⁴⁰ Ibid. P. 75.

«совокупности верований, символов и ритуалов». Важно отметить, что, характеризуя подобным образом исследуемый феномен, Белла сразу обозначает сущностную значимость фигуры президента для всего здания гражданской религии.

Белла полагает, что форма и тональность гражданской религии были заданы отцами-основателями. При этом он справедливо замечает, что хотя многое было заимствовано ими из христианства, новая традиция определенно не являлась христианской. Да и христианство самих отцов-основателей (как подробнее будет показано ниже) было весьма специфическим. Кроме того, Белла вполне резонно указывает на то, что изначальное отсутствие христианской доминанты не могло быть обусловлено стремлением не обидеть чувства крошечного нехристианского меньшинства во времена, когда общество было в подавляющем большинстве христианским. Действительно, даже изначальный религиозный плюрализм колоний был весьма своеобразной полифонией – в рамках в принципе единого христианского мировидения. Однако это «имплицитное христианство» парадоксальным образом обусловило его позднее вытеснение из публичной политической сферы. Белла (в известных нам трудах) как бы проходит мимо этой важной особенности, подчеркивая лишь деистические взгляды отцов-основателей. При этом, руководившая первыми колонистами идея построения христианского «града на холме», которая в известной степени сформировала американские демократические институты, с течением времени все больше отрывалась от своих метафизических (теологических) корней и превращалась в идеал сначала «царства Божия на земле», а потом и в идеал земного царства под анонимным Богом. Иными словами, шел параллельный процесс

формирования взаимообусловленных государственной мифологии и системы государственных институтов.

Что касается отцов-основателей, то, как справедливо указывает Белла, ни Вашингтон, ни Адамс, ни Джефферсон не упоминают в своих инаугурационных речах Христа; не делают этого и все последующие президенты США, хотя никто из них не забывает упомянуть Бога. Бог гражданской религии, по словам Белла, в «большей степени имеет отношение к порядку, закону и праву, чем к спасению и любви». Это не просто наблюдающий Бог, напротив, он активно интересуется и активно вовлечен в историю, причем ему присуща особая забота об Америке, с которой Бог, как с Древним Израилем, заключил Завет.

Вместе с тем, никто из национальных лидеров, по мнению Белла, никогда не считал гражданскую религию заменителем христианства. Существовало подразумевавшееся, но довольно четкое разделение функций между гражданской религией и христианством: церквям была оставлена широкая сфера личного благочестия и духовного строительства. При этом церкви не могли ни контролировать государство, ни подвергаться контролю с его стороны. Государственное должностное лицо, каковыми бы ни были его личные религиозные взгляды, действует в рамках гражданской религии тогда, когда исполняет возложенные на него официальные функции, как было показано в случае с Кеннеди. Подобное приспособление являлось следствием вполне конкретного исторического момента и культурного фона, однако

оно выжило несмотря на последующие изменения в культурной и религиозной атмосфере.⁴¹

Публикуя свою первую статью, равно как и последующие работы, посвященные данной теме, Белла, как уже отмечалось, руководствовался не теоретическим, а практическим интересом. Утверждаемые гражданской религией ценности являются, по Белла, основными аксиологическими ориентирами американского общества. Однако американский завет был нарушен практически сразу. И хотя такое расхождение между идеалом и его конкретно-практическим воплощением не является чем-то уникальным и унаследовано западной культурой еще от культуры древнегреческого полиса, Белла выделяет три критических периода в американской истории (times of trial), когда над данным идеалом нависала угроза полного уничтожения.

Первый период – это время борьбы за независимость, второй – гражданская война и третий – годы после второй мировой войны, когда происходило и происходит переосмысление места Америки в мире. И если из первых двух кризисов американское общество выходит победителем, сумев сохранить, как считает автор, верность обозначенному идеалу, то новое время испытаний пока лишь ставит вопросы.

Более подробно историю и актуальные проблемы символизма американской политической системы Белла рассматривает в своей книге «Нарушенный Завет».⁴² В этой работе основные положения концепции Белла раскрываются им в следующих интерпретациях фундаментальных интуиций американской истории: американский

⁴¹ Bellah R. Civil religion in America. P. 78-79.

⁴² Bellah R. The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

миф о происхождении, идея избранности народа, идея трех критических периодов испытаний.

Говоря о мифе, Белла подразумевает под ним не выдуманную историю, а способ осознания нацией своего значения в истории, способ самоидентификации и фиксации смыслополагания государственного устройства. Недооценивать значение такого мифа для политических процессов значит изначально обрекать себя на непонимание глубинных мотиваций политической жизни.

Исходя из подобной трактовки мифа, Белла справедливо полагает, что для понимания самосознания американцев очень важно увидеть, когда сама нация начинает отсчитывать свою историю. И здесь, казалось бы, ответ не вынуждает исследователя погружаться в сложное, комплексное изучение различных источников с веером всевозможных датировок. Напротив, день рождения Америки хорошо известен и точность даты не подлежит сомнению: 4 июля 1776 года, день подписания Декларации независимости. Для более дотошного ученого, не согласного с возможностью столь быстрого зарождения нации, период возникновения национального сознания можно несколько растянуть: от Декларации независимости до инаугурации первого американского президента Джорджа Вашингтона, присягнувшего на верность нации в соответствии с ритуалом, описанным в американской Конституции, которая, по меткому замечанию американской исследовательницы Арендт, «почитаться стала раньше, чем функционировать».⁴³ И Декларация независимости, и американская Конституция, безусловно, стали первыми священными текстами гражданской религии,

⁴³ Arendt H. On Revolution. Viking Compass, 1965. P. 199.

однако, как справедливо полагает Белла, при всей красоте творения *ex nihilo*, корни американского самосознания тянутся из более глубоко прошлого, из Европы.

Действительно, если у демократической Америки не было своей истории, то у *идеи*, у *идеала* Америки такая история была. Каковы функции *идеи Америки* в европейском сознании? Белла вспоминает замечание Локка: «вначале весь мир был подобен Америке».⁴⁴ Иными словами, Америка персонифицирует идею Нового, Новизны, причем, новизны первоначальной, полученной из рук самого Создателя. Правда, если для Локка эта новизна описывается исключительно в терминах мира, доброй воли и т.д., то другая интерпретация американской первоначальности, также присутствующая *ab ovo*, гораздо ближе к видению Начала другим весьма значимым философом для рассматриваемого периода – Томасом Гоббсом. И если для Локка изначальное состояние природы – это рай, то для Гоббса (или в духе Гоббса), скорее, жестокость, дикость, пустыня с пугающей неизвестностью («война всех против всех»). Согласно концепции Белла, обе части этого видения Америки как Нового Света диалектически переплелись в истории американских колонистов из Новой Англии. Их версия – это концептуализация идеала Америки в духе протестантской Реформации.

Идея обновления, принесенная в культуру протестантами, содержит, по мнению Белла, не только вполне очевидные коннотации духовного возрождения и устройства нового мира, но и тему «дикой пустыни» (*wilderness*), тесно связанную в Библии с идеей обновления: 40 лет, проведенных народом Израиля в пустыне, 40 дней поста Христа в пустыне и т.д. Таким образом диалектика пуритан Новой Англии, рисовала

землю пустынную, полную неожиданностей и жестокостей, подобно пустыне, в которую уходили древние монахи. Но подобно тому, как когда-то первые христианские подвижники устраивали в дикой пустыне монастырь – духовное благоденствие, предвосхищение «горнего Иерусалима» – так и американским «пустынникам» суждено было построить «Град на Холме». На наш взгляд, данное сравнение очень удачно выражает самую суть американского протестантского подхода: предвосхищение царства рисуется не в духовном плане, устрояется не «постом и молитвою», а формируется на путях построения справедливого государственного организма, реализуется через профессиональный труд.⁴⁵

Таким образом, в Америке эта духовно-нравственная идея обрела и конкретные социально-политические черты. Белла по сути прав, когда утверждает теснейшую связь религиозных представлений первых американских поселенцев с их идеями социально-политического устройства. Парадигмальным примером такого видения являются слова Джона Уинтропа, первого предводителя колонии в Массачусетсе, произнесенные им еще на палубе «Мейфлауэра» в 1620 году: «...мы будем подобны Граду на холме. На нас будут устремлены взгляды всего человечества: поэтому если мы обманем ожидания Бога, и вынудим Его более не помогать нам, то мы опозорим многих достойных служителей Его...».⁴⁶ Уже в этих словах содержится идейное обоснование будущего здания гражданской религии.

⁴⁴ Локк Д. Два трактата о правлении. Книга вторая // Д. Локк. Сочинения в трех томах. М.: Мысль, 1988. Том 3. С.290.

⁴⁵ Данную особенность протестантизма прекрасно описал М.Вебер в труде «Протестантская этика и дух капитализма».

⁴⁶ Цит. по: Bellah R. The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial. Second edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P. 15.

Не менее важной для возникающего американского самосознания, по мнению Белла, была и протестантская мысль. А богословские корни последней Белла традиционно относит к трудам крупнейшего латинского отца церкви Аврелия Августина (354–430), ссылаясь на августиновскую концепцию «двух градов», ставшую в перспективе христианской истории основополагающей для многих доктрин об устройении государства, не только религиозных, но и политических.

Однако, по замечанию Белла, отношение американских протестантов к политическому режиму гораздо более позитивное, чем у Августина, который не испытывал оптимизма по поводу возможности построения справедливого государства.⁴⁷ Конечно, в вышеприведенных словах Уинтропа также нет представления о том, что «Град на холме» – это Царство Божие на земле. Однако он есть уже некоторое предвосхищение такого Царства. Подобное понимание политического устройства государства, по мнению Белла, является следствием переработки взглядов Августина протестантскими мыслителями, в первую очередь, Жаном Кальвином. Последний, исходя из базисных положений августиновской теории, считал, что «хорошо организованная немонархическая церковь могла бы существовать гармонично с хорошо организованной политией, а именно городом-республикой Женевой для создания морального социального порядка». Такое кальвинистское христианское содружество если и не являлось Градом Божиим на земле, то, по крайней мере, было его достойным предшественником. Именно эти идеи – в кальвинистском духе – привезли в Новый Свет пуритане. Кальвин попытался разрешить антиномию церковь–

⁴⁷ Более подробно учение Августина будет рассмотрено во 2 параграфе настоящей главы.

государство, примирить республику и христианство, то есть решить проблему, которая, по мнению Белла, имеет многовековую историю и коренится в глубинной антипатии и полной несовместимости между гражданской религией и христианством.

Еще одной составляющей кальвинистского понимания социально-политического устройства общества был коллективизм. По мнению Белла, упор на сильную социальность, «коммуниальность» или коллективизм весьма характерен для ранней политической мысли Новой Англии. Американский ученый считает, что данный коллективистский аспект пуританской антропологии, предлагавшей понимание человека как фундаментально социального существа, имел три основных источника: античную идею *полиса*, ответственного за воспитание и добродетели свои граждан; иудейскую идею Завета, предполагавшую коллективную ответственность народа за свои действия и, наконец, новозаветную идею общества, основанного на законах щедрости, любви и братского участия в общезитии. Не нужно думать, что подобный коллективизм нивелировал присущее протестантам (американцам в особенности) чувство индивидуализма, индивидуальной ответственности и т.д. Однако и подобный индивидуализм имел смысл лишь в рамках кальвинистского коллективизма: проявления индивидуальности вне общепринятых религиозных и моральных рамок являлись, с позиций августиновской теологии, архетипом греха.

Этот дуализм индивидуального и коллективного в дальнейшем получил отражение в двух базисных, по мнению Белла, формообразующих идеях американской общественно-политической жизни: идее обращения (*conversion*) и идее Завета (*covenant*). Согласно протестантской традиции, идея обращения предполагает

освобождение – от греха, от рабства миру и дьяволу: обращенный человек – это свободный человек. Вместе с тем, такой опыт освобождения как бы сбалансирован идеей завета, предполагающей вполне конкретные обязательства по отношению к Богу. Попытка определения границ свободы и ответственности являлась движущей силой не только в религиозной, но и в политической сферах.

Проекции этих чисто религиозных идей на общественно-политическую жизнь породили базовую дихотомию американской политической традиции: идею революции (обращения) и идею конституции (завета), где революция понимается как освобождение от существовавшего рабства и зависимости, а конституция – как установление новых норм и ответственности свободных людей друг перед другом и перед Высшим Существом. Причем эта ответственность, в идеале, не является следствием нового принуждения, а радостно принимается всеми членами общества. Последнее замечание для Белла является залогом жизнеспособности нового государственного организма.

Однако протестантское богословие и библейская символика были не единственным источником мифов и символов зарождающейся нации. Логично предположить, что следующим таким источником могла бы быть английская политическая традиция, оказавшая огромное влияние на мыслителей колониального периода, равно как и на учреждаемые ими институты. Однако, как отмечает Белла, не существует практически никаких указаний на влияние английской политической традиции в сфере государственной мифологии и символики. А единственная небиблейская символика, явно присутствующая в словах и поступках отцов-

основателей, восходит не к традициям английской политической культуры, а к идеологии и символике Древнего Рима. Причем, символика эта относилась не к латинским легендам или мифам, а к истории свободы, послужившей, по мнению Белла, как архетипом, так и предупреждением для основателей американской республики. Таким образом, именно римский классицизм доминировал как во внешней символике нового государства, так и на более глубоком, идейном уровне.

Идея республиканской добродетели (*Republican virtue*) – вот тот краеугольный камень, считает Белла, который был позаимствован американцами из древнеримской стены. Республиканская добродетель, а точнее, ее понимание, изложенное Монтескье, мыслителем, более других повлиявшим на американскую общественно-политическую мысль второй половины XVIII века.

Каковы же взгляды Монтескье? Выделяя четыре основные формы государственного правления (демократия, аристократия, монархия и деспотия), Монтескье при их характеристике пользовался двумя основными понятиями: природа правления и принцип правления. Если первое понятие означает отношения между правителями и управляемыми, определяемые в основном тем, кому принадлежит власть, то второе, вытекающее из природы правления, Монтескье называл «душой», «пружиной государства» и характеризовал как те «человеческие страсти, которые двигают им». Именно политическая добродетель, согласно Монтескье, является основным принципом социальной жизни в республике (тогда как при монархическом строе таким принципом является честь, а при деспотизме – страх). Добродетель эта представляет собой не что иное, как любовь к отечеству и равенству. Таким образом,

республика, учит Монтескье, просуществует ровно столько, сколько просуществует любовь к ней ее граждан.⁴⁸ Только умеренность и отсутствие роскоши, говорит Монтескье, могут сохранить общественный интерес среди людей и сделать возможным самоотречение – без чего не может существовать республика. По мнению Белла, «аграрный идеал» Джефферсона – идеал нации независимых земледельцев, готовых послужить по призыву общества – многим обязан этому понятию республиканской, или политической добродетели.

Самое главное, по замечанию Белла, это то, что евангелическая версия протестантской этики вела к подобным заключениям. Таким образом, довольно разные культурные парадигмы послужили основными архетипами построения национального сознания нового государства. В каких-то вопросах ветхозаветная модель Исхода оказывалась более удачной, по мнению отцов-основателей, для характеристики их интуиций касательно американского будущего. Однако и римская парадигма была не менее актуальной, как на уровне построения идеологии (идея свободы), так и на уровне конкретно-политической символики (названия органов власти и т.д.).

Современные исследователи, говорит Белла, могут сколько угодно гадать почему именно эти культурно-исторические модели были использованы колонистами. Для американского социолога важнее другое: обращаясь к древним традициям, американские пионеры прекрасно осознавали и возможность неудачи, считая ее закономерной карой за недостойно поднятый груз высокой ответственности.

⁴⁸ История политических учений. Выпуск второй. М.: Юристь, 1996. С. 51-60.

Вместе с тем, считает Белла, для понимания внутренней движущей силы американских политических процессов, необходимо принимать во внимание еще одну, новую в XVII-XVIII вв., тенденцию, идущую от Гоббса и Локка. При всей разности их трактовок естественного состояния и мотивации возникновения государства, оба мыслителя говорят о государстве, основанном не на Божественной справедливости, а исключительно на эгоистических, личных интересах людей и их стремлении сохранить и обезопасить эти интересы. Эта либеральная традиция, основанная на эгоистическом интересе личности, по словам Белла, изначально противостоит республиканской традиции, основанной, как уже отмечалось, на политической добродетели.

Таким образом, считает Белла, уже на заре возникновения американского государства, идеологически столкнулись две тенденции: *гражданская* (союз христианского и классического наследий, выраженный в подлинной республиканской традиции) и *утилитарная* (либеральная). Согласно первой идеологеме именно *добродетель* является залогом прочного государственного и общественного механизма, а целью политических и религиозных устремлений является свобода. Согласно второй модели подобной скрепой общества выступает *интерес*, стремление обезопасить существующее состояние вещей, так как «суровая проза жизни» не позволяет надеяться на то, что добродетель всегда и для всех будет основной движущей силой: Конституция призвана объединять убежденных республиканцев с их теплохладными соотечественниками.

Именно эти тенденции оказались конструирующими две вышеуказанные формообразующие модели для американской общественно-политической жизни:

революцию и конституцию соответственно. Документально данные традиции закреплены в апеллирующей к Создателю Декларации независимости и в Конституции, в которой такие обращения отсутствуют. Данные модели, считает автор концепции гражданской религии, а точнее, постоянный конфликт, нахождение баланса между ними, и являются движущей силой американской общественно-политической жизни, а преобладание какой-либо характеризует отдельные этапы исторического развития страны. Идеальное состояние достигается в разумном нахождении баланса между двумя тенденциями, перекося в одну или другую сторону чреват неблагоприятными последствиями: революция, которая не заканчивается составлением Конституции быстро превращается в новый деспотизм. Однако Конституция есть лишь внешний завет (“external covenant”), поэтому должна периодически обновляться, «подпитываться», дабы полностью не уничтожить традицию свободы и добродетели.

Таким образом, по мнению Белла, движущий конфликт и напряжение американской религиозной жизни трансформировались в жизнь политическую.

Еще одним важным кирпичиком в стене строящейся гражданской религии явилось дальнейшее развитие трактуемого в ветхозаветном духе представления *об избранности американцев*. Положение о том, что американцы – избранный народ, появляется в трудах американских идеологов с самых ранних времен, еще в колониальный период. В двадцатом столетии этот мотив ярко встречается не только у Кеннеди, но легко обнаруживается не только в многочисленных публичных обращениях других американских президентов.

Именно этот, безусловно религиозный, символизм присутствует в политической жизни с самых первых дней республики довольно широко и в своей секуляризированной форме: уже отцы-основатели (взгляды которых зачастую были много ближе к деистическим, чем к христианским) в публичных выступлениях избегают использования слова «Бог», заменяя его на «Провидение», «Высшую Силу, управляющую судьбами вселенной», «Творца, в руках которого мы находимся» и т.д.

Здесь важно отметить, что, по замечанию Белла, такой холодно-отвлеченной формы интеллектуально-деистического осмысления своего положения в мире недостаточно для того, чтобы она стала реальной силой, способной консолидировать общество. Холодные внешнесимволические формы американской гражданской религии сочетаются, утверждает Белла, с конкретно-личностным наполнением, которое принято характеризовать как «ривайвелизм». Именно последний, по мнению Белла, выполняет функции догм в религиозной жизни Америки, являясь двигателем, обеспечивающим эффективность религии в национальной жизни.

В этой связи Белла подчеркивает одну особенность гражданской религии, делающую последнюю довольно сложной для понимания и анализа: динамическое сочетание общественных, публичных (public) форм выражения феномена с его личностным (private) значением. Что имеется в виду? Белла утверждает, что, за исключением нескольких выдающихся примеров (в первую очередь, Вашингтона, Джефферсона и Линкольна) не существует ни единственно правильного интерпретатора, ни поддерживаемой государством школы «гражданской теологии», ни официального цензора гражданской религии. Иными словами, догматы гражданской

религии определяют для себя чрезвычайно узкую сферу, они ограничены конституционно, юридически не закреплены и оставляют полную свободу высказываний и действий для любого человека – будь то проповедник, политик или поэт. «Публичность» проявляется на уровне приверженности самым общим идеям единства и избранности нации, дальнейшее – полная свобода интерпретаций. Правда, оговаривается Белла, здесь мы имеем дело с таким «личностным» (в смысле неофициальным и не являющимся выражением единой государственной позиции), которое в то же время является «общественным», так как представляет собой не традицию, идущую от каких-то определенных лиц, а приложение подобных традиций ко всему обществу. В этом смысле Белла проводит параллель между гражданской религией и тем, что Мартин Марти назвал «общественной теологией» (public theology) – когда представители той или иной религиозной традиции говорят о проблемах всего общества, но с позиций своей церкви.

Приверженцы идеи избранности американского народа, считает Белла, не могут проповедовать расизм или какие-либо формы национальной исключительности. Гражданская религия призвана утверждать высокий моральный стандарт американского общества и через это огромную ответственность американцев перед человечеством. Пример тому – освободительное движение XIX века, направленное на уничтожение рабства, и явившееся, по мнению Белла, прямым следствием религиозных и национальных традиций. Белла не отрицает экономических и чисто политических причин Гражданской войны, однако он берет на себя утверждать, что без осознания культурных и религиозных мотивов аболиционистского движения невозможно понять

ни сам феномен Гражданской войны, ни его результат – обновление идеи свободы. К началу Гражданской войны, полагает Белла, соединение традиций протестантской теологии завета и республиканской свободы было полностью завершено.

Для характеристики оформившегося к середине столетия национального символизма Белла обращается к стихотворению Джулии Уард Хау «Боевой гимн Республики» (“The Battle Hymn of the Republic”), которое он называет «практически совершенным выражением национального духа».⁴⁹ В чем же Белла усматривает национальный символизм? Образы стихотворения, заимствованные большей частью из библейского Откровения Иоанна Богослова, формируют апокалиптическую атмосферу, характеризующую исторический момент: «пришествие Господа», «острый меч» и т.д. И вот, наконец, главное: «И как Он умер, чтобы стали люди святы, умрем и мы, чтобы их освободить (перевод наш – В.Л.)» – христианская святость и республиканская свобода окончательно соединены! Белла справедливо, на наш взгляд, полагает, что неслучайно один из величайших американских романов социального протеста в XX столетии был назван «Гроздь гнева» (слова, заимствованные Стейнбеком из второй строчки этого стихотворения).

Вместе с тем, по мнению Белла, многими американцами победа Севера в Гражданской войне была воспринята как еще один повод поговорить об исключительности, избранности народа с позиций белых англо-саксов. Эту тенденцию Белла рассматривает как *нарушение завета*. Полностью этот момент (англо-саксонское превосходство и американское имперское предназначение) был обозначен на уровне

⁴⁹ Bellah R. The Broken Covenant. P. 53.

общественного сознания во время испано-американской войны 1898 года, имевшей, как известно, основной целью окончательное изгнание Испании из Западного полушария: победа в войне возвела США в ранг мировой державы.⁵⁰ Наиболее ярко конфликт проявился по поводу аннексии Филиппин, когда многие политические деятели заявили, что долг американцев, как избранного народа, состоит в том, чтобы принести филиппинцам благословение свободы через аннексию государства. В ответ на это пресвитерианский священник Генри Ван Дюк заявил, что, в таком случае, для полного исполнения американского долга необходимо также аннексировать «заблудших» испанцев и т.д.

Подобный конфликт, считает Белла, еще раз подтвердил, что основные интуиции американского самосознания могут раскрываться (и постоянно раскрываются) в двух формах: правильной и искаженной.

В этой связи очень интересным представляется позиция видного американского историка-либерала Артура М. Шлезингера-мл., который в своей книге «Циклы американской истории» противопоставляет традицию контртрадиции, подразумевая под первой взгляд на Америку как на великий эксперимент, а под последней – идею избранности и мессианские представления. По мнению американского ученого, первая позиция была характерна для отцов-основателей и является реалистическим взглядом на вещи, тогда как вторая есть перенесение в политическую сферу идеальных религиозных представлений в духе ветхозаветного Израиля – очень влиятельное течение, принесшее, однако, много вреда американской политической практике. По

⁵⁰ Словарь американской истории. СПб, 1997. С. 243-244.

мнению Шлезингера, контртрадиция возникает позже, в период первых успехов новой республики (время, когда будущее рисовалось в виде непрекращающихся побед), однако питается, как и традиция, августиновско-кальвинистскими воззрениями на природу человека и общества.⁵¹

Говоря о третьем критическом периоде американской истории, Белла утверждает, что во второй половине XX столетия, кризис американского общества проявляется глубже, чем в предыдущие два периода испытаний. Америка возникла, когда протестантский миф о новом порядке был жизненно значим. Комбинация данной традиции с новым мифом республиканской свободы поддержала нацию во время первых двух периодов испытаний. Идеал обращения по-прежнему присутствует в американской жизни, однако его все труднее интегрировать в доминанту культуры – утверждение основных политических и экономических парадигм, предполагающих максимизацию богатства и прибыли, какую бы цену ни пришлось обществу заплатить за это.

Подтверждая свою мысль, Белла указывает на тот факт, что в современной ему американской культуре происходит очевидная переоценка ценностей. Например, молодежь все чаще воспринимает в качестве национальных героев черных американцев и индейцев, тогда как «белые англо-саксонские протестанты» (WASP) становятся в национальном сознании «плохими парнями». Подчеркивая вытеснение англо-саксонского доминирования из, прежде всего, политической традиции, Белла интерпретирует его как негативное последствие нарушения Завета, что может привести

⁵¹ Шлезингер-мл. А. Циклы американской истории. М.: Прогресс, 1992. С.15-40.

к потере идентичности (конечно, сам автор концепции гражданской религии имеет в виду не превосходство белой расы – подобные идеи также трактуются им как отход от подлинно национального идеала, что было видно в предложенной им интерпретации Гражданской войны, – а важность сохранения памяти, традиции, на которой зиждется Америка).

Интересно отметить, что в данном указании Белла предвосхищает серьезную, на наш взгляд, проблему современного американского общества – сильно развившийся за последние годы культ меньшинств. Основатели американского государства вряд ли могли себе представить нынешние коллизии, однако именно созданная ими политическая система сделала все это возможным. Сегодня в опасности нередко находятся не плюрализм и светскость государства, а религия, религиозные убеждения индивида; не права «униженных и оскорбленных», а свобода большинства. Расхожая американская шутка рисует гипотетический портрет гражданина США, находящегося в наибольшей безопасности: чернокожая женщина, лесбиянка, особенно если она при этом еще и инвалид, исповедующая ислам. В этой шутке скрыта немалая доля истины. Используя терминологию Белла, данную проблему, по нашему мнению, можно назвать четвертым периодом испытаний.⁵²

⁵² Можно сколько угодно спорить с Белла, однако его обличительный пафос находит подтверждение в современной американской действительности. Например, летом 1994 году в Майами произошел случай, который как будто взят из американского фильма-антиутопии. Женщина средних лет кричит офицеру полиции: «Что Вы собираетесь делать с этим?» Это – крокодил восьми футов длиной, забравшийся в небольшой пруд возле дома, который семья женщины сняла на неделю для отдыха. Полицейский отвечает: «Арестовать Вас, мэм, если Вы причините ему какой-нибудь вред». Затем он подкрепляет свое решение статьей местного закона («Крокодилы появились здесь раньше людей, поэтому имеют больше прав») и вежливо замечает, что его функция – не составлять законы, а исполнять их. Даме остается только протестовать: «Это не по-американски!» (Esler G. *The United States of Anger*. Penguin Books, 1998. P. 3-5.)

Вытеснение англо-саксонского имиджа в конечном итоге приводит к тому, что вместо одной традиции говорят о нескольких, вместо одной гражданской религии – о многих ее разновидностях. Однако этот факт представляется Белла чем-то вполне закономерным, как естественным образом возникшая проблема, которую следует разрешить.

Белла полагает, что традиция гражданской религии была бы опасной без осознания того, что американская нация предстоит перед Высшим судом. Он вспоминает слова Торо: «Я бы напомнил моим соотечественникам, что они в первую очередь люди, а в последнюю – американцы», – полагая, что эти слова могут служить критерием проверки правильности поведения, так как «нас весьма сильно превозносят в мире как американцев, но судимы мы будем как люди».⁵³ Поэтому гражданская религия нуждается, как и любая живая вера, в постоянном обновлении, реформировании. Современная Белла ситуация понуждает ученого характеризовать гражданскую религию Америки 60-х годов нашего столетия как «порванную оболочку, внутри которой – пустота». Более того, с самого начала она представляла из себя лишь «внешний завет» (“external covenant”), что, правда, само по себе не опасно: внешний завет необходим для любого вида социального существования. Однако для подлинной республики этого недостаточно: «Сама природа республики предполагает обязательную любовь к ней ее граждан. Внешний завет должен стать внутренним, как уже не раз случалось в нашей истории». Соответственно, «нашей моральной обязанностью является продолжение борьбы на национальном уровне... Критически

⁵³ Bellah R. Civil religion in America. P. 87.

мыслящие американцы не должны оставлять традицию американского идеализма целиком на откуп шовинистам. История современных наций показывает, что сегментарная рациональная политика не является самодостаточной. Никому еще не удавалось изменить великую нацию без обращения к ее душе, без стимуляции национального идеализма... Культура – ключ к революции; религия – ключ к культуре. Если мы хотим победить в политической борьбе, то без нового видения человека, без нового чувства человеческих возможностей и новой концепции свободы мы даже не сможем понять, чего мы хотим. Без этого любая политическая победа, будь она достигнута, обречена на короткое существование».⁵⁴

Теоретической базой для Белла служат труды М. Вебера и Э. Дюркгейма. В основе белловского подхода лежит фундаментальный принцип дюркгеймовской характеристики религии – дихотомия «сакральное – профанное».

Справедливости ради следует отметить, что в своих позднейших трудах Белла решил, по его собственному выражению, «опустить термин», используя вместо него понятия «республиканская» и «библейская» традиции, которые тесно переплетены в американской политической жизни.⁵⁵ В своих новых книгах, равно как и в первых работах по гражданской религии, Белла по-прежнему волнует прежде всего не академическая дискуссия, а практический интерес: как разрешить поразивший Америку нравственный кризис, исходя из национальных традиций.

Несмотря на практический интерес самого Белла, его концепция – плод продуманной системы классификации религий и роли религии в обществе.

⁵⁴ Bellah R. The Broken Covenant. P. 142, 162.

Американский социолог исходит из общепринятого взгляда на роль религиозных ценностей, выполняющих в обществе функцию основополагающих аксиологических ориентиров: «Одним их наиболее давних социологических обобщений является тот факт, что любое жизнеспособное общество основывается на общем моральном коде понимания добра и зла, правильного и неправильного, причем понимание это справедливо для оценки как индивидуального поступка, так и коллективного акта. Практически настолько же общепринятым считается и то, что это общее нравственное понимание должно в свою очередь покоиться на разделяемом всеми религиозном понимании жизни, создающем такую картину вселенной, которая делает осмысленной и общую мораль. Подобное религиозное и нравственное понимание обеспечивает как базовую культурную легитимность для общества, которое, хотя бы приблизительно, соответствует общепринятым нормам, так и критерий для осуждения общества, которое слишком далеко отдалается от общепринятого стандарта.»⁵⁶ Отнесение же феномена, изучением которого занят ученый, к разряду религии целиком вписывается в предложенную Дюркгеймом дихотомию «сакральное – профанное».

В работах, опубликованных еще до появления первых статей о гражданской религии, Белла, являясь сторонником так называемого эволюционного подхода к развитию религии в обществе, выделяет пять этапов религиозной эволюции: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный. В основу классификации им положена «степень дифференциации системы религиозных

⁵⁵ См., например, Bellah R. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press. 1985. Second edition 1996.

⁵⁶ Bellah R. *The Broken Covenant*. P. XVI.

символов».⁵⁷ Поскольку Белла исходит из очевидной необходимости существования религиозных символов в качестве основной ценностной надперсональной скрепы для существования общества, то «процесс секуляризации влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее структуры и роли».⁵⁸ Отличительной чертой раннесовременной религии является ее сотериологическая переориентация в сторону поюстороннего мира, которые становится главной сферой религиозного действия. Наиболее ярким примером такой религии, по мнению Белла, является протестантская Реформация.⁵⁹

Что касается гражданской религии США, то она относится Белла к типу *современных религий*.⁶⁰ Вот как ученый описывает идеальную ситуацию превращения исторической религии в раннесовременную и современную: «...историческая религия должна суметь сформулировать заново свою систему религиозных символов таким образом, чтобы придать смысл культурному творчеству и деятельности поюстороннего мира. Она должна суметь направить мотивацию, дисциплинированную через посредство религиозного обязательства, на занятия этого мира. Она должна способствовать развитию солидарной и интегративной национальной общности, не стремясь при этом ни подчинить ее своей власти, ни расколоть, хотя это явно не подразумевает санкционирования нации в качестве высшей

⁵⁷ Белла Р. Социология религии. // Американская социология. Проблемы, перспективы, методы. М.: Прогресс, 1972. С. 268.

⁵⁸ Там же. С. 274.

⁵⁹ Там же. С. 273.

⁶⁰ «Американская гражданская религия представляет собой серьезную религиозную традицию, которую надлежит анализировать, как таковую, не упуская из виду ни ее глубоких аспектов, ни ее «отклонений» Да и любое другое из великих современных обществ дает в распоряжение исследователя аналогичные материалы». Там же. С. 281.

религиозной цели. Она призвана придать позитивное значение длительному процессу социального развития и найти возможным для себя высоко оценить его в качестве социальной задачи, причем это опять-таки не подразумевает необходимости принимать сам социальный прогресс за религиозный абсолют. Историческая религия должна содействовать утверждению идеала ответственной и дисциплинированной личности. Применяясь к новому соотношению между религиозным и светским в современном обществе, она должна найти силы для того, чтобы принять свою собственную роль как частной добровольной ассоциации и признать, что это не противоречит ее роли как носительницы высших ценностей общества. Этот перечень требований соответствует ... конструкции идеального типа. Конечно же, ни одна религия исторического типа не преобразовывалась подобным образом... Но для успешного осуществления модернизации необходимо, чтобы традиционная религия либо произвела эти преобразования, во всяком случае, большую их часть, либо смогла уйти из главных сфер жизни и дать возможность светским идеологиям завершить преобразования».⁶¹

Таким образом, гражданская религия во многом становится таким типом современной религии или, если угодно, светской сакральной идеологии, которая «завершает преобразования» после ухода христианства «из главных сфер жизни». При этом, на наш взгляд, одно из существенных пожеланий Белла так и осталось исключительно теорией: Белла полагал, что религиозно санкционированным типом социального устройства не может быть признан в качестве религиозного абсолюта. Однако гражданская религия, на наш взгляд, является формой подобного, если угодно,

⁶¹ Там же. С. 276-277.

криптопризнания – посредством сакрализации социального устройства. Почему криптопризнания? Дело в том, что на первый взгляд американская гражданская религия действительно не претендует на звание религиозного абсолюта, признавая *все* существующие (точнее, сосуществующие) в США конфессии, в рамках которых каждый гражданин волен разрешать свои собственно религиозные проблемы. Однако в социально-политической сфере требования гражданской религии становятся категорически-императивными, превращаясь (вольно или невольно) в некий «религиозно-социальный абсолют».⁶²

Суммируя все вышесказанное, представляется правомочным утверждение о том, что концепция гражданской религии, является весьма плодотворным и актуальным научным обобщением. Резюмируем основные выводы, к которым приходит Белла и которые нам представляются наиболее важными и обоснованными:

1. В основании американской национальной (в том числе и политической) культуры находится особая религиозная составляющая, обеспечивающая национальную самоидентификацию и служащая интегрирующим фактором американской культуры.

2. Данное религиозное измерение, именуемое Белла «гражданская религия», фиксируется с помощью специфических символов и ритуалов, отражающих национальные идеалы и ценности.

⁶² Суть этих требований прекрасно выразил профессор права Нью-Йоркского университета Бурт Ньюборн, который подчеркнул следующее: «Когда Вы находитесь на государственной службе, Вы уже не католик и не иудей. Вы – американец». (Цит. по: Carter S. Op. cit. P. 63).

3. Идея гражданской религии концептуализируется как диалектическое сосуществование формообразующих для американской культуры понятий обращения (conversion) и завета (covenant).

4. Идейным источником американской гражданской религии является протестантизм (кальвинизм). При этом гражданская религия не есть видоизмененная форма христианства, стремящаяся вытеснить последнее, а самостоятельное публичное религиозное измерение, относящееся к особому типу – современной религии.

1.2. Феномен «гражданской религии» в европейской политической традиции

Публикуя первую статью по республиканскому символизму в США, Белла сознательно, по его собственному признанию, избирает термин «гражданская религия» (а не, к примеру, «политическая религия», «религия республики», «общественное благочестие»), понимая, какую реакцию это может вызвать.⁶³ И действительно, сразу после публикации статьи «Гражданская религия в Америке», с критикой или поддержкой Белла выступает целый ряд американских политологов, религиоведов, историков. Позже дискуссия выходит за рамки американской науки и сегодня продолжается уже в «мировом масштабе». Самым поразительным в этой полемике является тот факт, что ни в рядах оппонентов Белла, ни среди его сторонников нет даже намека на единство. Если первые варьируют свои утверждения от «ничего подобного не существует» и до «да, это есть, но не должно быть», то вторые, по

⁶³ Bellah R. Religion and the Legitimation of the American Republic // Society 15, no.4. P.16-23.

признанию самого автора концепции американской «гражданской религии» вкладывают в термин такое значение, о котором Белла даже и не помышлял.

Анализируя как предложенную Белла концепцию, так и дискуссию вокруг нее, нельзя не признать прежде всего того, что сам термин «гражданская религия» не используется в качестве названия для идеологии приверженцев сильной национальной идеи в США, а является научным понятием, трактовки которого различаются у разных ученых. Вместе с тем, споры о концепции Белла возникали (и возникают) прежде всего вокруг правомочности отнесения описываемого Белла феномена к религии, тогда как само существование явления оспаривалось гораздо реже.

Исходя из позиций современных общественных наук, мы считаем очевидным, что сложная сфера религиозно-политической ткани, определяемая Белла как гражданская религия, относится к области национально-государственной мифологии. В этом смысле гражданская религия США представляет собой не столько какое-то уникальное явление, сколько отдельный пример национальной политической мифологии, обладающей определенной спецификой.

Миф в данном случае понимается не как вымысел (представление, являющееся на сегодняшний день научным анахронизмом и существующее главным образом на уровне массового сознания), и не узко-специально – как символическое повествование о событии из далекого прошлого, а как особая форма сознания, хранящая исторический опыт в символической форме и выступающая ретранслятором основных ценностей в обществе. Такое понимание мифа нашло отражение в трудах как зарубежных, так и отечественных философов и культурологов нашего столетия (достаточно назвать такие

имена, как С.С. Аверинцев, Р. Барт, М. Вебер, Э. Дюркгейм, Дж. Кэмпбелл, А.Ф. Лосев, К. Леви-Стросс, К. Хюбнер, К. Юнг), и является на сегодняшний день практически общепринятым.⁶⁴

Более того, как убедительно показал А.Ф.Лосев, миф является обязательным составляющим элементом не только религии, но и культуры в целом⁶⁵ (от себя добавим – и культуры политической). Политическую культуру мы, вслед за отечественным ученым Э.Я.Баталовым, определяем как «систему исторически сложившихся, относительно устойчивых, воплощающих опыт предшествующих поколений людей, установок, убеждений, представлений, моделей поведения (функционирования), проявляющихся в непосредственной деятельности субъектов политического процесса, фиксирующих принципы их отношений к этому процессу в целом и его элементам, друг к другу, к самим себе, к политической системе, в рамках которой протекает этот процесс, и тем самым обеспечивающих воспроизводство политической жизни общества на основе преемственности».⁶⁶ Таким образом, политический миф и политическая культура связаны непосредственно, а общая секуляризация культуры ведет не к ее демифологизации, а к появлению новых, секуляризованных политических мифов.

В данной работе под национальным политическим мифом мы будем понимать *форму существования и способ сохранения в национальной памяти идеала национально-государственной самоидентификации, а также ретрансляцию опыта*

⁶⁴ Что, естественно, не исключает различий в трактовке как природы, так и функций мифа в обществе. Подробный анализ см. Полосин В. Миф. Религия. Государство. М.: Ладомир, 1999. С. 17-25.

⁶⁵ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.

⁶⁶ Баталов Э.Я. Политическая культура современного американского общества. М.: Наука, 1990. С. 25.

образования и должного функционирования институтов самоорганизации и управления политикой. Политический миф полифункционален. Прежде всего, он выполняет функцию легитимации самого существования государства. Далее, в государственном мифе, как правило, представлены основные национальные архетипы, что также служит легитимации государства, равно как и символическому выражению основных аксиологических ориентиров общества. Последняя функция в традиционных обществах прошлого являлась, как правило, проекцией религиозной аксиологии на общественно-политическую подсистему социума.

По замечанию Э.Я.Баталова, американская социально-политическая мифология «относится к семиотическим системам, фиксирующим существенные элементы политической культуры».⁶⁷ Если же при этом подходить к изучению данного явления с точки зрения исторического анализа, то тогда логика исследования (при признании непосредственной связи гражданской религии с Реформацией и процессами секуляризации) понудит нас обратиться к гораздо более ранним, чем даже протестантская, моделям идеологического оформления общественно-государственного устройства.

С нашей точки зрения, гражданская религия (или, если угодно, гражданская мифология) как символично-ритуальная система является внешним проявлением идеи *Государства как Вечного Града*, и поэтому она есть парадигма античности, парадигма дохристианская.⁶⁸ Античная модель устройства государства предполагает

⁶⁷ Баталов Э.Я. Указ. соч. С. 168.

⁶⁸ В данной работе предметом рассмотрения является лишь западная культурная традиция, при этом мы оставляем в стороне религиозно-политическую культуру Востока. Безусловно, элементы гражданской религии без труда можно отыскать, например, в исламской культуре. Но поскольку ислам не сыграл

существование надличностной сакральной идеи, которая придает высшую легитимность верховной власти и задает основные аксиологические ориентиры в обществе. В античности такая идея реализуется в двух основных формах: через мифологизацию собственно государства (Греция, республиканский Рим) и через установление культа императоров (императорский Рим).

Историк прошлого века Фюстель де Куланж в считающемся сегодня классическом труде «Античный город: изучение религии, законов и институтов Греции и Рима» (1864) отмечал, что первоначально именно религия сформировала как основные ценности греческой и римской культур, так и формы социального общежития (семья, гражданская община), определив их предназначение. При этом, подобно тому, как семья и ее основные функции (в первую очередь, рождение потомства, брак, смерть, почитание предков) формировали сердце греческой и римской «частной» религии, так же *полис* находился в сердце общественной (публичной) религии (термин, который, зачастую используется в качестве синонима «гражданской религии»), с ее конкретными фестивалями, ритуалами и праздниками в честь великих событий прошлого.⁶⁹

Общеизвестно, что само слово «политика» берет свое начало от греческого «полис», т.е. город-государство. При этом необходимо помнить, что в контексте античной культуры полис есть не просто форма социальной организации, но место,

решающей роли в формировании американской политической традиции, то он и не затрагивается в настоящей диссертации.

⁶⁹ См.: Фюстель де Куланж Н. Древний город // Классики мирового религиоведения. М., Канон, 1996. С.326-345 и The Encyclopedia of Religion. /Editor in Chief Mircea Eliade. NY: Macmillan Publishing Company. 1987. Vol. 3. P.526.

которое находилось под покровительством богов или бога,⁷⁰ что предполагало, что данное благословение распространялось и на всех жителей гражданского коллектива, означая прежде всего сохранение, процветание и развитие города, за пределами которого человек был лишен покровительства богов. Аристотель называл полис общностью людей, собравшихся ради «справедливой жизни», а Вергилий утверждал, что гражданская община – это «законы и стены», «дома и право», «пенаты и святыни». Соответственно, «политика рассматривалась как знание о высшем благе и счастье государства-полиса и его граждан»⁷¹.

Подобная нерасчлененность государственного и религиозного является наиболее характерной прежде всего для римской культуры. Уже во времена Тарквиния Гордого (VI в. до н. э.) «бог светлого неба» Юпитер превратился в бога государства. По сути, Юпитер олицетворял собой идеальную сущность государства: «К нему обращались, как к невидимому владыке римского государства, являвшемуся источником и представителем римского могущества, чести и господства; под именем бога государства собственно стали почитать самое государство».⁷² Таким образом, по верному замечанию проф. С.Глаголева, «государство являлось видимым обнаружением божественного величия, а божество считалось невидимым представителем величия государства»,⁷³ что совершенно сливало государство и бога. Подобное понимание римского государства обусловило появившуюся вскоре веру в божественную

⁷⁰ Кнабе Г.С., Свенцицкая И.С. Античность и ее наследие //Очерки по истории мировой культуры, М.: Языки русской культуры, 1997. С. 33-34.

⁷¹ Политология. Учебное пособие. М.: Знание, 1997. С.29.

⁷² Глаголев С. Из чтений о религии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1905. С.128.

⁷³ Там же. С. 133.

предопределенность Рима к мировому господству и послужило фундаментом для построения Pax Romana, сердцем которого стал Вечный город Рим.

Божественная власть накладывала отпечаток божественности и на своих исполнителей, поэтому идеал Вечного города послужил позднее теоретическим основанием культа императоров. Кроме того, нельзя забывать, что и с практической точки зрения в правовой культуре Рима император, которому власть была делегирована народом, просто не мог отыскать иного гаранта легитимности: «Ввиду правовой слабости и необеспеченности власти императора его личное обожествление составляло огромный политический суррогат для прочной власти. Должно заметить, что для массы народа эта божественность вовсе не была пустым звуком. При суеверии массы, при неясности для нее истинной идеи Божества, она тем легче верила в божественность Кесаря...»⁷⁴

Добавим, что с течением времени отсутствие подобной веры становится преступлением против государства. При крайнем плюрализме римской частной религии, допускавшей существование и сосуществование практически любых верований (запрещен был лишь прозелитизм, под которым подразумевалось обращение в новую веру с требованием оставить старую), на государственном уровне признание божественности императора являлось императивным, ведь прежде всего личная божественность обеспечивала прочность императорской власти. Античность не знала института Церкви как отличного от государства организма: римские жрецы были государственными чиновниками, а сам император выступал в этой религиозно-

⁷⁴ Тихомиров Л. Монархическая государственность. Калуга: Алир, 1998. С. 124.

политической системе как Верховный Жрец (*Pontifex maximus*). Именно поэтому гонения на последователей Христа со стороны государства в первые века христианской эры были юридически совершенно обоснованы: христиане преследовались как государственные преступники, отказывавшиеся отдавать почести «божественному» императору.⁷⁵ Кроме того, подобный отказ служил также поводом к обвинению христиан в безбожии...

Возвращаясь к гражданскому измерению римской религии, следует отметить, что уже римский ученый Марк Теренций Варрон (116 до н. э. – 27 до н. э.) выделяет три типа теологии: баснословный (религия поэтов), естественный (религия философов) и гражданский (религия граждан, простого народа). Это деление Варрон заимствует у стоиков и понтифика Муция Сцеволы, который подверг критике поэтов за то, что они выдумывают всякие небылицы о богах, а философов – за их абстрактное понимание божества, считая, что такое понимание подрывает культ.⁷⁶ Говоря о гражданской теологии, Варрон замечает, что ее «должны знать и ведать граждане, а особенно жрецы в гражданских обществах».⁷⁷

Подчеркивая важность гражданской теологии, Варрон всячески стремится возродить к новой жизни старинные обычаи и обряды, являясь, таким образом, одним из предшественников августовских реформ.⁷⁸ Следует отметить, что сам Варрон, равно как и представители целой теологической школы, сердцем которой он являлся, были

⁷⁵ Не менее обоснованы они были и психологически: по справедливому замечанию Льва Тихомирова, признавая императорскую власть, но отрицая божественность императора, христиане лишали последнего самой прочной опоры для его власти. См.: Тихомиров Л. Указ. соч. С. 124.

⁷⁶ Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М.: Наука. 1987. С. 8.

⁷⁷ Цит. по: Блаженный Августин. О Граде Божиим. Книга 6. Глава 5.

⁷⁸ Словарь античности. М.: Прогресс, 1989. С. 93.

убеждены в том, что религия есть политическое учреждение. При этом они защищали религию не потому, что находили ее хорошей или истинной, а потому, что считали полезной.⁷⁹ Полезность религии определяет и формы ее существования: римская религия практически целиком сводится к культу, заполненному мельчайшими подробностями, при этом догме, верованиям не придается практически никакого значения.⁸⁰

Теперь можно подвести промежуточные итоги. Во-первых, римская религия представляет собой такую форму легитимации государства и высшей власти, при которой высшая власть содержит в себе как политический, так и религиозный компоненты, а точнее, налицо их нерасчлененность и мифологизация верховной власти.⁸¹ Во-вторых, ультимативность гражданского измерения римской религии сочетается с плюрализмом частных религиозных форм: допускается не только практически любая религиозная практика, но и одновременное исповедание нескольких религий.⁸² В-третьих, плюрализм форм определяет крайнюю догматическую упрощенность римской религии, а государственная важность обуславливает тщательное исполнение гражданского ритуала. И, наконец, в-четвертых, все вышперечисленные характеристики вкупе с обожествлением императора, придающим государственному устройству прямую связь с Абсолютом, представляют собой особую модель символического политико-религиозного организма. Другими

⁷⁹ Подробнее см. Буассье Г. Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1914. С. 473-480.

⁸⁰ Буассье Г. Указ.соч. С. 21.

⁸¹ Эрнест Баркер назвал империю «политико-эклизиастическим институтом, не только государством, но и церковью». См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 259.

словами, Римская республика, а потом и империя являются уже чем-то большим, чем просто государство: Рим есть Град Вечный (*Urbs aeterna*), модель решения всех человеческих проблем.⁸³ Элементы такого устройства без труда можно отыскать в практике американской политической мифологии: Америка как воплощенный идеал Свободы и Демократии, государственное признание равноценности всех религиозных традиций наряду с существованием четкой национально-государственной символики, при этом – отсутствие особой «государственной» теологии вкупе с наличием вполне определенных ритуалов (инаугурация президента, клятва перед флагом и т.д.), сущностная важность фигуры президента как американского первосвященника.

Христианское миропонимание привносит в римскую культуру принципиально новое осознание земной власти и, соответственно, сакральности политики: уже Христос в Евангелии формулирует основной тезис, революционность звучания которого в контексте римской культуры не вызывает никаких сомнений: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 21). Таким образом, впервые происходит «разделение властей» – на власть сакральную, божественную, и власть государственную, земную. При всей революционности звучания данного положения для римского сознания (а разве кесарь – не Бог?), ошибочным было бы полагать, что здесь происходит отрицание важности и значимости государственной власти. Последняя есть власть *богоданная*, поэтому в евангельской истории мы не находим каких-то революционных призывов к ее свержению, к отмене государства. Более того, в Евангелиях (Мф. 17, 24-27, Ин. 19,

⁸² Такая терпимость римлян к любой религии основывалась на уважении древности и «национальности» религиозной традиции. Поэтому, кстати сказать, вдруг появившиеся христиане воспринимались как новая революционная секта.

⁸³ Подробнее см.: Протоиерей Георгий Флоровский. Указ. соч. С. 259-260.

11), равно как и в посланиях апостолов (Тит 3, 1; 1 Петр. 2, 13; 1 Тим. 2, 1-2; Рим. 13, 1-2) содержится подчеркнуто-почтительное отношение к властям. По своей сути христианская церковь антиреволюционна в социальном смысле – для бунта Церкви нет никаких онтологических оснований, так как «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21).

Вместе с тем, почтительное отношение христианства к земной власти имеет определенные границы: если кесарь начинает требовать того, что Божие, если государство вторгается в сферу духовную, то тогда христианин имеет полное право проявить непослушание, как его проявляли, например, первые христиане (правда, непослушание при этом выражалось в предпочтении мученической смерти поклонению кесарю).

Таким образом, раннехристианское миропонимание, четко разделявшее Божие и кесарево, не оставляло, на наш взгляд, возможности для существования привычной античности гражданской религии. Подлинным отечеством христиан полагалось Отечество Небесное, небесным было их истинное «гражданство». Даже почтительное отношение к земной власти не давало повода к ее сакрализации (протоиерей Георгий Флоровский в этой связи говорит о естественной для христиан *ограниченной политической верности*⁸⁴), тем более, что в первые три века нашей эры эта власть была

⁸⁴ «Ранних христиан часто подозревали и обвиняли в гражданском безразличии, даже патологической «мизантропии», *odium generis humani* [ненависти к роду человеческому], которую противопоставляли «филантропии» Римской империи. Обвинение не было абсолютно беспочвенным. С ним почти соглашается Ориген в своем знаменитом ответе Кельсу. Но что еще остается христианам, вопрошает он. Ведь в каком бы городе мы ни жили, «у нас другой строй подданства» (*Contr. Cels. VIII, 75*). Помимо гражданской общины, в каждом городе была и другая община – местная Церковь. Именно она являлась для христиан истинным домом, «отечеством», а не их «родной город» в собственном смысле слова» (Протоиерей Георгий Флоровский. Указ. соч. С. 258.).

настроена враждебно по отношению к христианам. По мнению некоторых исследователей, вряд ли можно всерьез говорить о возрождении даже отдельных элементов идеологии гражданской религии вплоть до эпохи зрелого средневековья.⁸⁵ В самом деле, христианизация Римской империи, начавшаяся в IV веке, когда христианство стало государственной религией, не оставляла гражданской религии никаких шансов на существование: на смену сакрализованным гражданским ценностям с их расплывчатыми вероучительными положениями пришли строгие догмы христианского богословия, а христианская Церковь, помимо своей «неотмирной» составляющей, принесла с собой и новый социальный порядок.

Возвращаясь к раннехристианскому мировидению, еще раз подчеркнем, что евангельская доктрина о природе двух властей лишает земную власть абсолютной сакральной составляющей. Христианская сотериология перемещает аксиологические ориентиры из мира сего в царство Небесное. Однако, как верно указал русский церковный историк А.Карташев, «неотмирность» Церкви предопределяет не только ее неслиянность по природе с государством, но и их своеобразную «нераздельность», так как Церковь живет и воплощается в этом мире. Появление неизвестного античности института Церкви уже в IV веке, когда христианство становится государственной религией, остро ставит проблему взаимоотношений Церкви и *христианского* государства, но не как двух разных обществ, а как двух разных сил одного и того же единого христианского общества. Протоиерей Георгий Флоровский по этому поводу замечает: «В средние века Церкви и Государства как двух разных обществ просто не

⁸⁵ См.: Pierard R., Linder R. *Civil Religion and the Presidency*. Michigan: Academie Books., 1988. P. 40-43.

существовало. Конфликт происходил между двумя «силами» одного и того же общества, отчего и был таким напряженным и острым. В этом отношении христианский Восток мало отличался от христианского Запада, при всем различии реального хода событий в этих двух частях христианского содружества».⁸⁶

Основных аспектов у данного конфликта два: во-первых, возникает потребность в четком разграничении «сфер полномочий» между властями, и, во-вторых, разделение власти на духовную и светскую не лишают последнюю необходимости высшей легитимности и символизации. Причины, по которым христиане столкнулись с подобной ситуацией, очевидны: в античной модели, как уже указывалось, не существовало прецедента разделения властей, а христианская культура, провозгласившая эти разделения, за почти три века гонений не создала конкретной парадигмы церковно-государственного симбиоза. По мнению Каргашева, возникшая антиномия могла разрешиться только в практической плоскости, что предопределило релятивизм каждого из решений.⁸⁷ В истории христианства Запад и Восток изначально выработали различные модели церковно-государственного сосуществования.

Что касается сложившейся в Западной Европе традиции, то она во многом произрастала из основных положений концепции Блаженного Августина, поэтому необходимо прежде всего сказать несколько слов о его видении церковно-государственного устройства.

Интересно, что Августин, посвятивший свой *Magnum Opus* «О Граде Божьем» (*De Civitate Dei*) христианской интерпретации истории, обращается в данном труде к

⁸⁶ Протоиерей Георгий Флоровский. Указ. соч. С.266.

вышеприведенному делению римским ученым Варроном теологии на баснословную, естественную и гражданскую. Августин осуждает римскую гражданскую теологию как поклонение лживым богам и совершенно бессмысленное занятие,⁸⁸ а заодно – и Римское государство, основанное, по мнению христианского богослова, на лжеидеалах. Отношение самого Августина к государственной власти является следствием основной идеи его труда – концепции «двух градов»: Града Божьего (Civitas Dei) и Града Земного (Civitas Terrena). Напомним, что Августин характеризует Град Божий (Горний Иерусалим) как символическое изображение сообщества праведников, устроенное любовью к Богу, вплоть до самоотречения, тогда как Град земной (символический Град Вавилон) есть сообщество грешников, основанное на любви к себе вплоть до забвения Бога.⁸⁹

Сущностно важным для Августина является тот факт, что земная Церковь не тождественна Граду Божьему (Церковь, по словам Августина, есть «предызображение небесного Града»), равно как и государство не отождествляется им с градом земным – оба града должны пониматься прежде всего в духовном смысле. При этом отдельные высказывания Августина об империях Египта, Ассирии, историческом Вавилоне и языческом Риме могут быть восприняты как характеристика воплощенного Града Вавилона, что связано с вышеуказанным отношением Августина к ценностным ориентациям в этих государствах. Подобные рассуждения, естественно, категорически

⁸⁷ Карташев А.В. Церковь. История. Россия. М.: Пробел. 1996. С. 225.

⁸⁸ «Ни о баснословной, ни от гражданской теологии никто не получает вечной жизни. Та, измышляя о богах постыдные вещи, сеет, а эта, благоприятствуя им, пожинает. Первая рассеивает ложь, последняя собирает...» (Блаженный Августин. О Граде Божием. Книга 6, глава 6.)

⁸⁹ Блаженный Августин. О Граде Божием. Книга 14, глава 28.

расходились с римским идеалом гражданских добродетелей и делали неприемлемой всю систему гражданской религии.

Земное государство, согласно Августину, является такой необходимостью, которая появилась лишь вследствие грехопадения. Обязательность государства поэтому кроется не в изначальной природе человека, как это потом будет утверждать Фома Аквинский. По Августину, государственность имманентно присуща лишь *падшей* человеческой природе. При этом, характеризуя природу земной власти, Августин отмечает, что право на нее короли и иные правители получают от Бога (в силу чего они не могут рассматривать власть как свою собственность): «Царства человеческие устраиваются вообще божественным провидением».⁹⁰ Что же до форм власти, то они устанавливаются самими людьми. Поэтому Августин проявляет практически полное безразличие к конкретным формам государственного устройства: любая форма хороша, если основными ценностями общества являются любовь к Богу и ближнему. Государство же как таковое призвано обеспечивать прежде всего социальную, как мы бы сейчас сказали, справедливость, а не заботиться о сверхприродном призвании человека. Стремление Августина ограничить функции государства социальной сферой обусловлено, по мнению Ф.Ч.Коплстона, историческим контекстом: преследовавшая христиан Римская империя, безусловно, была государством, которое выполняло в том числе и полезные функции.⁹¹

Конечно, не стоит упрощать сложные и местами довольно противоречивые взгляды Августина. По словам Е.Н.Трубецкого, Августин является апологетом

⁹⁰ Блаженный Августин. О Граде Божиим. Книга 5, глава 1.

западного теократического идеала, который понимается этим отцом Церкви как Боговластие, всемирное господство Божественного права как принцип всемирной социальной организации.⁹² Нельзя забывать и того, что свое учение Августин развивает в полемических диалогах с раскольниками и еретиками различных направлений (на что указывает и сам Трубецкой). В частности, обозначенная Трубецким социальность учения Августина проявляется прежде всего в борьбе с пелагианством, которое делало упор на *индивидуальном* спасении человека, отрицая как коллективную ответственность, так и те идеи, которые в русской философской мысли позже получат наименование соборности. Иными словами, теократия для Августина означает в буквальном смысле слова Боговластие (новый, отличный от Pax Romana, христианский мир), а не непременно государство, управляемое духовенством (такое понимание теократии наличествует в теории государственного права).

Однако, как отмечает Трубецкой, Августин, заявляя Боговластие как высший принцип социальной организации, по сути проповедует спасение по закону, а не по Божественной любви ко всякому созданию. А подобное «законничество», на наш взгляд, неминуемо приводит и к переоценке значения государства (царства закона). И действительно, Августин отмечает, что, *христианское* государство не может оставаться безразличным к религиозным процессам в обществе. И хотя «сотериологические» функции даже такого государства минимальны (в лучшем случае оно рассматривается как возможность исправления греха посредством наказания), общеизвестно, что Августин с течением времени стал не только признавать, но и одобрять идею

⁹¹ Коллстон Ф.Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. С. 58.

принудительных мер против еретиков и раскольников: «Ересь подводится им под одну категорию с общими уголовными преступлениями: если государство наказывает воров и фальшивомонетчиков, то тем более оно должно карать еретиков».⁹³ Таким образом, выступая за четкое разделение полномочий духовной и светской власти в рамках теократического организма, Августин в определенном смысле становится защитником идеи церкви-государства. Однако в чистом виде вряд ли подобное представление можно назвать близким к идеалу гражданской религии. Для Августина легитимность теократического устройства обусловлена апелляцией последнего к трансцендентному Абсолюту, тогда как идеал гражданской религии вполне самодостаточен и предполагает обращение к Богу лишь с целью легитимации *своей* идеи, а не во имя *служения* Высшему началу.

Значение данной августиновской концепции трудно переоценить, некоторые ее положения многократно использовались различными христианскими мыслителями в разных интерпретациях: на взгляды Августина о допустимости принуждения по отношению к еретикам ссылались идеологи инквизиции, а некоторые положения теократического идеала западного отца Церкви были использованы Кальвином. И все же основное влияние представления Августина оказали на формирование Западной Церковью модели ее взаимодействия с государством.

В западнохристианской культуре принцип сосуществования светской и церковной властей впервые четко был выражен папой Геласием I (492-496). Во многом основываясь на вышеизложенных взглядах Блаженного Августина, Геласий четко

⁹² Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Блаженного Августина // Блаженный Августин. Творения. Т.2. СПб,

разграничил сферы действия церковной и светской власти. В послании к императору Анастасию папа сформулировал основные положения учения о двух властях: священной власти епископов и мирской власти государей. Согласно этому учению, в древности обе власти были неразрывно соединены, но Христос, истинный *rex et pontifex* (король и высший священнослужитель) разделил их навсегда. Теперь они выступают как самостоятельные силы, автономные каждая в своей области, при этом главенствующее положение (*gravius pondus*) занимает власть епископов, так как именно они несут ответственность перед Богом за спасение человеческой души. Изложенная папой Геласием позиция была очень популярна в средние века и являлась общепринятой вплоть до XI века.⁹⁴

Папа Григорий I Великий не только развивает взгляды Геласия на универсальную политическую власть пап, но и по сути создает практические предпосылки для осуществления Римским престолом светского правления. К концу VI века папа является самым крупным сюзереном Италии, а созданная им мощный экономический потенциал не только является весомым аргументом в пользу римских претензий на светскую власть, но и становится основой будущего папского государства.⁹⁵ Описанный Августином теократический идеал и его доктринальная интерпретация, предложенная папой Геласием и частично реализованная на практике папой Григорием, вполне вписывались в модель, начавшую естественным образом складываться еще в IV веке: коррумпированная до основания империя не могла более

Киев: Алетейя. 1998. С. 681-750.

⁹³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 743.

⁹⁴ См.: Задворный В. История Римских пап. М., 1997. Т.2. С.23 и Гергей Е. История папства. М.: Республика, 1996. С. 49.

служить интегрирующей силой общества, Церковь являлась единственным стабильным институтом. При том, что большинство государственных чиновников на первых порах оставалось языческим, а единственным представителем христианского единства являлся папа (в отличие от ситуации в восточной части империи, где уже Константин Великий символизирует собой подобное единство), именно Церковь в глазах христиан служила оплотом формировавшегося нового общества. В ситуации постоянного противоборства со слабеющей языческой государственной властью церковная власть все больше принимает на себя светские функции.

С течением времени как в западной богословии, так и в практике Римского престола возобладали тенденции претендовать на полноту не только церковной, но и светской власти. Попытки кого-либо из западноевропейских королей проводить независимую от пап политическую и экономическую политику всегда приводили к обострению отношений между таким королем и Римским престолом. Подобный конфликт начала XIV века между французским королем Филиппом IV и папой Бонифацием VIII привел к формулированию последним жесткого принципа неограниченной папской власти, верховенства папы не только в духовных, но и в светских делах. В булле “Unam Sanctam”, обнародованной на Латеранском соборе 1302 года, папа утверждал следующее: «...Слова Евангелия учат нас и тому, что внутри этой Церкви и в ее владении имеется два меча: меч духовной власти и меч светской власти <...> Но вот последний нужно применять в защиту Церкви, а первым владеет сама Церковь; то есть духовным владеют священники, а материальным – короли и, конечно,

⁹⁵ Гергей Е. Указ. соч. С. 52-61.

воины, но лишь тогда, когда священники это одобряют или разрешают; ибо второй меч должен быть под первым, и светская власть должна подчиняться духовной власти».⁹⁶

Таким образом, все усиливавшаяся социально-политическая проекция папской власти в определенный момент времени начинает сильно отличаться от раннехристианских представлений и даже от идеалов Августина: если он в свое время жаловался на вынужденную большую загруженность мирскими заботами, то папы эпохи зрелого средневековья уже стремятся утвердить свой непререкаемый авторитет в политических и экономических делах государства. Можно сказать, что данная тенденция, получившая в науке наименование папоцезаризм, является своеобразной перевернутой формой гражданской религии, т.е. не обожествленным государством, а обмирщенной Церковью. Недаром вышецитированная булла папы Бонифация VIII заканчивалась словами, заимствованными у Фомы Аквинского, о том, что спастись человек может лишь в том случае, если он признает власть папы. Конечно, подобное смещение сотериологических акцентов в сторону человека, пусть даже единоличного главы Церкви, начинает напоминать обожествление императоров в языческом Риме.

Еще более заметны элементы гражданской религии в постепенном возвеличивании монарха, которое, кстати сказать, на Западе всегда проходило в тяжелой борьбе с претензиями пап на единоличное обладание всей полнотой власти.⁹⁷

Первоначально христианство наносит серьезный удар по представлениям о

⁹⁶ Цит. по: Гергей Е. Указ. соч. С. 151.

⁹⁷ Известный отечественный политолог А.М. Салмин замечает по этому поводу: «Практическая (в отличие от духовной) проблема западнохристианского мира состояла не столько в том, что там не возникло византийской церковно-государственной «симфонии», сколько в том, что не было устойчивого синтеза вообще: на основе ли «теории двух мечей» или какой-то другой» (Салмин А.М. Указ. соч. С. 232.)

божественности императора. Однако уже к началу средних веков богоизбранность и даже некоторая божественность фигуры короля не подвергается сомнению (в западной Европе в Средние века это явствует, в частности, из распространенной в народе веры в то, что короли могут лечить золотуху наложением рук). Символически это выражается в ритуале помазания на царство, который возникает в Западной Европе в VII – VIII веках, а в девятом веке с этим обрядом сливается другой, имевший иные истоки, – коронация. Б.А.Успенский полагает, что в Западной Европе истоки сакрализации монарха развились из магических представлений о вожде, от которого зависит благосостояние племени, что, при христианизации данных представлений, привело к их трансформации в убеждение о личной харизме монарха, наделенного чудотворными силами.⁹⁸

Кроме того, ветхозаветная парадигма «избранного народа», трансформированная Новым Заветом в идею «духовного Израиля» – всех христиан, независимо от национальной принадлежности, с течением времени также начинает обретать социально-политическую проекцию. И если для раннего средневековья *patria* (отечество) христиан полагалось существующим не на земле, а на небе как духовной реальности, то, как указывает историк Э. Канторович,⁹⁹ с появлением в XII-XIII вв. национальных монархий ситуация изменилась: *patria* все чаще стало относиться к королевству или короне как к видимым символам национальной и территориальной общности людей. Потом эта идея «перенесла» Святую землю, находившуюся

⁹⁸ Успенский Б.А. Царь и Бог // Б.А.Успенский. Избранные труды. М.: Гнозис, 1994. Т.1. С.122.

⁹⁹ Cantorowicz E.H. Pro Patria Mori in Medieval Political Thought // American Historical Review. 56 (April 1951). P. 472-492.

заграницей, на земли Франции и Англии, а политически действия монархов теперь освящаются девизом «За Бога и корону».

Закономерным продолжением начавшихся перемен стала так называемая органическая концепция государства, возникшая как результат крестовых походов и средневековых войн и исходившая из положения, что король является главой, а его подданные – членами единого политического тела – государства.¹⁰⁰ Потенциальная антиномия «земное отечество – отечество небесное» снималась за счет отождествления первого с последним: защищать свою страну значило защищать Бога. Поэтому Жанна Д'Арк без сомнения восклицает: «Все те, кто воюют против священного королевства французского – воюют против Короля Иисуса».¹⁰¹

При этом средневековая гражданская религия в Западной Европе не порывает полностью с античными традициями: многочисленные городские фестивали и праздники в эпоху Возрождения перестают быть просто чествованием святых-покровителей городов, но зачастую обращаются к античным сюжетам. Вообще, городская культура играет особую роль в процессе все более явного проявления отдельных элементов гражданской религии внутри христианской культуры средневековья. Как верно отмечает А.Салмин, «в городе воплотилась по преимуществу «оборотная сторона» христианской культуры: система моральных, юридических, поведенческих норм, цензурированных церковью, но отнюдь не являющихся содержанием церковности».¹⁰² Естественно, городская культура не

¹⁰⁰ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 41.

¹⁰¹ Guenee B. States and Rulers in Later Medieval Europe. Glasgow: Basil Blackwell Ltd. 1985. P.56.

¹⁰² Салмин А.М. Указ. соч. С. 237.

противопоставлялась абсолютно культуре Церкви, при этом, именно города становились новым «отечеством», «гражданством» средневековых людей.

Здесь также важно отметить, что внутри городской культуры следует различать «народность» гражданских ритуалов, которая в данном случае означает прежде всего публичный характер официальных празднований, от карнавальности городской культуры. Карнавал как центральная часть народной смеховой культуры естественным образом не только не являлся частью гражданского культа, но и в существенной мере противостоял его официальному утверждению – центральной культуuroобразующей идее для традиционного общества – идее регресса. Термин «регресс» применительно к культуре средневековья не содержит в себе присущих сегодня этому слову негативных смысловых оттенков. Напротив, регресс есть осевая модель традиционного общества, критерий проверки подлинности той или иной ценности, образа, символа.

М.М.Бахтин, глубоко и всесторонне исследовавший народную культуру западноевропейского Ренессанса, замечал: «Официальные праздники средневековья – и церковные и феодально-государственные – никуда не уводили из существующего миропорядка... Напротив, они освящали, санкционировали существующий строй и закрепляли его... Официальный праздник, в сущности, смотрел только назад, в прошлое и этим прошлым освящал существующий в настоящем строй. Официальный праздник, иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм,

запретов. Праздник был торжеством уже готовой, победившей, господствующей правды, которая выступала как вечная, неизменная и непререкаемая правда».¹⁰³

Подводя итоги этого небольшого анализа развития церковно-государственных отношений, следует отметить, что *отдельные элементы* гражданской религии в западноевропейской средневековой культуре встречаются, на наш взгляд, в претензиях Римского престола на светскую власть, в сложившемся культе короля и королевства (нации-государства), а также в отдельных обычаях средневековых городов. При этом, конечно, нельзя говорить о полноценной гражданской религии: во-первых, средневековое католичество не исчерпывалось политикой пап в светской области, с другой, нельзя говорить, что королевский культ оформился в точное подобие культа римских императоров – правильнее будет сказать, что некоторые функции, которые в античности выполняла гражданская религия, исполнялись западноевропейской монархией. Несколько иным образом обстояли дела в Византии.

Проблема разделения полномочий между Церковью и государством восточным христианством также разрешалась в контексте ярко выраженной сотериологической доминанты средневековой культуры. Смысл теократического идеала «симфонии» заключался в признании сотериологического учения Церкви в качестве целеполагания жизни общества и в симфоническом служении государства и Церкви этой идее. Впервые эта идея была сформулирована императором Юстинианом во вступлении к шестой новелле императорского Кодекса: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием – это священство и царство. Первое служит делам Божеским,

¹⁰³ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.:

второе заботится о делах человеческих, оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому, если первое поистине беспорочно и украшено верностью Богу, а второе украшено правильным и порядочным государственным строем, между ними будет добрая симфония».¹⁰⁴ Очевидно, что Юстиниан говорит здесь не о двух разных обществах – Государстве и Церкви, а о двух служениях, установленных в одном христианском организме. Источником обеих властей является Христос, обе они служат одной цели, выполняя при этом различные задачи.

Согласно законодательному сборнику «Эпанагога» («Возведение»), составленному в 886 году под руководством патриарха Фотия и еще раз четко выразившему идею симфонии, император и патриарх являются не представителями разных властей, а главами *единого церковно-государственного организма*.¹⁰⁵ А взаимоотношения внутри данного организма должны строиться по следующему принципу: «Мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа, необходимы для государственного устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит благоденствие государства».¹⁰⁶ Интересно отметить, что, хотя «Эпанагога» не стала официально признанным имперским кодексом, позже на Руси она воспринималась как официальный документ.¹⁰⁷

Художественная литература, 1990. С. 14.

¹⁰⁴ Цит. по: Священник Алексей Николин. Церковь и государство. М.: Издание Сретенского монастыря, 1997. С. 278.

¹⁰⁵ См.: Священник Алексей Николин. Указ. соч. С. 41.

¹⁰⁶ Цит. по: Протоиерей Владислав Цыпин. Церковное право. М., 1996. С. 419-420.

¹⁰⁷ См.: Дворкин А.Л. Идея вселенской теократии в поздней Византии // Альфа и Омега, 1994, №1. С.57-73.

Богословским обоснованием данной концепции служит ее параллелизм с христологией IV Вселенского собора в Халкидоне. Провозгласивший наличие двух природ в Иисусе Христе, собор заявил об их «неслиянности и нераздельности». В социально-политической проекции этот тезис трактуется как ожидание неслиянного единства тварного и нетварного, материи и духа, государства и Церкви. Естественно, в реальной жизни такая концепция осуществима лишь как тенденция, но не как состояние, ибо реальная жизнь Церкви как организации (а не как Тела Христова) есть вольное или невольное уклонение от проекции халкидонской догматики.¹⁰⁸

Что же касается почитания императора, то и в этом вопросе в Византии наблюдается картина во многом отличная от западноевропейской. Известный французский историк Марк Блок отмечает: «В Византии, напротив, оно (помазание на царство – В.Л.) было введено очень поздно и, бесспорно, в подражание чужестранному образцу. Во времена Карла Великого византийцы от души смеялись над этой церемонией, смысла которой не понимали <...> Историки подчас задавались вопросом, чем объясняется эта разница между западной и восточной церемониями вступления на престол. Ответ, на мой взгляд, очевиден. В Восточной Римской империи не утратил своей силы культ императора, и это отменяло нужду в новом обряде.»¹⁰⁹ Подобный авторитет императорской власти на христианском Востоке был связан прежде всего с тем, что на уровне высшей государственной власти христианство не встретило такого языческого сопротивления, какое имело место на западе империи. Именно поэтому,

¹⁰⁸ См.: Шведов О. О неслиянном единстве Церкви и государства // Церковь и общество. №1-2, 1999. С. 53-59.

¹⁰⁹ Блок М. Короли-чудотворцы. М.: Языки русской культуры. 1998. С. 139.

уже император Константин, продолжая оставаться Pontifex maximus в Риме, на Востоке и в новой столице воспринимался как символ единства христианского мира.

К сказанному можно добавить, что почитание императора в Византии было связано прежде всего с тем, что он в определенном смысле «вводился в церковную иерархию и поэтому мог восприниматься как священнослужитель»¹¹⁰: уже император Константин именуется «епископом внешних дел», позже за ним закрепляются некоторые функции в церковном обряде и т.д. Подобная аргументация почитания императоров сделала чуть ли не общим местом представления о цезарепапизме византийских василевсов, о подчинении ими Церкви. К вышеуказанным аргументам добавлялась безусловность того высокого положения, которое император занимал в византийской государственной системе, зримым свидетельством чему являлся и пышный дворцовый церемониал, с ярко выраженным религиозным характером ритуального действия. Иными словами, все это, казалось бы, вполне позволяет говорить о своеобразной гражданской религии византийцев.

И все же решение данной проблемы нам представляется менее однозначным. По справедливому замечанию протоиерея Георгия Флоровского, император никогда не принадлежал действительной церковной иерархии, никогда не являлся в Церкви чем-то большим, чем мирянин. Конечно, его служение как мирянина было особым, уникальным, но все же не священническим. Во время коронации император приносил клятву, в которой он исповедовал православную веру и давал обет послушания определениям церковных соборов, то есть признавал над собой высшую власть и не

¹¹⁰ Успенский Б.А. Указ. соч. С. 121-122.

претендовал на узурпацию власти церковной. Стремление освятить императорскую власть обрядами коронации и помазания, по мнению Флоровского, было связано со стремлением византийцев к идеалу, согласно которому в христианской культуре не может быть просто «светских» феноменов. В большинстве случаев, считает Флоровский, это стремление было вполне искренним желанием, а не маскировкой для сугубо мирских интересов.¹¹¹

При этом, конечно, бессмысленно отрицать, что практика церковно-государственных отношений далеко не всегда даже приблизительно соответствовала идеалу симфонии. Верно и то, что, хотя фигура христианского монарха не обожествлялась, как в Риме, он считался прямым исполнителем именно Божьей воли. И все же между христианского монархом и римским императором существовала коренное различие: власть последнего была ему *делегирована* народом, тогда как христианский правитель получал власть не от народа, а от Бога, являясь, таким образом, не верховным управителем и избранником масс, а отцом нации и помазанником Божьим. Казалось бы, во втором случае проще «практиковать императорский апофеоз». Однако логика истории (как результата реализации идеала на практике) говорит о другом: христианский император ответственен перед Богом, тогда как римский кесарь сам и есть бог.

Таким образом, что касается существования элементов гражданской религии в культуре отношений государства и Церкви в средневековом христианском обществе, то, во-первых, сакрализация христианского государственного устройства отличается от

¹¹¹ Протоиерей Георгий Флоровский. Указ. соч. С.270.

гражданской религии по характеру мотивации и, во-вторых, даже такая сакрализация зачастую является скорее искажением христианского видения, чем воплощением последнего.

Конечно, если толковать термин «гражданская религия» в широком смысле – как символично-ритуальное измерение установленной государственной власти, то элементы гражданской религии без труда можно отыскать в практике христианской государственности уже в эпоху раннего средневековья: например, особое почитание императорской власти и связанные с этим почитанием церемонии. Вместе с тем, для дальнейшего анализа государственной символики нам необходимо выделить некий критерий принадлежности того или иного явления к феномену гражданской религиозности. Иначе мы рискуем находить гражданскую религию в любой символической идее или символическом акте, имеющем отношение к государственному устройству.

Таким критерием, на наш взгляд, будет являться отношение к ценности общественно-государственного устройства. Именно абсолютизация и сакрализация последнего является, на наш взгляд, принципиально важным и характеризует специфику гражданской религии: в гражданской религии отсутствует духовная составляющая, Бог нужен ей лишь как Авторитет, а не как Спаситель. Иными словами, сотериология и телеология гражданской религии исчерпываются этим миром: *спасительной* (то есть единственно верной) является сама идея государственного устройства, а ее воплощение в жизнь – наиважнейшей *целью* земного бытия.

Гражданская религия реализуется как сакрализация государственного устройства и присутствует *только на* социально-политическом уровне.

При этом, термин «гражданская» отнюдь не обязательно является синонимом слова «нецерковная» – впечатление, которое может сложиться, если ограничиться изучением американского феномена. Этот термин еще раз подчеркивает прежде всего публичный, общественно-политический характер феномена, его непосредственное отношение к государству, к гражданской власти, которую символы и ритуалы гражданской религии призваны легитимировать. Именно поэтому гражданская религия может как отличаться от конкретной конфессии (как в США, где эта ситуация вызвана специфическими причинами: поликонфессиональностью общества, демократическим строем с установкой на абсолютную религиозную терпимость и т.д.), так и являться искаженной проекцией конфессии на социально-политическую область (что до определенной степени имело место в петровской России¹¹²). Наконец, разновидностями гражданской религии являются секуляризованная мифология Французской революции, а также советская коммунистическая мифология, с ее празднично-ритуальной практикой и сакральной символикой. Сознательность сакрализации советской идеологической системы сегодня уже не вызывает сомнений, а мифология последней в коммунистическом варианте заключалась в следующем: построение земного Рая в (не)далеком светлом будущем, идея избранности страны, миссия которой - освобождение мира от гнета мирового капитала, наличие собственных святых (Ленин, Сталин), ежегодных праздников (1 мая, 7 ноября и т.д.) и ритуалов. Все это очень

¹¹² См.: Шохин В.К. В завершение дискуссии // Континент. №3 (97), 1998. С. 248-279.

сильно напоминает модель, по которой создавалась американская государственная мифология, с той лишь разницей, что специфика советского варианта гражданской религии заключалась в насаждении атеизма как основы мировоззрения.¹¹³

В силу обозначенных причин и избранного критерия, можно говорить о том, что идея гражданской религии в целом остается чуждой для *идеальных* построений как христианского Востока, так и Запада. Вместе с тем, отдельные элементы гражданской религиозности без сомнения встречаются уже и в средние века. Всерьез же положение меняется после и во многом благодаря Реформации, переместившей акценты во взаимоотношениях внутри христианского общества.

Появившийся и в основном оформившийся в течение XVI века в Западной Европе протестантизм внес серьезные изменения в культурное развитие западного мира. Явившись вполне закономерной реакцией на сложившуюся к началу XVI века католическую модель, зажимавшую человека в тиски индульгенций, учения о сверхдолжных заслугах и отношений Бог–человек по юридической схеме Рима «преступление – наказание», протестантизм стал строить здание нового христианства, исходя из личностного восприятия и ощущения человеком своей связи с Богом. Такие установки протестантской Реформации вкупе с наследием Возрождения привели к тому, что общекультурная модель существовавшей в Европе христианской цивилизации приобрела ярко выраженные антропоцентрические черты, потеряв прежний теоцентризм средних веков. Разрушение средневекового общества, естественно, привело и к изменению основных жизненных установок, как

¹¹³ См.: Вяземский Ю. Вниз и вверх от Мавзолея. Рукопись. М., 1999; Пименов А. Непрошедшее

индивидуальных, так и социетальных. Уже идеалы Ренессанса порождают особый род индивидуализма и концепцию общества всеобщего благосостояния как автономной структуры, что впоследствии окажет огромное влияние на американский опыт.¹¹⁴

Реформация, в рамках появившегося понятия светская (секуляризованная, нецерковная) культура, создает парадигму равенства церкви и общества, взамен средневековых представлений о единстве общества и духовном единоначалии церкви.¹¹⁵ Декларируемое протестантами подобное равенство первоначально не означает «освобождения» общества от религии, напротив, оно свидетельствует о качественно новом представлении: протестантском учении о равной пронизанности всех сфер бытия божественным началом. Исходя именно из этого представления, Мартин Лютер выдвигает тезис о всеобщем священстве, что ведет к ослаблению власти Церкви и к ненужности строгой церковной иерархии.

В вопросах церковно-государственного устройства, равно как и в решении многих важных богословских проблем, протестантизм не создает единого учения. Конечно, в отличие от разногласий между Лютером, Цвингли и Кальвином по поводу таинства причастия, различие их позиций в социально-политических вопросах было обусловлено прежде всего конкретно-историческими причинами, тем социально-политическим контекстом, в котором развивалось протестантское мировоззрение в разных странах. Однако совершенно отделять социально-политические взгляды отцов

прошлое: к характеристике нетеистической духовности // Религия. Магия. Миф. Современные философские исследования. М.: УРСС. 1997. С.263-291.

¹¹⁴ Джонс Г.М. Европейский фон // Литературная история Соединенных Штатов Америки. М.: Прогресс, 1977. Т.1.С.42.

¹¹⁵ Религиозная реформа и политика // Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону: Феникс. 1996. С.609.

протестантизма от их богословских позиций было бы, на наш взгляд, в равной степени несправедливым. Более того, именно новое осмысление гражданского устройства в контексте нового протестантского мировидения и представляет наибольший интерес для настоящего исследования.

И Лютер, и Кальвин, вполне в духе Августина, различали «видимую Церковь», то есть ее номинальных членов, и «невидимую Церковь», – общество спасенных (по терминологии Августина, членов земной Церкви и жителей Града Божия). При этом Кальвин считал возможным и должным приближение «видимой» Церкви к «невидимой» посредством отказа причащать «неспасенных» (явных грешников). Лютер никак не связывал внутреннюю организацию Церкви с какими-либо библейскими установками, тогда как Кальвин полагал, что в Библии предполагается определенная, в большей степени демократическая организация Церкви.¹¹⁶

Что касается государственного устройства, то, естественно, ни Лютер, ни Кальвин не считали какую-либо одну форму обязательной, единственно правильной для христианского государства. Однако и здесь в своем видении они расходятся не только с католическим учением, но и друг с другом. Тезис Лютера о всеобщем священстве фактически отвергает целесообразность двух властей (духовной и светской) и двух прав (канонического и гражданского), отрицая тем самым правильность теории существования единого христианского общества, управляемого двумя властями. Учение Лютера о государстве строится на основании его доктрины «двух царств». Очевидно, что Лютер заимствует идею Августина, однако, в отличие от

¹¹⁶ Фурман Д.Е. Указ. соч. С. 38.

ее средневеково-католической интерпретации, признававшей необходимость подчинения человека и общества в целом Церкви, Лютер делает радикально противоположный вывод: утверждает резкую противоположность – по сути и по функциям – двух форм правления: светской и духовной. Светская власть, как и власть духовная, является божественным установлением, при этом она *совершенно свободна* от любого вида опеки со стороны Церкви. Лютер отказывает подданным в праве сопротивления власти: даже в случае нарушения государством принципа разделения властей единственным оружием верующих может быть слово и страдание за веру.

Воззрения Кальвина заслуживают несколько более подробного рассмотрения, как в силу более широко географического ареала распространения его учения, так и в силу большей актуальности именно кальвинизма для последующего религиозно-политического развития Америки: труды Кальвина оказали колоссальное влияние на учение пуритан, сыгравших первостепенную роль в процессе оформления идейной доктрины Соединенных Штатов.

Традиционно взгляды Кальвина рассматриваются как трансформация основных идей Августина. И действительно, в главе «О гражданском управлении» своего «Наставления в христианской вере» Кальвин – вполне в духе Августина – сразу замечает, что «духовное царство Христа и гражданское устройство весьма далеки друг от друга». Следовательно, «искать и находить царство Христа в стихиях мира сего есть иудейское безумие».¹¹⁷ Правда, здесь Кальвин не столько следует специфике взглядов Августина, сколько поясняет фундаментальное христианское положение о «царстве

¹¹⁷ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Книга IV. М.: РГГУ. 1999. С. 466.

Бога и царстве кесаря». Далее, также в полном соответствии с традиционными христианскими представлениями, Кальвин отмечает, что разделение царств отнюдь не означает неприятия христианами гражданского порядка, более того, отказ от последнего есть, по словам Кальвина, «бесчеловечное варварство».

Однако уже здесь, говоря о подлинном предназначении государственной власти, Кальвин явно идет дальше Августина, утверждая, что роль государства не ограничивается тем, что оно дает людям возможность есть, пить и поддерживать свое существование, а также оберегает общественное спокойствие и собственность каждого человека. Более того, в противоположность Лютеру, жестко разделявшему светскую и духовную власти, Кальвин фактически выступает за соединение их в единое целое, в котором Церковь как бы поглощает государство, а религиозные постановления имеют характер государственного закона. Властные органы, в свою очередь, так же как и Церковь, являются божественным установлением, что делает, по мнению Кальвина, невозможным отделение Церкви от государства.

«Цель гражданского управления, – пишет Кальвин – также и в том, чтобы предотвратить распространение в народе идолопоклонства, осквернение имени Божьего и божественной истины и прочих отступлений от веры».¹¹⁸ В духе общепротестантского переноса спасения в плоскость ежедневных мирских дел, Кальвин заявляет: «Но если воля Божья такова, чтобы мы шли по земле, стремясь к нашей истинной родине, и если эти вспомогательные средства (земные гражданские

¹¹⁸ Кальвин Ж. Указ. соч. С. 467-468.

порядки – В.Л.) необходимы нам в нашем странствии, тогда тот, кто хочет отнять их у людей, отнимает у них человеческое естество».¹¹⁹

Такое кальвинистское христианское содружество Церкви и государства если и не являлось Градом Божиим на земле, то, по крайней мере, должно было стать его достойным предшественником. Этот момент представляется нам принципиально важным как для осознания идей самого Кальвина, так и для понимания логики позднейших протестантских умозаключений. Сущностно важным здесь является именно актуализация сотериологической составляющей земного миропорядка. На наш взгляд, именно подобное видение вещей, сначала послужит одним из оснований идеи построения Америки как «Града на холме», а потом, оторванное от своих богословских корней, породит основные мифологемы гражданской религии США.

Совершенно по-особому складывались теология и социальное учение англиканства, которое, в контексте настоящего исследования, является, пожалуй, наиболее близким к гражданской религии учением. Специфика возникновения и развития англиканства теснейшим образом связана с политической обстановкой в Англии: англиканство, в отличие от лютеранства и кальвинизма, возникает не вследствие богословских споров, а по политическим и скорее даже личным мотивам, которые заставили Генриха VIII пойти на конфликт с Римом. Естественно, что, провозгласив себя законным главой английской Церкви, король, по справедливому замечанию Д.Е. Фурмана, руководствовался в своих действиях не логикой теолога-профессионала, для которого политические соображения могли находиться на втором

¹¹⁹ Кальвин Ж. Указ. соч. С. 467.

плане или вообще не приниматься во внимание, а именно политическими соображениями, исходя из которых он определял в том числе и то, что надо реформировать, а что оставить в Церкви.¹²⁰ Подобный генезис англиканства обусловил и одну из его характерных черт: большую, чем в любом другом христианском вероисповедании, зависимость от светской власти.

Таким образом, если попытаться суммировать то новое, что привносит в западную культуру протестантизм по сравнению со средневековым христианством в вопросах церковно-государственного устройства, то, даже не принимая во внимание конкретно-историческую практику, очевидной является большая близость идеальных протестантских построений к парадигме гражданской религии. Они, конечно, ни в коем случае не тождественны. Более того, гражданская религия США есть, вне всяких сомнений, феномен, порожденный секуляризацией, тогда как Кальвин, к примеру, старался всячески воспрепятствовать обмирщению государства. Однако сама логика учения того же Кальвина парадоксальным образом содержала с себе семена будущей гражданской теологии. Логика наших рассуждений в данном случае совершенно совпадает с верным замечанием М.Вебера, который указывал, что хотя современный ему капитализм мало зависит от протестантской этики, генезис капитализма до определенной степени обусловлен именно появлением протестантского взгляда на цели человеческого бытия. Христианство, как было указано выше, изначально разделяет власть земную и небесную и, не являясь противником первой, постоянно акцентирует последнюю. Однако вся история христианства есть в некотором смысле

¹²⁰ Фурман Д.Е. Указ. соч. С. 39-40.

отход от этой формулы, что с очевидностью вытекает из вышеизложенных построений кальвинизма и англиканства.

Кроме того, антропоцентрический пафос Реформации с его антикатолической направленностью обусловил в известном смысле и идеологию Просвещения: вряд ли просвещенческий культ Разума смог бы появиться, не откажись протестантские мыслители от созерцательности позднего католицизма и схоластики Фомы, основанной на Аристотеле, в пользу деятельной протестантской этики и механистической картины мира в духе атомистической концепции Эпикура.¹²¹

Эпоха Просвещения несет с собой не только деистическое восприятие Бога и крайний антиклерикализм. Наряду с полным или частичным вытеснением религии из различных сфер жизни, происходит коренное переосмысление ее роли и предназначения в обществе.¹²² Церковь, все более вытесняемая на периферию активной политической деятельности, более не может выполнять функции национально-государственной мифологии, так как становится частным делом каждого отдельного члена государства.

Однако освободившаяся идеологическая ниша не остается пустой: вытеснение церкви из публичной сферы человеческих отношений приводит к (не)ожиданному

¹²¹ Косарева Л.М. Культура Реформации как парадигма европейской культуры Нового времени. // Очерки по истории мировой культуры. М.: Языки русской культуры, 1997. С.211-243.

¹²² По меткому замечанию С.С. Аверинцева, Вольтер «отвергает религиозную традицию как свидетельство об истине, однако восторгается ей как «изобретением». В перспективе традиционного мировоззрения бог как человеческое «изобретение» – это кощунство: но в перспективе апофеоза рационалистической социальной «архитектуры» ... вещи выглядят по-иному: изобретение само по себе есть нечто великое... религия как традиция и данность – препятствие для интеллектуальной революции, но религия как «изобретение» - аналог ее собственных изобретений». С.С. Аверинцев. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. №3, 1989.

результату: сакрализации новых смыслообразующих понятий Нового времени: «свободы», «справедливости», «частной собственности» и т.д.¹²³

Государство начинает пониматься не просто как машина для ведения войн или контроля за уплатой налогов; новая концепция «политического государства» (political state) видит в последнем некое патерналистское начало по отношению к гражданам, начало, выражающее некую «общую волю». Луи Дюмон, рассуждая об этой тесной связи государства Нового времени с религией, а, точнее, с Церковью, в частности замечает: «...определенный политический организм ... может оказаться носителем абсолютных ценностей, как это происходит с современным государством. Ибо современное государство не связано преемственностью с другими политическими формами: оно представляет собой *превращенную Церковь* (курсив наш – В.Л.)».¹²⁴ Разве это не диалектическое возвращение – на новом витке спирали – к древнеримской парадигме?

И неслучайно, что именно Руссо, который и вводит термин «общая воля» обращается и к термину «гражданская религия». Именно так называется заключительная глава последней книги трактата «Об общественном договоре».

Что же такое гражданская религия для Руссо? Прежде всего, он исходит из присущей каждому человеку религиозной потребности, которая предопределяет существование религии как таковой. Далее, однако, он утверждает, что все традиционные религии, и в первую очередь христианство, невозможны в качестве

¹²³ Надо отметить, что процесс этот являлся лишь частью общей мифологизации «человеческого, слишком человеческого»; другими составляющими происходивших перемен были вера во всемогущество науки («сциентизм»), в безусловный прогресс и т. п.

¹²⁴ Цит. по: Салмин А.М. Указ. соч. С. 188.

государственных (т.е. не просто существующих и признанных в государстве, а существующих в качестве основного (единственного) ценностного ориентира), явно полемизируя здесь с Гоббсом и Монтескье, считавшими, что государство и христианская республика – это одно и то же. Сам Руссо вслед за П.Бейлем полагал, что эти понятия исключают друг друга.¹²⁵ При этом нельзя не согласиться с А.Салминым, который полагает, что гражданская религия есть закономерный этап развития христианской цивилизации – закономерный в силу того, как конкретно-исторически проходило развитие христианского мира.¹²⁶

Альтернативой традиционно-религиозному подходу Руссо считает гражданскую религию. Вот как он характеризует данный феномен: «Существует ... исповедание веры чисто гражданское, статьи которого надлежит устанавливать суверену; и не в качестве догматов религии, но как правила общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным. Не будучи в состоянии обязать кого бы то ни было в них верить, он может изгнать из Государства всякого, кто в них не верит...

Догматы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны, выражены точно, без разъяснений и комментариев. Существование Божества

¹²⁵ «Но я ошибаюсь, когда говорю Христианская Республика: каждое из этих слов исключает другое. Христианство проповедует лишь рабство и зависимость. Его дух слишком благоприятен для тирании, чтобы она постоянно этим не пользовалась. Истинные христиане созданы, чтобы быть рабами; они это знают, и это их почти не тревожит; сия краткая жизнь имеет в их глазах слишком мало цены». Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Канон-Пресс-Ц, 1998. С. 319.

¹²⁶ «Государство Абсолюта, обернувшееся абсолютистским государством, находится, между тем, на острие развития христианской цивилизации, принадлежит к ее сути, ее необходимости, а не случайности. «Гражданская религия» – отнюдь не классическая ересь: возможно, именно поэтому, ослабленная действительными ересями, вольнодумством и индифферентизмом, христианская цивилизация Европы оказывается странно беспомощной в отношении ее». (Салмин А.М. Указ. соч. С. 64.)

могущественного, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботливого; загробная жизнь, счастье праведных, наказание злых, святость Общественного договора и законов, – вот догматы положительные. Что касается отрицательных догматов, то я ограничусь одним-единственным: это нетерпимость. Она входит в те религиозные культы, которые мы исключили.

... Всюду, где допущена религиозная нетерпимость, невозможно, чтобы она не имела никакого воздействия на то, что относится к гражданскому порядку. А как только нетерпимость получает возможность такого воздействия, суверен более не суверен...

Теперь, когда нет уже и не может быть религии одного только народа, которая исключала бы все остальные, должно терпеть все религии, которые и сами терпимы к другим, если только их догматы ни в чем не противоречат долгу гражданина. Но кто смеет говорить: *вне Церкви нет спасения*, тот должен быть изгнан из Государства, если только Государство это не Церковь, и государь это не Первосвященник...»¹²⁷

Серьезность, с которой Руссо утверждает необходимость данного порядка вещей подтверждается и тем, что граждане, признавшие, но не следующие догматам гражданской религии, должны быть подвергнуты смертной казни.¹²⁸

Конечно, видение Руссо – это прежде всего философское и идеологическое оформление собственных взглядов, а не детальный анализ уже существовавшего феномена. Вместе с тем, по мнению американских историков, полагать, что Руссо

¹²⁷ Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 321-322.

¹²⁸ Там же. С. 320.

изобрел гражданскую религию все равно, что считать, будто Маркс изобрел коммунизм: каждый лишь по-своему описал уже существующий феномен.¹²⁹

Но даже если считать, что в «Общественном договоре» страницы о гражданской религии посвящены прежде всего тому, что *должно быть*, а не тому, что *уже есть*, то и здесь приходится признать, что представления Руссо об идеальной религии Государства не остались лишь мыслями на бумаге. Ярким примером попытки сакрализации государственной идеи является, конечно же, идеологическая и ритуальная практика Великой Французской революции.

Задолго до попытки Робеспьера установить государственный культ Верховного Существа в практике Французской революции стали проявляться элементы сакрализации нового порядка, элементы гражданской религии. К последним безусловно относится и выполненный по всем правилам религиозного ритуала перенос праха Вольтера в Пантеон в июле 1791 года,¹³⁰ и Декрет о сооружении во всех коммунах алтарей Отечества 26 июня 1792 года,¹³¹ и культ мучеников за свободу, и т.д.

¹²⁹ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 32-33.

¹³⁰ Вот фрагмент описания данной процессии газетой «Монитёр»: «На античного вида катафалке везли саркофаг, в котором находился гроб. Лавровые и дубовые ветви, переплетенные розами, миртами и полевыми цветами, украшали и осеняли катафалк, на котором было сделано две надписи: «Если человек родился свободным, он должен управлять собой» и «Если у человека есть тираны, он должен их низвергнуть». Многочисленные депутации как от национальной гвардии, так и от патриотических обществ образовали большой кортеж и сопровождали прах на развалины Бастилии. На месте, где ранее находилась башня, в которой был заключен Вольтер, был воздвигнут постамент. На постамент водрузили гроб философа, представив его для обозрения толпе многочисленных зрителей, собравшихся вокруг него, и религиозное молчание сменилось бурными рукоплесканиями...

Его (гроба – В.Л.) верх был покрыт погребальным пологом с изображением лежащей фигуры философа – слава возлагала ему на голову венки. Саркофаг был украшен надписью:

«Он отомстил за Каласа, Ла Барра, Сирвена и Монбайи. Поэт, философ и историк, он дал человеческому разуму подняться ввысь и подготовил нас к освобождению».

Перед домом г-на Шарля Вилетта, где хранится сердце Вольтера, были посажены четыре очень высоких тополя. Они соединялись между собой гирляндами дубовых листьев, зелень которых образовывала свод. Под ним находился венок из роз, который был возложен на катафалк, когда тот проезжал мимо. На фасаде дома имелась надпись: «Дух его повсюду, а сердце его здесь»» (Документы

В качестве попытки установления новой сакральной традиции можно, наверное, рассматривать и стремление Коммуны (приверженцев материализма Гольбаха) к установлению культа Природы и Разума. И хотя данная тенденция шла параллельно с жесткими попытками дехристианизации и поэтому содержала в себе гораздо больший разрушительный, чем созидательный элемент, все же и в ней ««религия природы» смешивалась с сильным чувством патриотизма».¹³² 20 брюмера (10 ноября 1793 года) в соборе Парижской Богородицы был организован праздник «Свободы и Разума», где перед статуей Свободы, воздвигнутой вместо стоявшей там прежде статуи Богородицы, революционный хор прославлял славные дела революции и освобождение человека. Однако уже в том же ноябре, Парижская Коммуна, ранее требовавшая немедленного закрытия в Париже всех церквей и всех храмов любой религии, сдает свои антихристианские позиции, уступая натиску Робеспьера.

Наиболее же ярким примером попытки установления гражданской религии является введение Комитетом общественного спасения вместо культа Разума культа Верховного существа, инициированное Робеспьером, почти фанатичным приверженцем философии Руссо. Реальным содержанием данного культа было почитание Революции, к которой якобинцы относились как к монументальному религиозному событию в человеческой истории. По справедливому замечанию Ж.Жореса, этот культ означал, что «революция еще до Бога отделяет для вечности

истории Великой Французской революции. Издательство Московского Университета. 1990. Т.1. С. 492-494.)

¹³¹ «Национальное собрание постановляет, что в каждой коммуне страны должен быть установлен алтарь отечества, на котором будет высечена Декларация прав и надпись: «Гражданин рождается, живет и умирает для отечества». Документы истории Великой Французской революции. Т.1. С. 494.

¹³² Кропоткин П. А. Великая Французская революция. М.: Наука, 1979. С. 406.

добрых от злых, и небо представляет собою своего рода невидимый Пантеон, где обитает Бог, но ключи от него – в руках Революции, и она открывает двери тем, чье чело она сама отметила знаком бессмертия».¹³³ Жестко выступая против атеизма Парижской Коммуны и антиклерикальных настроений, противоречивших обозначенной в Декларации прав свободе культов, Робеспьер публично заявляет о своем деизме и высказывается (в духе Руссо) за установление гражданской религии, которая должна являться необходимым руководством в общественной жизни: «Идея «Верховного существа» и бессмертие души – это непрерывный призыв к справедливости, следовательно, она социальная и республиканская. (Аплодисменты). Природа наделила человека чувством удовлетворения и чувством боли, которые заставляют его бежать от вредных для него физических веществ и стремиться к тем, которые ему подходят. Общество было бы совершенным, если бы оно сумело создать в себе быстро действующий инстинкт в отношении морали, не ожидая запоздалой помощи суждения, которое заставит его делать добро и избегать зла... Таким образом, то, что создает этот драгоценный инстинкт, или то, что заменяет его, то что восполняет недостаток власти человека, - это религиозное чувство, запечатлевшее в душах идею санкции, данной предписаниям морали силой, стоящей выше человека, поэтому я не думаю, чтобы какой-либо законодатель решился когда-нибудь сделать атеизм национальным воззрением...

Вы, конечно, не разорвете священное звено, соединяющее людей с их Создателем. Если эта идея господствует в народе, то было бы опасно разрушить ее.

¹³³ Жорес Ж. Социалистическая история Французской революции. М.: Прогресс, 1983. Т.6. С. 428.

Мотивы обязанностей человека к его Создателю и основы человеческой морали неизбежно связаны с этой идеей, и зачеркнуть ее – это значит деморализовать народ...

Истинным священником «Верховного существа» является природа; его храмом – вселенная, его культом – добродетель, его праздниками – радость великого народа, собравшегося перед ним для того, чтобы завязать сладостные узы всемирного братства и выразить ему признательность чувствительных и чистых сердец...»¹³⁴

В изданном в этот же день Декрете о Верховном существе декларировалось признание французским народом существования Верховного существа и бессмертия души (Ст. 1) и подчеркивалось, при этом, сохранение свободы культов (Ст. 11). По настоянию Робеспьера каждый десятый день декады было решено посвящать прославлению какой-либо гражданской или социальной добродетели (Верховному Существу, Истине, Справедливости, Скромности, Дружбе, Воздержанности, Искренности, Славе, Бессмертию и т.д.).¹³⁵ 8 июня 1794 года на Марсовом поле состоялось торжественное празднество в честь верховного Существа, на котором Робеспьер выступил в качестве своеобразного Первосвященника новой религии.

Таким образом, вряд ли у нас есть достаточные основания полагать, что Робеспьер и его сподвижники руководствовались исключительно прагматическим стремлением с помощью одной веры сплотить различные социальные категории, монтаньяров, якобинцев, санкюлотов, которые ранее поддерживали революционное правительство, а теперь восставали друг против друга. Глубинным основанием

¹³⁴ Речь Робеспьера в Национальном Конвенте об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам и о национальных праздниках 18 флореаля II г. (7 мая 1794 г.). //Робеспьер М. Избранные произведения. М., 1965. Т.3. С. 161-181.

празднования декад и самого культа Верховного Существа являлась общая уверенность в том, что государство не может существовать без символа веры и культа. Как точно заметил Альбер Матъез в своем исследовании, посвященном Французской революции: «Государство, подобно старой церкви, должно было заботиться о душах. Оно уклонилось бы от своей первоначальной обязанности, если бы отнеслось безучастно к духовной жизни своих граждан. Надо было соединить политическую мораль, заключавшуюся в гражданских церемониях, с философской моралью, родоначальницей частных добродетелей. Вера в Бога считалась по общему убеждению основанием общества».¹³⁶ Подобное стремление очень сильно напоминает кальвинизм, только лишенный христианских корней.

Интересно отметить, что культ Верховного существа, несмотря на поддержку правительства и угрозу смертной казни для его противников, постоянно смешивался с культом Разума (что, на самом деле, вполне объяснимо: в основании обоих культов лежали схожие идеи, для их отправления использовались одинаковые символы, например, статуя Свободы). Этот наполовину действенный, наполовину рационалистический культ продолжал существовать и распространяться до тех пор, пока ему не был положен конец термидорской реакцией.¹³⁷

И хотя попытки реформировать традиционные религиозные представления, заменив их дейстическим богом, богом природы или прогресса, либо установлением официального культа Верховного Существа в конечном итоге оказались

¹³⁵ См.: Минье. История Французской Революции. СПб, 1906. С.238. и А.Матъез. Французская революция. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995. С. 536.

¹³⁶ Матъез А. Указ. соч. С. 536.

¹³⁷ Кропоткин П.А. Указ. соч. С. 408.

малоплодотворными, сакрализация нового государства получила широкое практическое признание и глубокое теоретическое осмысление. При этом довольно сложно проводить прямые параллели между французской и американской революциями в силу, прежде всего, антиклерикального характера первой и отсутствия антицерковных настроений в последней. Однако, с другой стороны, невозможно отрицать очевидное влияние деистических идей Просвещения на отцов-основателей США.¹³⁸ Что касается самой Французской революции, то, на наш взгляд, ее символическая составляющая является ярким примером проявления гражданской религии в качестве национальной мифологии.

Подводя некоторый итог, необходимо заметить, что, с точки зрения развития философских воззрений, вышеописанные изменения взглядов на роль и функции государства связаны, как представляется, с попытками отыскать имманентно присущий миру смысл жизни. Если для теоцентрического мировоззрения средних веков характерно осознание трансцендентности Бога, равно как и понимание того, что только эта трансцендентность может придать смысл процессу земной истории,¹³⁹ то антропоцентрическое сознание человека Нового времени уже не удовлетворяется таким объяснением: «В процессе секуляризации философии возобладало стремление найти основание всего существующего внутри мира. Хотя при этом догмат божественного творения не подвергался сомнению и речь могла идти и о

¹³⁸ См.: Фурман Д.Е. Указ. соч. С. 69-70.

¹³⁹ Одним из первых христианских мыслителей, четко сформулировавших это положение, был уже не раз упоминавшийся Августин, который в книге "О граде Божием" вводит неизвестное античности понятие линейности человеческой истории, протекающей, по Августину, в соответствии с библейским повествованием, и в этой линейности (начало и конец) обретающей высший смысл в соответствии с замыслом Творца.

«сотворенных» субстанциях, все же роль Бога существенно «минимизировалась», и философский субстанциализм в целом ознаменовал переход от «трансцендентной» к «имманентной» философии, ставившей цель объяснить мир из него самого. Со сменой фундаментальных оснований от трансцендентного Бога к имманентной субстанции на последнюю были перенесены атрибуты, ранее приписывавшиеся Богу: абсолютность, вечность, неизменность, способность порождать из себя все модусы и состояния, что выразилось в «квази-теологической» тенденции философствования.¹⁴⁰

Явившаяся следствием подобных мировоззренческих изменений сакрализация таких понятий, как «свобода», «справедливость» и т.д., привела, в свою очередь, к оживлению древней утопии – концепции идеального государства, зревшей в недрах христианства в форме хилиастической идеи.¹⁴¹ Западноевропейское сознание Нового времени переосмысливает средневековые христианские взгляды на роль государства. Христианская позиция, говоря словами отечественного философа В.С. Соловьева, видит задачу государства не в построении земного рая, а в удержании его от падения в ад. Новое время отвергает негативные установки христианства, заменяя их положительными идеями необходимости установления демократического правления, которое освящается божественным авторитетом. Конечно, это вовсе не означает идейной оппозиции христианства и демократии (как считал Руссо), однако, при этом, свидетельствует о явной переоценке «сотериологических функций» государства:

¹⁴⁰ Перов Ю.В., Сергеев К.А. "Философия истории" Гегеля: от субстанции к историчности //Г.В.Ф. Гегель. Философия истории. СПб: Наука, 1993. С. 9-10.

¹⁴¹ Хилиазм – учение о наступлении земного тысячелетнего царства Христа перед концом мира. Во многом, на наш взгляд, именно эта идея была использована как в коммунистической, так и в капиталистической идеологиях.

демократическая идея часто трактуется как идея религиозная (спасительная), имеющая божественные основания.

Естественно, задавшись целью построить идеальное государство, невозможно проигнорировать проблему человеческой природы. В XVIII веке эта проблема все чаще начинает рассматриваться в политической плоскости, «приобретает непосредственно политический характер, а попытки решить ее становятся составляющей как философии политики и права, так и практической общественной деятельности».¹⁴² Одну такую попытку мы рассмотрели выше, когда говорили о Руссо и религиозной практике Французской революции. Являющийся предметом нашего исследования «американский эксперимент» также представляет из себя подобную попытку, спецификой которой является особая связь религии и политики.

¹⁴² Салмин А.М. Указ. соч. С. 31.

действительно веруют... Но я убежден, что, по их мнению, религия необходима для укрепления республиканских институтов. И это мнение принадлежит не какому-либо одному классу или партии, его придерживаются все слои населения».¹⁴⁵ Такая ситуация стала возможной именно благодаря религиозной практике колониального периода.

Ярким примером неразделенности политической и религиозной сфер уже в колониальную эпоху являлась реакция на знаменитый Акт о гербовом сборе, принятый английским парламентом в 1765 году (Stamp Act), согласно которому колонисты обязывались приобретать гербовые марки у специальных агентов для осуществления выпуска газет и прочей печатной продукции, а также оформления юридических документов, лицензий, ведения страхового дела и даже производства игральные кости и карт. Stamp Act стал самой известной попыткой Англии ввести налогообложение американцев.¹⁴⁶

Во многих колониях это действие было воспринято не только как попрание политических прав, но и как угроза религиозной свободе. Джон Адамс так объяснял религиозный аспект акта: «Было известно, что ни король, ни духовенство, ни архиепископы не могли назначать епископов в Америку без парламентского решения. И если парламент может взимать с нас налоги, значит они могут устроить здесь и англиканскую церковь, со всеми ее символами веры, статьями устава, церемониями, и запретить все другие церкви».¹⁴⁷ После Акта о гербовом сборе даже появился лозунг: «Нет налогам и епископам» (No stamping, no episcopizing), который объединял

¹⁴⁵ А. де Токвиль. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1994. С. 223-224.

¹⁴⁶ Словарь американской истории. С. 21.

¹⁴⁷ Цит. по: O'Brien C. God Land. Reflections on Religion and Nationalism. Harvard University Press. 1988. P. 54.

нежелательным. На этот факт указывает абсолютное большинство не только американских ученых (философов, историков религии, политологов), но и отечественных исследователей.¹⁴⁴

Постоянная апелляция (в большей или меньшей степени) всех американских президентов и ведущих политических деятелей к Высшему Существо и религиозному чувству американцев также подтверждает правильность данного положения. Первая поправка к Конституции, в той ее части, где она касается невозможности установления какой-либо одной религиозной традиции в качестве государственной, явилась следствием религиозных настроений, принесенных в Новый Свет переселенцами из Англии. Конституционная идея отцов-основателей заключалась лишь в одном: государство в общенациональном масштабе не имеет права принуждать своих граждан к принятию какой-либо религиозной традиции. Такая позиция вполне соответствовала исторической ситуации: уже в колониях существовал религиозный плюрализм, исключавший доминирование какой-либо конкретной конфессии. Вместе с тем, подобный плюрализм не только не отрицал важности религии, а, напротив, подчеркивал своеобразное освящение «американского эксперимента» всеми религиозными традициями.

На специфику взаимоотношений религии и политики в США обратил внимание еще Алексис де Токвиль: «...религию, которая в Соединенных Штатах никогда не вмешивалась непосредственно в управление обществом, следует считать первым политическим институтом этой страны... Я не могу сказать, все ли американцы

¹⁴⁴ См., например, работы Ковальского Н.А., Кисловой А.А., Фурмана Д.Е. и др.

ГЛАВА 2. СИМВОЛИКА АМЕРИКАНСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ОБЩЕЕ СОДЕРЖАНИЕ.

2.1. Предпосылки возникновения и генезис «гражданской религии» США.

Противники взаимовлияния религиозной и политической подсистем американского общества обычно ссылаются на первую поправку к Конституции США, указывая на то, что жестко обозначенное в ней отделение церкви и церковных институтов от государства строго соблюдалось на протяжении всей истории Соединенных Штатов. Здесь сразу необходимо заметить, что на самом деле это не совсем так, и сторонники такого подхода часто выдают желаемое за действительное, когда хотят доказать, что подобное положение вещей напрочь исключило религию из политической жизни страны.

Как справедливо замечает Белла, в первой поправке нет термина «отделение церкви от государства», а содержится лишь запрет на установление **ОДНОЙ** официальной религии в федеральном масштабе. Более того, в то время как Конституция США прямо запрещает любую нереспубликанскую форму правления в любом штате, первая поправка не содержит запрета на установление религии в отдельном штате.¹⁴³ Вся атмосфера раннего американского государства всячески стимулировала создание прочного религиозного фундамента. Даже сегодня практически поголовная религиозность американцев (по разным данным, в начале 90-х годов нынешнего столетия, верующими себя считали от 90 до 98 процентов американцев) делает отделение политики от религии не только невозможным, но и

¹⁴³ Bellah R. The Broken Covenant. P. 198.

религиозную и светскую части проблемы. И хотя сопротивление колонистов вынудило английские власти отменить акт, проблемы взаимоотношений с Англией этим исчерпаны не были. Ситуация вокруг акта вызвала поляризацию колониетского общества на сторонников Англии и противников ее политики. События вокруг Акта во многом послужили толчком к началу освободительного движения, переросшего в Войну за независимость.

Стремление к политической свободе от Великобритании вскоре уже рассматривалось патриотически настроенными колонистами в свете исполнения «Божественного плана» для Америки. Политические права и религиозное предназначение в данном случае считались неразделимо связанными: «Основная часть английской Америки была заселена людьми, которые, выйдя из-под власти папы, ни за кем не признали права на религиозное верховенство. Поэтому они принесли в Новый Свет христианство, которое точнее всего можно определить как демократическое и республиканское. С самого начала и до нынешнего времени политика и религия жили в согласии».¹⁴⁸

Именно прочная религиозная основа, причем, *общерелигиозная*, а не приверженность к какой-то одной религиозной традиции, породили, по справедливому замечанию Д.Е. Фурмана, особую форму взаимодействия религий и политики в США, обеспечив, тем самым, одну из основных причин прочности американского политического строя. Любое вероисповедание определенным образом стало «подключенным» к системе ценностей американской идеологии, причем таким

¹⁴⁸ А. де Токвиль. Указ. соч. С. 220-221.

образом, что религия укрепляет американскую политическую систему, а американский строй поддерживает религию.

Генезис подобного взаимодействия тесным образом связан с характером взаимодействия первых протестантов с создаваемыми ими политическими институтами. Протестантизм же как аксиологическая основа в том числе и американской общественно-политической системы требует более детального рассмотрения, так как именно протестанты – пуритане-конгрегационалисты Массачусетса, квакеры Пенсильвании, пресвитериане Нью Джерси, англикане Вирджинии – заложили основы американской идентичности.¹⁴⁹

Выше уже говорилось об основных мировоззренческих и ценностных изменениях, произошедших в сознании человека в Новое время. Именно это новое мировосприятие принесли с собой в Новый Свет ступившие с палубы «Мэйфлауэра» на американскую землю протестанты.¹⁵⁰ Движимые идеей создания на этой, как казалось им, обетованной земле нового общества, свободного от европейских недостатков, первые колонисты с жаром принялись за дело. Будущие американцы очень хотели, чтобы в их обществе не было места проблемам, от которых они сбежали из Европы. Себя первые американские поселенцы, как уже указывалось, часто

¹⁴⁹ Как уже указывалось, английским колониям был присущ религиозный плюрализм, который, естественно, предполагал и плюрализм в решении социально-политическим вопросам. Однако целью настоящей работы является не поиск расхождений между пуританами, квакерами или пресвитерианами, а, напротив, выявление того общего, что потом было положено в основу американской идеологии.

¹⁵⁰ В целом, США оставались монополюс протестантской страной вплоть до I мировой войны, когда эта конфессиональная монополия была отчасти разрушена. Подробнее см.: Кернс Э. Дорогами христианства. М.: Протестант, 1992.

сравнивали с еврейским народом, который был выведен Богом из Египта в землю обетованную.¹⁵¹

Протестантская этика, с ее новой мировоззренческой парадигмой, большое внимание уделяла миру сему, делам и трудам земным, исполняя которые можно было угодить Богу, а, оценивая успех, понять, насколько Он благоволит к человеку. Подобная устремленность к определенному земному идеалу – практическому, а не созерцательному – тесно связывала религиозные чувства с решением социально-политическими проблем. Как справедливо замечал А. де Токвиль, благочестие колонистов не отличалось лишь умозрительностью – еще одно подтверждение того, что пуританство явилось течением в такой же мере политическим, в какой было и религиозным.¹⁵²

Едва высадившись на новую землю, эмигранты сразу заключили следующее соглашение с целью организовать в общество: «Мы, нижеподписавшиеся, предприняв во славу Божию, для распространения христианской веры и славы нашего отечества путешествие с целью основать первую колонию на этих далеких берегах, настоящим торжественно и в полном согласии между собой и перед лицом Бога

¹⁵¹ Справедливости ради следует отметить, что обращение к ветхозаветной символике есть не столько исключительная особенность американского протестантизма, сколько характерная черта протестантизма вообще: «С мировоззренческой точки зрения самое важное в реформации западной церкви то, что протестанты фактически отвергли духовно-историческую новизну Нового Завета с Бого-человеком в пользу Ветхого Завета, или завета Бога с народом (народом Израиля)» Максименко В.И. Идеология *civil society* и гражданская культура // Pro et Contra. Зима 1999. С. 117.

¹⁵² Пуритане – особое течение внутри англиканской церкви, требовавшее ее радикальной реформации, «очищения» (отсюда – пуритане). В теологическом плане отстаивали кальвинистские взгляды. В силу некоторой аморфности последних пуритане не представляли единого лагеря, а подразделялись на пресвитериан («умеренных», выступавших за ликвидацию епископата и равенство пасторов-пресвитеров), учение которых было господствующим в Шотландии, и конгрегационалистов (более радикальных представителей пуританского течения, считавших, что местная община (конгрегация)

заявляем, что решили объединиться в гражданский политический организм для лучшего самоуправления, а также для достижения наших целей; в силу этого соглашения мы введем законы, ордонансы и акты, а также сообразно с необходимостью создадим административные учреждения, которым мы обещаем следовать и подчиняться».¹⁵³ Иными словами, первые американцы собирались строить не просто «христианскую цивилизацию», а *новую* христианскую цивилизацию с установлением идеального земного миропорядка.

Стержнем новой системы становилась проповедуемая протестантами идея завета («договорная теология»). При этом американские пуритане считали, что модель Завета (договора) реализуется на трех уровнях: во-первых, основополагающий завет благодати между Богом и членами невидимой церкви (т.е. предызбранными к спасению), во-вторых, церковный завет (добровольное соглашение с Богом видимой конгрегации верующих) и, наконец, гражданский завет (государство).¹⁵⁴

Интересно отметить, что ряд исследователей указывает на происхождение слова «федерализм» от латинского термина «foedus», что означает «соглашение». По смысловому значению «foedus» совпадает с древнееврейским термином «b'rit», означающим «договор», соглашение с Богом и являющимся фундаментальным понятием ветхозаветной традиции. Таким образом, пуритане являлись приверженцами так называемой «федеральной теологии», основанной на ветхозаветной концепции

является самостоятельной церковью и имеет право на свое исповедание веры), популярных в северных колониях Англии.

¹⁵³ Цит. по: Алексис де Токвиль. Указ. соч. С. 48.

¹⁵⁴ См.: Остром В. Смысл американского федерализма. М.: Арена, 1993. С.72.

соглашения, что во многом послужило исходной предпосылкой возникновения федеральной системы правления.¹⁵⁵

Говоря о религиозной и общественно-политической атмосфере первых американских поселений, необходимо выделить по крайней мере еще одну существенную ее характеристику: условия жизни на новой земле вынуждали ее первых поселенцев быть чрезвычайно практичными людьми. Но практичностью отличались не только социально-бытовая и политическая сферы жизни, крайний прагматизм наблюдался и в религиозном подходе. Проповедовать спасение душ верою во Христа, постоянно обращаться к религиозным чувствам американцев было куда важнее, чем писать отвлеченные труды по догматическому богословию. Таким образом, американский прагматизм имел и другую сторону – отсутствие интереса к теории, к развитию богословской мысли, к изучению христианской традиции или к внутреннему созерцанию. Данная черта присуща уже не столько протестантизму вообще (достаточно вспомнить сложные богословские системы Лютера и Кальвина), сколько именно американскому протестантизму, как, впрочем, американскому сознанию как таковому: американцы мало интересуются чисто теоретическими открытиями.

Потребность американцев в изучении теологии была чрезвычайно ограничена, их внимание к богословию было исключительно практическим: колонистов мало занимала потребность как можно точнее воплотить Истину в слове. Гораздо больше они интересовались возможностью воплотить уже известную им Истину в устройстве жизни их общины. По общему признанию исследователей, вплоть до середины XVIII

¹⁵⁵ Остром В. Указ. соч. С. 24-25.

века в Новой Англии не было создано ни одного значительного произведения в области теоретического богословия.¹⁵⁶ Большинство книг, написанных поселенцами-пуританами, касалось либо распространения божественных истин, либо оказывалось сводом практических наставлений политического, социального или экономического свойства.¹⁵⁷

То же самое можно сказать и об англиканах-виргинцах, чья толерантность к различным деноминациям заложила основы будущего конфессионального плюрализма. Причины здесь все те же: «...Ключ к пониманию виргинской веротерпимости нужно искать в правильной оценке духа практического компромисса, обусловившего возникновение англиканской церкви на ее родине и давшего ей новый жизненный стимул на американской земле... Отсутствие у виргинцев ревностного отношения к религиозной догме объяснялось довольно просто: зачастую они о догме ничего не знали. Так, например, Джордж Вашингтон, весьма деятельно принимавший участие в работе своего приходского совета, наверное, *не смог бы отличить англиканского вероисповедания от любого другого христианского* (курсив наш – В.Л.), хотя был твердо убежден, что англиканская церковь выступает за умеренность во всем и служит оплотом приличий в обществе, в котором он жил».¹⁵⁸

Религиозные убеждения многих выдающихся виргинцев (таких как Джордж Вашингтон, Томас Джефферсон, Патрик Генри, Джеймс Мэдисон и др.) не отличались особой четкостью, что, однако, отнюдь не означало принципиального несогласия с

¹⁵⁶ См.: Бурстин Д. Американцы: колониальный опыт. М.: Прогресс, 1993.

¹⁵⁷ См.: Мердок К. Писатели Новой Англии // Литературная история Соединенных Штатов Америки. М.: Прогресс, 1977. Т. 1. С. 93.

¹⁵⁸ Бурстин Д. Американцы: колониальный опыт. С. 167.

догматическим учением англиканской церкви: просто никто из этих людей точно не знал, во что конкретно следовало верить доброму англиканину. Почти все они были сторонниками единственно истинной церкви – но не в смысле догматической правильности (так как догма была чем-то неопределенным и весьма неясным), а в том смысле, что все нормальные люди могли спокойно жить вместе, придерживаясь своих убеждений. Нельзя не согласиться с американским историком Д.Бурстином, который считает, что подобное положение вещей предвосхищало появление интерденоминационализма в американской религиозной жизни XX века.

Таким образом, налицо теснейшая связь американской политики и религии, что подтверждается, в том числе, и современной американской историей и обусловлено, как мы видели, изначальной американской традицией. Однако нашей задачей являлось не просто проакцентировать данную связь, а показать, вслед за Белла, что она принесла особый плод – специфическую форму американского национально-государственного символизма, реализованную в религиозном ключе. Какова же специфика этой формы, прав ли Белла, утверждая, что гражданская религия, отрываясь от теологических христианских корней, остается сакрализованной формой отношения к национальной истории?

Никоим образом не табуировав религиозную тему в политических процессах, первая поправка к американской конституции вписала данную проблематику в определенные рамки, наложила ограничения на возможность конкретно-религиозной экспрессии в поликонфессиональном обществе. Эти ограничения связаны с характером той «политической религиозности», которая является основой американской

идентификации. Религия, органически вплетенная в ткань американской политической культуры, в самом общем виде повторяет ряд ценностных установок различных религиозных традиций, подчеркивая при этом абсолютистский характер американских ценностей. Д.Фурман очень точно описывает как происходит данный процесс, замечая, что американское общество «отсекает от религиозных идеологий их специфические социально-политические ценности, противоречащие ценностям американского общества, превращая их в идеологии, тождественные друг другу по своим реальным социально политическим «выходам»». ¹⁵⁹ Именно такое положение вещей позволяет американским президентам (как это было показано выше на примере с Кеннеди) обращаться *ко всем* американцам, используя религиозную лексику и не боясь обидеть чьих-либо конфессиональных чувств: президент ограничен рамками «минимально допустимой религиозности», при этом данный минимум обязателен.

Подобное сочетание одинаковых религиозных установок, освящающее ценности американского образа жизни и фиксирующее эти ценности с помощью символического значения, придающегося конституции страны, национальному флагу и т.д., и формирует, на наш взгляд, специфическую национально-политическую мифологию, которую Белла назвал гражданской религией.

Примечательно, что данная мифология сочетает уважение к свободе совести и признание религии частным делом с неким обязательным «минимумом религиозности», который должен быть присущ не только публичным политикам, но и каждому «сто процентному американцу». Такой подход прекрасно отражен в словах,

¹⁵⁹ Фурман Д.Е. Указ. соч. С. 163.

которые услышал Макс Вебер во время своего путешествия по Америке в начале нынешнего столетия. На замечание Вебера о все еще значительной роли церковности в США путешествовавший с ним коммивояжер заметил: «По мне, сударь, каждый может верить или не верить, однако если я имею дело с фермером или купцом, который вообще не принадлежит ни к какой церкви, то я не доверю ему и 50 центов. *Что побудит его отдать мне долг, если он ни во что не верит?*»¹⁶⁰

Подобное морально-религиозное отношение характерно не только для сферы деловых отношений в США, но является обязательной характеристикой американского образа жизни в целом, в том числе и американской политической культуры. Вот лишь два высказывания американских президентов, которых разделяет почти двести лет. Джон Адамс, второй президент США: «Патриот без религии, по моему мнению, парадокс столь же большой, как честный человек без страха Божия» и Дуайт Эйзенхауэр (1953-1961): «Наша система правления бессмысленна... если не основывать ее на глубоко прочувствованной религиозной вере, и мне абсолютно безразлично, какой именно религии».¹⁶¹ Позиция Эйзенхауэра отражает определенную эволюцию взаимоотношений религии и политики в США: взаимоотношения эти стали более свободными, но не стали менее «теплыми». Говоря конкретно, религиозная основа американской политической культуры с течением времени и по мере развития плюралистических и демократических процессов в политике все более отходила сначала от пуританских корней, а потом и от собственно протестантских.¹⁶² По словам отечественного политолога А. Салмина, «американский государственный синтез – это

¹⁶⁰ Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 275.

как бы надконфессиональная эмансипация государства, опирающегося на общество, продолжающее считать себя вначале «христианским», затем – «религиозным».¹⁶³

Констатация данного факта, на наш взгляд, весьма существенна, так как убеждает нас в правильности направления нашего анализа: отрываясь от изначально христианских корней, духовная основа американской национальной идеологии (политической мифологии) не теряет сакральной составляющей и все более конкретно оформляется в самостоятельную религиозную (или квазирелигиозную) традицию.

Прежде всего, «договорная (или федеральная, по терминологии Острома) теология», конечно, уже не настолько актуальна, вместе с тем, она трансформируется в принципиальный республиканизм и антимонархизм, закрепленный национальной идеологией на уровне идеального понятия. Во-вторых, граждане Америки сегодня, конечно, вряд ли полагают, что их общество должно служить исключительно «вящей славе Божьей» (кальвинистское определение), однако закон для них, как справедливо отмечает Д.Фурман, есть нечто большее, чем фиксация народной воли. В-третьих, отсутствие привязки «американских ценностей» лишь к какой-то одной религиозной традиции при одновременной поддержке их всеми существовавшими религиозными движениями с течением времени все более закрепляет абсолютизацию этих ценностей, представляющих не следствием какой-либо идеологии, а общечеловеческим достоянием, которое Америка призвана сохранить.¹⁶⁴

¹⁶¹ Цит. по: Фурман Д.Е. Указ.соч. С. 89.

¹⁶² Подробный анализ см.: Фурман Д.Е. Указ. соч. С. 77-172.

¹⁶³ Салмин А.М. Указ. соч. С. 251.

¹⁶⁴ См.: Фурман Д.Е. Указ. соч. С. 63-64, 67.

Все это является, на наш взгляд, серьезным возражением тем противникам концепции гражданской религии, которые указывают на общую расплывчатость термина, на то, что, поскольку Белла руководствовался, в первую очередь, не академическим, а конкретно-практическим интересом, то, по сути, его концепция далека от строгой научности и не приносит ничего нового (кроме путаницы и описания несуществующего феномена) в научное изучение специфики американской общественно-политической жизни.

Автору настоящей работы такая позиция представляется несколько поверхностной. Во-первых, как было показано при компаративном анализе античной и средневековой государственной символики, а также символики нового времени, американская гражданская религия во многом является специфическим американским феноменом, основанном на римской государственно-религиозной модели. Во-вторых, сводить описываемый Белла феномен к простому взаимовлиянию религии и политики (как это делает множество исследователей) не представляется оправданным, так как налицо не просто взаимовлияние религиозной и политической систем, а *самостоятельный культурный феномен*. В данной работе мы исходим из понимания культуры – в широком значении – как пространства понятных и признанных смыслов, внутри которого и только внутри которого возможен диалог между акторами общекультурного процесса, так как «именно принадлежность к единому смысловому пространству объединяет повседневную жизнь отдельного человека и историческую практику, интеллектуальную рефлексию и бессознательную память социального

коллектива, а также великое множество иных проявлений человеческой активности в сплошной континуум культуры».¹⁶⁵

Поскольку культуру мы обозначили как пространство смыслов, то в исследуемом случае налицо отдельное, *самостоятельное* смысловое пространство, отрицать существование которого было бы в корне неверно. Таким образом, мы можем говорить, что символическая составляющая американской политической культуры включает в себя особое измерение, которое Белла назвал «гражданской религией». Не принадлежа к какой-либо конкретной конфессии, этот *мифологический* феномен наиболее легко изменяется и приспосабливается к социально-политическим трансформациям в государстве и обществе.

Более сложный вопрос, на наш взгляд, состоит в том, насколько исследуемое нами явление может именоваться религией. Действительно, теоретические сложности определения понятия «религия» настолько существенны, что являются темой для вполне самостоятельного исследования, причем исследования религиоведческого, каковым данная работа ни в коей мере не является.

Вместе с тем, представляется, что употребление введенного Белла терминам вполне правомочно. На наш взгляд, спор о том, является ли американская гражданская религия собственно религией, во многом – спор о терминах, который лишний раз свидетельствует о наличии сложной методологической проблемы, связанной с попытками научного определения общих понятий. Это значит, что точка в данном споре может быть поставлена лишь в случае выработки общепризнанного определения

¹⁶⁵ Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Языки русской культуры. 1998. С. 8.

религии, что, во-первых, вряд ли представляется возможным, а, во-вторых, явно выходит за рамки настоящей диссертации.

Конечно, в зависимости от того, что подразумевать под религией, можно относить или не относить американский пример к последней. Однако, если не считать религией американский феномен, то можно перестать называть религией и конфуцианство,¹⁶⁶ и буддизм (нетеистическая система), и древнеримский культ императоров (идеологическая система, не занимающаяся смысло-жизненными вопросами). Такая позиция, наверное, является научно допустимой,¹⁶⁷ только вот насколько она оправдана с точки зрения лучшего постижения феномена или научной классификации изучаемых явлений?

Что же касается собственно американской гражданской религии, то здесь, как уже неоднократно указывалось, налицо отдельное *самостоятельное* смысловое пространство (в зависимости от определения понятия религия, можно называть его религиозным, квазирелигиозным или даже крипторелигиозным). Однако при этом не следует забывать, что данное смысловое пространство конституируется в традиционных религиозно-мифологических рамках (наличие собственной догматики, агиографии, гомилетики) и фиксируется по всем правилам оформления религиозного культа (наличие своей литургики и обрядовости), не будучи при этом непосредственно связанной ни с одной конфессией.

¹⁶⁶ По мнению известного отечественного религиоведа Е.Торчинова наименование конфуцианства религией есть недоразумение: «Конфуцианство является вполне светской идеологией, будучи этико-политическим учением». (Е.А.Торчинов. Религии мира. Опыт запредельного. СПб, 1998. С. 21.)

¹⁶⁷ Хотя подобная позиция представляется более естественной для конфессиональной оценки различных традиций, а не для имплицитной научной критики. Скажем, с точки зрения христианского богословия, религией не может считаться язычество, т. к. оно по сути своей есть идолопоклонство.

Кроме того, как уже указывалось, охарактеризованная Белла гражданская религия вполне вписывается в дюркгеймовскую схему, являясь своеобразным неконфессиональным сакральным измерением американской общественно-политической жизни.

Также, на наш взгляд, концепция Белла может быть рассмотрена как частный случай концепции *социальной религии* Альфреда Вебера, который подразумевал под последней демократический капитализм, демократический социализм и советский коммунизм. Источником социальной религии, по Веберу, является Декларация прав человека, с ее социально-религиозным содержанием как выражением нового типа человека.

Однако, если вернуться к собственно политологической проблематике, то и здесь необходимо ответить еще на одно возможное возражение. Г.Алмонд и С. Верба характеризуют американскую политическую культуру как светскую, прагматически-эмпирическую и центристскую. Светскость в данном случае, вероятно, подразумевает, что, по мнению американцев, в области политики не решаются высшие смысловые вопросы нашего бытия, то есть политике не придается религиозного значения. Этот вывод нуждается в пояснении и уточнении. Прежде всего, при анализе политических процессов необходимо различать, по меньшей мере, два уровня как во внутренней, так и во внешней политике: *декларативный* и *операциональный*. Если второй уровень характеризует конкретные политические, экономические и военные акции, то первый проявляется в программных выступлениях руководителей страны, политической

риторике.¹⁶⁸ С этой точки зрения, характеристика, данная Алмондом и Вербой, относится прежде всего к операциональному уровню политики, тогда как гражданская религия, безусловно, принадлежит декларативному.

Но даже если мы не будем придерживаться этого деления (понимая, что на практике оба уровня тесным образом взаимосвязаны), то, в принципе соглашаясь с приведенной американскими классиками политологии характеристикой, отметим два обстоятельства. Во-первых, светский характер отношения к политике подчеркивает лишь нецерковность (точный синоним слова светский) политических процессов в соответствии с первой поправкой к конституции, не исключая при этом элементы религиозного отношения. Во-вторых, и тут нам на помощь приходит древнеримская политико-религиозная модель, содержащая парадигму гражданской религии, реанимированной формой которой, на наш взгляд, и является американская гражданская религия. Принципиально важным здесь является конкретное разрешение высших смысловых вопросов бытия на частном уровне, тогда как на государственном уровне присутствует особый религиозный символизм. При этом оба уровня вполне взаимообусловлены и сосуществуют, оказывая друг на друга весьма ощутимое влияние.

Итак, подведем первые итоги. В результате проделанного анализа мы пришли к следующим выводам:

1. В основании американской национальной (в том числе и политической) культуры действительно находится специфический феномен, который обеспечивает

¹⁶⁸ См.: Кортунов А.В. Указ. соч. С. 239.

национальную самоидентификацию и служит интегрирующим фактором американской культуры. Данный феномен – гражданская религия США – представляет собой особую форму государственной мифологии, которая, не отрицая конфессиональное (или частное, личностное) религиозное измерение как проявление личного религиозного выбора членов сообщества, безусловно доминирует на социально-политическом уровне, где ее основные положения являются категорически-императивными для членов социума.

2. Американская гражданская религия является разновидностью национально-государственной мифологии, обеспечивающей ценностные ориентиры декларативного уровня политики практически в любом обществе. При этом специфика американской гражданской религии – совершенно особый, внеконфессиональный симбиоз религиозного и политического, сочетающийся со *всеми* существующими в стране религиями – свидетельствует в пользу ее уникальности по сравнению с символично-ритуальными системами других государств.

3. Основой американской гражданской религии является древнеримская религиозно-политическая парадигма, «воскрешенная» в контексте толерантной христианской культуры.

4. Данная специфика американской гражданской религии обусловлена ее генезисом из изначально особых взаимоотношений религии и политики. Эти взаимоотношения представляют собой превращенную форму секуляризованных протестантских взглядов на предназначение государства.

5. Будучи особой формой политической мифологии, американская гражданская религия фиксируется с помощью специальных символов и ритуалов, к более детальному описанию которых мы сейчас и переходим.

2.2. Основные символы и ритуалы в политической культуре США.

На начальном этапе нашего исследования мы рассмотрели, чем было обусловлено возникновение национально-государственной мифологии в США. Задача настоящей главы – более детальный анализ символично-ритуальной составляющей американской политической культуры, вычленение ее главных смысловых центров.

Основными составляющими любого мифа – его языком – являются символы и ритуалы. Символ есть ядро мифа, способ фиксации традиции в национальной памяти, а ритуал есть внешнее символическое выражение внутреннего содержания государственной мифологии. Существует не одно определение символа, равно как и различные способы классификации типов последнего. Исходя из данного в предыдущей главе определения политической мифологии, в настоящей работе под политической символикой мы понимаем *совокупность выразительных средств, с помощью которых в политической жизни фиксируется и ретранслируется идеал национально-государственной самоидентификации, а также придается очевидный и понятный смысл различным формам материализации политики.*

В данном исследовании мы будем рассматривать два уровня символизма – *идеальный и материальный.* В свою очередь, символы первого уровня будут

дифференцированы как *вербальные* и *невербальные*. Символы второго уровня представлены предметно-объектной политической символикой.

Под политическим ритуалом мы понимаем *способ символического публичного воспроизведения содержания политического мифа*. Целями такого воспроизведения являются: а) приведение участниками ритуала своего личного опыта и общественных взаимоотношений в соответствие с (иносказательно) выраженным в ритуале коллективным традиционным опытом (иными словами, достижение эффекта «партиципации» (сопричастия, Л.Леви-Брюль), благодаря которому участники ритуала чувствуют свою включенность в исторический процесс; б) публичная легитимация социального статуса участника ритуала; в) общественное признание соответствующего публичного имиджа (мифического образа) участника ритуала в качестве полномочного хранителя части коллективного опыта.¹⁶⁹ Таким образом, политические ритуалы выступают в качестве легитимирующих политические институты элементов политической культуры, а также обеспечивают для большинства участников политических процессов партиципацию.

По замечанию Э.Баталова, американская социально-политическая мифология «относится к семиотическим системам, фиксирующим существенные элементы политической культуры».¹⁷⁰ Исходя из семиотического характера политической мифологии и исследуя ее символично-ритуальную составляющую, можно рассматривать *синтактику* политических символов (т.е. структуру сочетания элементов знаковой системы и правила их образования), их *семантику* (отношение между символом и

¹⁶⁹ См.: Полосин В. Миф. Религия. Государство. С. 56.

объектом, который он представляет, то есть правила интерпретации знаков и составленных из них выражений и образов) и, наконец, *прагматику* (отношение между знаковыми системами и теми, кто ими пользуется). Контекст настоящего исследования предполагает наше особое внимание прежде всего к семантике и прагматике символической составляющей американских политических процессов

Формы реализации сакральной политической мифологии в политической символике в США довольно конкретны и сводятся прежде всего к существованию следующих вещей:

I. Идеальные символы:

1. Вербальные:

а) «священные» тексты: Американская конституция, Декларация независимости, Геттисбергское обращение Линкольна, билль о правах;

б) особая публичная политическая риторика (God-talk, God words), используемая в инаугурационных речах президентов, их обращениях к конгрессу, публичных выступлениях политических лидеров и т.д.;

в) «понятийная» символика («американская мечта», «свобода», «избранный народ», «град на холме» и т.д.).

2. Невербальные: американский флаг, герб (большая государственная печать), пост президента и т.д.

II. Материальные символы: это, прежде всего, статуя Свободы, Колокол Свободы и проч.

¹⁷⁰ Баталов Э.Я. Указ. соч. С. 168.

В особую группу можно выделить людей, являющихся символами американской национальной культуры: отцы-основатели (Founding Fathers), первые президенты, президент-освободитель Линкольн и т.д.

Как уже отмечалось, сочетаемость символов различного порядка составляет синтактику политической мифологии. Так, например, «священная» история американского народа представляет собой совокупность большинства вышеперечисленных символов.

Последнее общее замечание относительно характера американской политической символики касается ее явно религиозного, сакрального содержания, что очевидно уже из простой классификации символов и подтверждает правомочность наименования описываемого нами феномена религией (или квазирелигией). По замечанию известного американского политолога Джона Лиса, американский политический символизм выполняет множество тех интеграционных функций, которые в других государствах возложены на религиозные символы, что объясняется как отсутствием монархической или аристократической традиции, так и секуляризацией политической жизни.¹⁷¹ От себя добавим, что секуляризация на американской почве означала, как было показано в первой главе, не освобождение от религии и религиозного понимания проблем вообще, а выведение за рамки непосредственного политического участия конкретных конфессий и религиозной проблематики, касающейся вопросов «жизни после жизни».

¹⁷¹ The Political System of the United States. Third edition. London, Faber and Faber Ltd, 1983. P. 107.

«Понятийная» символика. Принципиально важными «понятийными» символами, лежащими в основе национальной самоидентификации американцев, национального *автоимиджа* (Э.Баталов), являются образы свободы и избранности американского народа.

Идея свободы практически с начала американской истории становится центральным понятием американского самосознания и служит основным «божественным» принципом для строителей демократического общества в духе вышеописанной философии Нового времени. Уже к середине XIX века, по словам Диксона Уэктера, оформился американский символ веры, в котором для рядового американца самоочевидными представлялись следующие истины: «Именно форма правления, а не наши запасы угля и железа и не необъятные поля пшеницы и хлопка сделала нас великой нацией. Свобода порождает самостоятельность и возможность развития. Свобода была больше, чем Равенство, ибо она включала его, давая каждому шанс подняться и стать вровень с любым другим».¹⁷²

Очень символично в этой связи звучат строчки из сонета, выгравированного на статуе Свободы в Нью-Йорке: «Приведите ко мне всех усталых, всех бедных, жаждущих дышать воздухом свободы». Эти слова – очевидная библейская аллюзия, так как сильно напоминают известное высказывание Иисуса Христа из Евангелия от Матфея: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11, 28). Очевидно, что мифическая Свобода становится новым богом американской национально-государственной традиции, главным божеством гражданской религии.

Подобная символика ни в коей мере не является просто красивым метафорическим оформлением государственной риторики. Напротив, образ свободы и связанный с ним символизм – детерминанта американской культуры в целом и политической культуры в частности. Идея свободы действительно реально владеет умами и настроениями, что подтверждают даже беспристрастные социологические опросы: на конец семидесятых годов нынешнего столетия 95% американцев считали, что в их стране существует наибольшая свобода слова; 78% были согласны с утверждением, что «Соединенные Штаты останутся в памяти грядущих поколений главным образом как свободная и великодушная страна»; 82 % высказывались в том духе, что большинство американцев «наслаждается свободой».¹⁷³

Не менее интересным является и исследование, проведенной Д. Девайном в начале 70-х годов нынешнего столетия. В результате сравнения взглядов двадцати восьми наиболее известных авторов, пишущих о ценностях в США, американский исследователь выделил четыре ключевые ценности американского самосознания: «свобода», «равенство», «религия», «собственность». Согласно данному исследованию, из 28 ведущих специалистов (среди которых Г. Алмонд, Л. Харц, Т. Парсонс, Р. Лэйн, М. Лернер, М. Мид и др.) «свобода» является основной ценностью по мнению 20 из 28 исследователей. Примечательно, что религия получила «признание» у 13 ученых, при этом она явно уступает не только свободе, но и «равенству» и «собственности».¹⁷⁴ Эти данные подтверждают, на наш взгляд, не только некую второстепенную важность для

¹⁷² Уэктер Д. Дом распавшийся и воссозданный // Литературная история Соединенных Штатов Америки. М.: Прогресс, 1978. Т.2. С.23

¹⁷³ Баталов Э.Я. Указ. соч. С. 176.

¹⁷⁴ См.: Баталов Э.Я. Указ. соч. С. 127-129.

американцев конкретных конфессиональных воззрений по сравнению с идеалом свободы, но и сакральный символизм, связанный с данным идеалом американского сознания.

Любопытно отметить, что автор стихов, выбитых на статуе Свободы, Эмма Лазарус, не христианка, а иудейка. Изначальная поликонфессиональная ситуация обусловила создание новой религиозно ориентированной, но конфессионально нейтральной национальной традиции. Какими бы значимыми для пуритан Новой Англии ни являлись их религиозные взгляды, собственная религиозно-политическая традиция не могла стать краеугольным камнем для построения нового государства. Слишком сильна была неприязнь к государственной религии, которая только окрепла под влиянием деистско-просветительских взглядов отцов-основателей.

Не менее важен и тот факт, что для *одной* религии не было никакой культурной почвы. Более того, ни для чего в *единственном* экземпляре такой почвы не нашлось бы. По замечанию Х.Кона, американский национализм начался без имени, без общей национальной идентификации, без единой религии и без единого национального института, который был старше, чем Континентальный конгресс. Стать американцем просто означало принять определенную идею свободы.¹⁷⁵ Вся мощь ветхозаветного символизма с его образами земли не смогла сделать идею «Родины» привычной для американского народа. Американцы никогда не защищают землю – они борются за свободу (как на своей, так и на чужой территории).¹⁷⁶ Подобное понимание свободы

¹⁷⁵ См.: Noll M., Hatch N., Marsden G. The Search for Christian America. Westchester: Crossway Books, 1983. P. 110-111.

¹⁷⁶ Мы признательны американскому историку Ричарду Бэтсу, обратившему наше внимание на этот факт.

(американцами традиционно в него включаются такие элементы, как «отсутствие внешнего принуждения», «независимость от правительства», «индивидуализм», «расчет на самого себя») вкупе с осознанием того, что такая свобода есть общечеловеческое достояние, реализованное пока лишь на территории США, является глубинным оправданием и основанием любой внешнеполитической акции американского правительства в глазах собственного народа. Для американцев (на уровне массового сознания) военная операция войск НАТО в Косове в 1999 году настолько же естественно подлежит оправданию (необходимостью защищать естественное право на свободу), насколько естественно для русских, к примеру, она подлежит осуждению (агрессия – вторжение на территорию независимого братского государства).¹⁷⁷

С символом свободы тесным образом связан еще один «понятийный» символ – символ «избранного народа». Параллели с ветхозаветной историей – изблюбленные образы американских политиков не только прошлого, но и настоящего. Связь идеи свободы с идеей избранности самая прямая: американцы избраны, чтобы нести свободу. Свобода (равно как и большинство других американских ценностей) в сознании американцев не является специфически американской ценностью. Напротив, она – ценность общечеловеческая. Но – именно американцам доверена судьба свободы, именно от них зависит, утвердится ли свобода в мире. Свобода на американской почве концептуализируется в терминах перехода от неволи Старого Света к воле в Новом. Обращение к библейской символике, равно как и сама символичность «старого» и

¹⁷⁷ В данном случае мы ведем речь не о принципах международного права и их трактовке различными

«нового», – все это предполагает прямую связь с христианским символизмом. Однако и здесь, как и в других аспектах, американская гражданская религия демонстрирует отличные от христианства культурные модели. Направление, в котором движется процесс концептуализации свободы, выявляет, на наш взгляд, специфику американского понимания данного феномена. Раннехристианская культура безусловно расширяет идею свободы человека в Боге: Истина, известная только одному народу теперь доступна всем (во Христе «нет ни эллина, ни иудея»). В Америке же, в отличие от универсалистской концептуализации свободы в идеалах раннего христианства, происходит в процесс, в чем-то обратный: в американском сознании первоначально совершается локализация общечеловеческого идеала свободы до благословенной американской земли. А потом это видение, должно распространиться и на остальные страны – естественно, в американском варианте, исходя из американского понимания вещей и американских интересов.¹⁷⁸

Становление концепта избранного народа отчасти уже было рассмотрено нами при анализе идей Белла, а также будет рассмотрено подробнее в третьей главе (параграф, посвященный Линкольну). Что представляется важным отметить именно сейчас, так это непосредственную связь данной идеи с американской внешнеполитической доктриной. Дело в том, что особенности автоимиджа существенно важны для определения специфики внешнеполитических ориентаций

сторонами, а о общекультурной «легитимности» тех или иных действий.

¹⁷⁸ В определенном смысле можно говорить, что данный способ есть парадигма распространения американской культуры в целом: американцы создают все «лучшее», чтобы потом утвердить его и в других странах. Вполне эксплицитно это проявляется прежде всего на «бытовом» уровне, уровне массовой культуры: попавший за рубеж средний американец привычно ищет макдональдс – чтобы

нации, так как подобные особенности до известной степени детерминируют и представление о месте нации в мире, об исторической судьбе государства.¹⁷⁹ В этой связи особенно интересным является возникновение и оправдание доктрины Монро (Monroe Doctrine), что характеризует не только семантику, но и прагматику американского политического символизма.

Само понятие «доктрина Монро» появилось первоначально в дипломатическом лексиконе в 1850 году в связи с англо-американскими переговорами, однако *de facto* рождением доктрины, явившейся первым систематическим изложением внешнеполитических принципов США и отразившей не только внешнеполитические предпочтения отцов-основателей, но и американские внешнеполитические ориентиры на будущее, является послание пятого президента США Джеймса Монро к конгрессу от 2 декабря 1823 года. Основные положения доктрины Монро строились на представлении о коренном различии интересов Нового и Старого Света (и, в соответствии с этим, на идее разделения мира на американскую и европейскую системы) и первоначально сводились к двум основным положениям: во-первых, невозможность для Америки и впредь служить объектом европейской колонизации и, во-вторых, недопустимость европейской интервенции в Латинскую Америку. Соединенные Штаты при этом претендовали на роль арбитра в международных конфликтах, происходящих в пределах западного полушария (стремление, выраженное еще А. Гамильтоном).

быстро и качественно перекусить – отсутствие такого ресторана в глазах среднего американца есть признак отсталости страны, то есть признак ее «неамериканскости».

¹⁷⁹ Баталов Э.Я. Указ. соч. С. 174.

Поскольку нашей целью не является детальный исторический анализ экстраполяции принципов доктрины Монро на внешнюю политику США в целом, отметим лишь основные вехи данного процесса.¹⁸⁰ В 1850-е годы в связи с переговорами с Англией доктрина Монро приобретает характер национальной догмы. В конце 1860-х – начале 1870-х годов происходит еще одно расширение значения доктрины Монро: госсекретарь США Г.Фиш сначала определяет Доктрину как принцип политики, проводящейся в отношении всего континента и прилегающих островов, а затем дополняет ее каноническое толкование принципом «неперехода» владений одной европейской державы к другой. Апогеем действия доктрины Монро в XIX веке стало полное вытеснение Испании из Западного полушария в результате испано-американской войны (см. главу 1, параграф 1 настоящей работы). Позже Т.Рузвельт предложил еще более расширенную интерпретацию доктрины, заявив о праве США предпринимать любые шаги, вплоть до вооруженной интервенции, с целью исключить европейское вмешательство в Карибском бассейне. Следующий всплеск внимания к положениям доктрины Монро связан с первой мировой войной. И хотя принципы доктрины не стали нормой международного права, ее фактическое признание международным сообществом содержится в тексте Версальского мирного договора 1919 года.

Становление доктрины Монро и ее обоснование стали возможными, на наш взгляд, именно в рамках оформлявшейся гражданской религии. И хотя Белла, как мы указывали выше, оценивал ура-патриотический подъем, связанный с испано-

¹⁸⁰ Подробно см.: Болховитинов Н.Н. Доктрина Монро (происхождение и характер). М.: ИМО, 1959.

американской войной, скорее как извращение подлинного национализма, использование смыслообразов гражданской религии во время утверждения доктрины Монро является очевидным: американцы имеют право на защиту континента от европейских посягательств именно потому, что их предки бежали от подобного подавления свободы в Новый Свет, сумели отстоять право на свободу и обязаны защищать это право. Один из апологетов данного видения перспектив американской политики, юрист-республиканец Альберт Беверидж, произнес в 1898 году в помещении Томлинсонс-холла в Индианаполисе яркую речь, известную как «Поступь флага» (“March of the Flag”). Данная речь была посвящена обоснованию главным образом экономической экспансии Соединенных Штатов, оправданности борьбы за новые рынки: Беверидж утверждал, что вопрос экономической экспансии является не просто партийным, а *американским* вопросом. Уже через два года в выступлении ставшего к тому времени сенатором Бевериджа появляется еще более существенный «американский» мотив: «Декларация независимости не запрещает нам выполнять нашу роль в духовном возрождении мира. Если бы она запрещала это, Декларация была бы ошибочной... Он (Всевышний) одарил нас духом прогресса, чтобы мы могли одолеть силы реакции во всем мире. Он сотворил нас сведущими в вопросах управления, чтобы мы могли управлять дикими и пришедшими в упадок народами. Не обладай мы такой силой, весь мир вновь впал бы в варварство и темноту. И из всей нашей человеческой расы Он выделил американский народ как нацию, избранную в конечном итоге руководить духовным возрождением мира. Такова божественная миссия Америки».¹⁸¹

¹⁸¹ Цит. по: Иवानян Э.А. Указ. соч. С.9.

В годы холодной войны, когда на уровне массового сознания противостояние двух миров рассматривалось прежде всего как ценностное (и во многом являлось таковым), в отечественной науке было принято в «сакральном» оправдании американских внешнеполитических интересов видеть исключительно проявление негативного религиозного влияния на настроение масс. При том, что мы отнюдь не собираемся отрицать факт использования политиками существующих в американской политической культуре идеалов в своих узко-прагматических целях (что только что было продемонстрировано на примере с Бевериджем), на наш взгляд, было бы неправильным отрицать и то, что через призму гражданской религии в американские политические процессы определенным образом вводится и нравственная составляющая. Во-первых, сама идея избранности и сохранения свободы (так, как это понимается в США) является, безусловно, высоконравственным идеалом. Во-вторых, именно моральные требования к политике оказались причиной того, что война во Вьетнаме долгое время оставалась одной из величайших трагедий для американского самосознания. И дело здесь не в военных неудачах и даже не в погибших американских парнях. Ситуация во Вьетнаме поставила под угрозу ценностные ориентиры самого демократического в мире общества. Сознание американцев не смогло примириться с тем, что крохотный Вьетнам не приемлет идеалы демократии, которую американцы призваны нести всему миру. Почему *массы* вьетнамцев не захотели демократии даже после того, как в их страну пришли «хорошие парни» из США? В глазах американцев

этот неоспоримый факт ставил под вопрос старые добрые национальные ценности, а позиция правительства осуждалась как грех Америки.¹⁸²

Таким образом, основные «понятийные» символы американской гражданской религии вполне соответствуют общему содержанию национально-государственной мифологии. Принципиально важным в вышеприведенном анализе является факт моральной оценки, который оказывается вплетенным в ткань политических процессов.

Невербальные идеальные символы. В настоящей работе мы уже неоднократно говорили (и будем говорить в 3 главе) о значимости ветхозаветного символизма для оформления американской национальной мифологии. Однако, что поражает исследователя, как только он прикасается к невербальным идеальным символам политической культуры США, – это почти полное отсутствие ветхозаветного при абсолютной доминировании древнеримской символики. В первой главе мы уже указывали на значение римского наследия для Америки. Согласно нашему предположению, именно римская парадигма публичной религии во многом является основанием американской гражданской религии. Если данное предположение верно, то обращение американцев к символике Древнего Рима является и естественным, и закономерным.

Действительно, римский опыт представлялся первому поколению американцев «благороднейшим достижением свободных людей, стремившихся к

¹⁸² Вот как об этом вспоминает американский политолог Диана Пинто: «Война во Вьетнаме, которой телевидение «угощало» нас по вечерам, давила свинцовым гнетом. Преследуя нас неотступно, она сеяла страх и тоску, опасения за друзей. Она ставила под угрозу американскую мечту, основополагающие мифы страны, ныне вовлеченной в глубокий кризис. Для моего поколения это была не просто проигранная война, а пятно позора, бич Америки, обличивший ее грех (курсив наш – В.Л.)». (Пинто Д. Меж двух миров. М.: Ad Marginem. 1996. С. 186-187.)

самоуправлению».¹⁸³ По словам Ярослава Пеликана, для американских отцов-основателей история Рима являлась «учебником, к которому надлежало обращаться за наставлением относительно хода людских дел, развития свободы и судьбы деспотизма».¹⁸⁴ Отсюда и знаменитое *Pax Americana* как прямое продолжение *Pax Romana*. А если мы вспомним приведенный в первой главе анализ религиозно-политической основы Рима (политико-экклезиологический организм, культуuroобразующее значение Вечного Города), то нам станет более понятным, почему американская гражданская религия так поразительно похожа на древнеримскую.

Римское наследие в целом было настолько значимым для построения нового государства, что оно оказало не только колоссальное влияние на оформление идей зарождавшегося государства, но и на символические формы государственности. В Вашингтоне был построен Капитолий, верхняя палата парламента получила название «сенат», на карте появился американский Рим, а молодое поколение стало штудировать латынь.

Наиболее же отчетливо влияние идеи «Вечного города», равно как и победа римской культурной модели над ветхозаветной идеей договора проступает в истории еще одного идеального символа американской политической символики – американского герба или большой государственной печати (аверс печати и герб США идентичны). Пример с историей создания основной национальной эмблемы США – не только яркое свидетельство «священного национализма» американской гражданской

¹⁸³ Шлезингер-мл. А. Указ. соч. С. 18.

¹⁸⁴ Pelikan J. *The Lessons of History //The Nature of a Humane Society*. Philadelphia, 1977. P. 35.

религии, но и свидетельство его культурных связей не только с Римом, но и с историей как Древнего Израиля, так и европейского средневековья.¹⁸⁵

Четвертого июля 1776 года, в тот же день, когда конгресс одобрил текст Декларации независимости, комитету в составе Бенджамина Франклина, Джона Адамса и Томаса Джефферсона было поручено разработать проект большой государственной печати Соединенных Штатов Америки. Когда комиссия предложила рассмотреть результаты своих трудов, оказалось, что как Франклин, так и Джефферсон предложили ветхозаветные темы. На проекте печати Франклина был изображен Моисей, стоящий на берегу и протягивающий свою руку над морем, как бы повелевая ему поглотить преследующего израильтян фараона, сидящего в открытой колеснице с короной на голове и мечом в руке. Предложенный девиз гласил: «Восстание против тиранов есть послушание Богу». Проект Джефферсона изображал детей Израиля в дикой пустыне, ведомых тучей днем и огненным столпом ночью. Джон Адамс обратился к античному сюжету: его проект изображал Геркулеса, отдыхающего, опершись на свою дубину, а также стоящую на горе Добродетель, призывающую героя взойти на гору по неровной дороге, и Лень, пытающуюся отвлечь Геркулеса усеянной цветами дорогой удовольствий.

Однако ни один из предложенных проектов не был принят, и дело было отложено на некоторое время, вследствие напряженных революционных событий. И только после битвы при Йорктауне (октябрь 1781 года) проблема вновь привлекла к себе внимание. 20 июня 1782 года Континентальный конгресс одобрил Большую

¹⁸⁵ История создания герба изложена нами по книгам: O'Brien C. *Op. cit.* P. 60-63; Печатнов В.О.

государственную печать практически в ее современной форме: белоголовый американский орел с распростертыми крыльями; на груди у орла – щит с тринадцатью белыми и красными полосами, что символизирует первоначальные тринадцать штатов. Орел призван символизировать связь с древним Римом и означает власть, господство, верховенство и государственную прозорливость.¹⁸⁶ В когтях одной лапы орел сжимает оливковую ветвь – символ мира – с 13 листьями, а в когтях другой – пучок из 13 стрел – на случай войны (число 13 в обоих случаях также символизирует число штатов, образовавших союз). В клюве орел держит ленту с девизом «E pluribus unum» («Из множества – единство»), являющимся выражением федеративного устройства страны. Таким образом, печать была создана в классическом духе, безо всяких связей с ветхозаветной тематикой.

В духе аверса выполнен и реверс большой государственной печати: усеченная недостроенная пирамида из 13 ступеней, над ней – Всевидящее Око и два девиза на латыни. Первый девиз – «Annuit coeptis» («Он благословляет наше предприятие») – взят из «Эннеиды», второй девиз – «Incipit novus ordo saeculorum» («начинается новый порядок времен») – также из Вергилия, из четвертой эклоги «Буколик», со ссылкой на Сивиллины предсказания, которые христианами обычно рассматривались как предвидение рождения Христа и начала христианской эры (пророчество о рождении

Гамильтон и Джефферсон. С. 108; Фоли Дж. Энциклопедия знаков и символов. М., 1997, С. 218-219; J.Adams. A Seal or Medal // The Faber Book of America. London: Faber and Faber. 1994. P. 113-114.

¹⁸⁶ «Римские полководцы имели изображение орла на своих жезлах как знак главенства над действующей армией. Позднее <...> орел был превращен в исключительно императорский знак, символ верховной власти. Поэтому орел получил в римском законодательстве официальное наименование «римская птица» (avis Romana)». (Похлебкин В.В. Словарь международной символики и эмблематики. М.: Международные отношения, 1995. С. 292-293.)

божественного младенца и начале золотого века). Подобно тому, как император Константин когда-то использовал эту фразу при установлении христианской империи, американские отцы-основатели применили ее к Соединенным Штатам.

Печать была создана секретарем конгресса Чарльзом Томсоном, который так объяснял дизайн обратной стороны: «Пирамида означает силу и продолжительность. Глаз над ней и девиз означают особую опеку Провидения над Америкой».

По справедливому замечанию О'Брайена, если Ветхий Завет более подходил для символического описания и риторики революционной войны за независимость, то наследие Рима намного более соответствовало официальному духу новорожденных Соединенных Штатов. При этом, римский символизм отнюдь не означал полного вытеснения ветхозаветных образов из общественно-политической жизни страны.

Кроме того, необходимо отметить, что, вопреки распространенному даже среди некоторых ученых мнению о стремлении американцев порвать с любым европейским прошлым, и создать совсем новую, свою культуру, история создания большой печати свидетельствует об обратном. Она демонстрирует не только корни американской символики, но и стремление культуры к символической, даже сакральной связи с прошлым человечества, с культурой Старого Света.

Что стоит за этим, каково семантическое предназначение данного символа? Прежде всего, стремление к легитимации своего существования, причем, данная легитимация проходит в рамках культурной парадигмы, основанием которой является идея регресса (без связи с прошлым нет настоящего). Обращение к прошлому в данном случае означает способ самоидентификации, самоутверждения, «непотерянности» в

общемировом историческом процессе. По нашему мнению, такая тенденция довольно широко распространена и ни в коем случае не является исключением из правил.¹⁸⁷ Характерным является обращение именно к римской традиции, что, на наш взгляд, еще раз подтверждает тесную связь американской гражданской религии с ее древнеримским предтечей.

Выбор в пользу римского символизма, по мнению О'Брайена, обусловлен тем, что символика «избранного народа» имеет и свои слабые стороны. Как известно из ветхозаветной истории Израиля, избранный народ не застрахован от ошибок (вспомним поклонение золотому тельцу) и неизбежного наказания за эти ошибки. Совсем иная «священная» парадигма существует в Древнем Риме. Рим – Вечный Город. Цезарь – бог. И ничто, никакие прегрешения цезаря или жителей Рима не могут изменить этих фундаментальных положений или вызвать чей-либо гнев.¹⁸⁸ Конечно, история Рима отнюдь не является абсолютно победоносной. Вместе с тем, сама идея Вечного города оказывается постоянно востребованной.

Не менее интересной является и история американского флага, также весьма значимого идеального символа американской политической мифологии. Многие иностранные исследователи часто отмечали тот факт, что в Америке государственному

¹⁸⁷ Похожую ситуацию пережила Россия: «Провозглашение России «Третьим Римом» произошло не от «гордости» или «кичения», но было формой, с помощью которой она демонстрировала свою верность эпохе первоначального христианства и вселенских Соборов, когда сохранялось единство христианского мира, а также *пыталась осознать свое место в мировой истории* (курсив наш – В.Л.), положение Москвы в ряду мировых священных центров и церковных престолов после катастрофы 1453 года. Речь шла о миссии, а не мессианизме». (Синицына Н. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.: Индрик, 1998. С. 10-13.)

¹⁸⁸ O'Brien C. Op. cit. P. 62-63.

флагу придается гораздо больше значения, чем в других странах.¹⁸⁹ Первоначально флаг¹⁹⁰ был лишь необходимым объединяющим символом молодой республики, однако довольно быстро, как считают Пирард и Линдер, стал самоценным источником религиозного почитания.

Автором проекта американского флага традиционно считается Франсис Хопкинсон, член Континентального конгресса, один из подписавших Декларацию независимости. Согласно предложенному Хопкинсоном проекту, флаг Соединенных Штатов должен был представлять собой 13 чередующихся красных и белых полос и 13 белых звезд на синем фоне. Белый цвет символизировал чистоту и невинность, красный – отвагу и доблесть, а синий – бдительность, настойчивость и справедливость. Первоначально размеры звезд не были оговорены, поэтому флаги отличались друг от друга. В 1818 году было решено сохранить первоначальное число полос, но с принятием нового штата добавлять очередную звезду. После празднования столетия годовщины создания флага подобные празднования становятся традиционными, а в 1949 году день 14 июня официально провозглашается Днем флага.

Кульминация объединения религиозных чувств и гражданского почитания произошла во время гражданской войны, когда Оливером Уэнделем Холмсом были написаны строки «Боже, храни флаг!». Эти строки, часто цитируемые на церемонии празднования Дня независимости, с предельной ясностью демонстрируют возможность

¹⁸⁹ Американские исследователи Р.Хесс и Дж. Торни, занимавшиеся проблемой формирования политических убеждений американских школьников, установили (1960 г.), что от 86 до 90% школьников и 92% учителей не только вполне осмысленно принимают участие в церемониях, связанных с отданием чести государственному флагу, но и считают его «самым лучшим в мире». См.: Баталов Э.Я. Указ. соч. С. 245.

соединения библейской идеи искупительной жертвы с верностью нации и ее идеалам.¹⁹¹

Продолжением связанного с флагом символизма явилось обращение к флагу (The Pledge of Allegiance). Эти известные сегодня каждому американцу слова первоначально были написаны для празднования 400-летия открытия Америки Фрэнсисом Беллами в 1892 году. Беллами считал, что правильное формирование чувства подлинного патриотизма у американских школьников должно включать и такой элемент, как наличие национального флага США над зданием каждой американской школы. Когда в 1892 году Беллами стал председателем исполнительного комитета по подготовке к национальному празднованию в школах «Дня Колумба» (открытия Америки), то он сумел добиться аудиенции у президента Бенджамина Харрисона и высказал ему свою идею. Идея нашла полную поддержку у президента, который 21 октября 1892 года подписал Прокламацию, которая гласила: «Пусть национальный флаг развевается над каждой школой страны». Тогда же Фрэнсисом Беллами и были написаны знаменитые слова: «Я клянусь в верности моему флагу и республике, которую он представляет, – единой нации, неотделимой от свободы и справедливости для всех».

В 1924 году, на Второй конференции, посвященной национальному флагу, слова «мой флаг» были заменены на «флаг Соединенных Штатов Америки». А окончательную словесную форму клятвы обрела в 1954 году, когда президент Дуайт

¹⁹⁰ Современный национальный флаг США является исторической модификацией (изменилось количество звезд, так как увеличилось количество штатов) официальной формы, принятой в 1777 году.

¹⁹¹ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 53.

Эйзенхауэр одобрил 243 резолюцию Конгресса, согласно которой текст клятвы был дополнен фразой «под Богом» (то есть «единая нация под Богом»).

Верность флагу и его символизму в XX веке еще раз была подтверждена в знаменитом деле *Школьный район Миннесвилля против Гобитиса* (1940), связанном с отказом школьников-членов секты Свидетели Иеговы участвовать в церемонии отдания чести национальному флагу. Решением Верховного Суда США школьной администрации позволялось принуждать школьников к такому участию. Аргументируя свое решение, либеральный судья Феликс Франкфуртер сослался на подобный случай 1907 года *Хальтер против штата Небраска* и процитировал аргументацию, прозвучавшую в Верховном Суде в 1907 году: «...государственный флаг является символом мощи нашей нации, эмблемой свободы в самом высшем, лучшем смысле слова...».¹⁹²

Значимость флага как символа нации также подтверждается, на наш взгляд, и многократными фактами сожжения флага самими американцами во время вьетнамского кризиса: данный акт должен был символизировать уничтожение идеалов нации в результате ее греховной деятельности.

И сегодня американский национальный флаг является одним из священных символов политической культуры США. Помимо государственных и правительственных учреждений, американский флаг часто вывешивают на фасадах и окнах домов многие семьи, а также общественные организации и частные фирмы.¹⁹³

¹⁹² R.Pierard, R.Linder. Op. cit. P. 54, 309.

¹⁹³ К сказанному можно добавить, что сегодня в компьютерной сети Интернет можно обнаружить личные (!) странички, посвященные американскому флагу.

Американское законодательство специальными актами защищает флаг от неуважительного отношения и неправильного использования: его нельзя класть на пол, использовать полотнище как покрывало и т.д.; пришедший в негодность флаг категорически запрещено выбрасывать или использовать как тряпку, а надлежит сжигать без присутствия свидетелей. Относительно возможностей демонстрации флага также существуют строгие правила.¹⁹⁴ В последние годы контроль за соблюдением почтительного отношения к флагу усилился.

Ритуалы и праздники. Символика американской общественно-политической жизни самым непосредственным образом присутствует в основных национальных праздниках и государственных церемониях. О центральном месте инаугурации президента уже говорилось. В числе других символично-ритуальных актов календарь американской гражданской религии включает в себя *День благодарения* (самый первый американский праздник, отмечать который начали еще пуритане в Массачусетсе в знак благодарности за благословение свободы и процветания на новой земле), *День независимости* (отмечается 4 июля в память подписания Декларации независимости), *Президентский день* (о нем подробнее будет рассказано в третьей главе), *День памяти* (день памяти погибших во всех войнах, начал отмечаться после Гражданской войны), *День ветеранов* (стал отмечаться в память о принимавших участие в первой мировой войне, сегодня является днем чествования ветеранов всех войн). Эти праздники призваны соединять патриотизм и благочестие и, в определенной степени, Бога и страну. Так, характеризуя День Памяти погибших, Конрад Черри пишет:

¹⁹⁴ Америка. Энциклопедия повседневной жизни. М., 1998. С. 326-327.

«Празднование Дня памяти погибших является американской священной церемонией, религиозным ритуалом, современным культом усопших. Хотя этот праздник и говорит об искупительной жертве, разделяя, тем самым, христианские идеи <...> праздничная церемония – это национальный ритуал, который объединяет протестантов, католиков и иудеев, несмотря на различия в их взглядах».¹⁹⁵

Церемония принятия американского гражданства также является специфическим ритуалом гражданской религии. Идеал «избранной нации» предполагает и особое священное чувство по отношению к американскому гражданству. Чувство гражданственности для американца значит больше, чем просто патриотический настрой. Традиция гражданской религии переосмысляет сам факт гражданства как принадлежность к избранному народу, «соли земли». Поэтому и ритуал, закрепляющий присоединение человека к числу избранных, призван «освятить» данное действие. Нижеследующее описание процедуры приема гражданства США относится к 1966 году и принадлежит американской еврейке, чье детство прошло в Европе. Конечно, данное описание выполнено в ироничном и даже в несколько саркастическом тоне, однако, при всей эмоциональности окраски, оно, на наш взгляд, очень точно передает смысловое содержание не только процедуры принятия американского гражданства, но и всего комплекса американского символизма. Поэтому мы позволим себе привести его здесь целиком: «Вместе с несколькими десятками других кандидатов я должна была принести присягу на верность новой родине. Мне только что исполнилось семнадцать, и, не будучи совершеннолетней, я имела право пройти упрощенную процедуру, не

¹⁹⁵ Cherry C. Two American Sacred Ceremonies // American Quarterly 21 (Winter 1969). P. 741.

сдавая экзамен по Конституции США. Меня подвергли чрезвычайно унижительному испытанию: сняли отпечатки пальцев, заставили поклясться, что я никогда не была ни коммунисткой, ни проституткой. Мне предложили также воспользоваться возможностью сменить фамилию или имя, словно принятие американского гражданства было равнозначно второму рождению. Событие, игравшее столь важную роль в жизни миллионов переселенцев, воспринималось мною как бы со стороны и даже с долей иронии. Я не могла принять то, что лежало в основе американской идентичности: сознание бесконечного превосходства над другими, которое придавало этой гражданской церемонии характер своеобразного таинства – хлеб и вино иных земель претворялись в плоть и кровь земного мессии – Америки».¹⁹⁶

К сожалению, объем данной работы не позволяет нам подробнее остановиться как на основных перечисленных праздниках и ритуалах, так и на других церемониях, которые играют существенную роль в политической культуре США (прежде всего мы имеем в виду День памяти Мартина Лютера Кинга и Национальный день молитвы). Однако, подводя итоги краткому знакомству с основными символами и ритуалами американской политической культуры нельзя не выделить один из основных символов, особая роль которого со всей очевидностью следует как из вышеперечисленной классификации американского политического символизма, так и из анализа смыслового содержания американских политических процессов. Мы говорим об институте президента, а точнее, о президенте как идеальном символе. С ним связаны не только все основные ритуалы американских политических процессов, но и главные

¹⁹⁶ Пинто Д. Указ. соч. С. 115.

фигуры (люди-символы) американской политической традиции. Поэтому далее

- необходимо подробнее остановиться как на символическом содержании самого института президентства, так и на анализе символической значимости образов некоторых американских президентов.

ГЛАВА 3. «ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ» И СИМВОЛИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ИНСТИТУТА ПРЕЗИДЕНТА В США.

3.1. Джордж Вашингтон и рождение американской демократии.

Общим местом в современной политологии является тот факт, что одним из фундаментальных принципов американского государственного устройства служит система сдержек и противовесов – залог подлинной демократии, противостояние от любых форм тоталитаризма и узурпации власти. Вместе с тем, не менее очевидным является и то, что, согласно Конституции и американскому законодательству, в США существует не парламентская, а *президентская* республика. Сильное национальное руководство в США осуществляется прежде всего исполнительной властью, президентом.

Будучи и формально, и реально одной из ключевых фигур американской политики, сердцевиной американской политической системы (по словам американского политолога Ричарда Нойштадта), президент не может не занимать принципиально важного места в ритуально-символической системе политических процессов в США. В сознании американцев Президент является *символом государства*, именно с президентом американцы связывают представление о государственности.¹⁹⁷ Неслучайно свой анализ феномена гражданской религии Белла начинает с инаугурации президента – важнейшего эпизода, венчающего центральное событие в американской политической жизни: президентские выборы. По нашей классификации президент есть невербальный идеальный символ американской

¹⁹⁷ Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. М.: Радуга, 1992. Т.1. С. 463-464.

политической культуры. Прежде всего нам необходимо понять семантику данного символа, чтобы затем рассмотреть его сочетание с другими символами(синтаксис) и эволюцию интерпретаций (прагматику).

Архетип «Президент – отец нации» является одной из сущностных составляющих американского легитимирующего мифа. По мнению ряда исследователей американский президент играет роль своеобразного «республиканского монарха». Р. Нойштадт замечает по этому поводу, что в основание американской конституции положено «вполне очевидное толкование английского закона о престолонаследии 1688 года». При этом американский президент обладает большей властью, чем британская королева Виктория, однако он так же зависим от Конгресса, как король Георг III зависел от парламента.¹⁹⁸ Американские историки Пирард и Линдер полагают, что президент является в определенном смысле персонификацией всего американского народа, подобно тому, как для англичан таким олицетворением является британский король или королева.¹⁹⁹ Как отмечал президент Уильям Тафт по поводу специфики взаимоотношений между главой исполнительной власти и его избирателями, президент является «личностным воплощением и представителем достоинства и величия последних».²⁰⁰ Американский политолог Д. Лис замечает, что президент также является нравственным символом нации.²⁰¹

Эта репрезентативная функция, без сомнения, относится к числу политико-религиозных функций, выполняемых американским президентом. Некоторые

¹⁹⁸ Нойштадт Р. Президентская власть и нынешние президенты. М.: Ad Marginem, 1997. С. 15.

¹⁹⁹ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 15.

²⁰⁰ Цит. по: Rossiter C. The American Presidency. New York: Harcourt, Brace and World, 1960. P. 18.

²⁰¹ Lees J. Op. cit. P. 107.

исследователи религиозной символики в американской политике проводят даже дифференциацию религиозных функций американского президента, различая «пророческий» и «священнический» компоненты президентского участия в гражданской религии.²⁰² «Пророческая» функция президента подобна той роли, которую играли ветхозаветные пророки, и заключается в сдерживании национальной гордыни, предохранении ее от превращения в слепое поклонение государству. При этом она также является напоминанием о присутствии в человеческой жизни Высшей силы, о вовлеченности Бога в том числе и в политические процессы. «Священническая» функция состоит в укреплении мифа о возникновении государства, в следовании «американской политической традиции». Данные функции должны способствовать процессу легитимации социально-политических действий президента и всей исполнительной ветви власти.

Особое место, которое занимает президент, являющийся не только политическим лидером, но и своеобразным священнослужителем государственного культа, а также пророком своего народа,²⁰³ принадлежит главе государства с самого начала американской истории. В силу того значения, которое придается фигуре американского первосвященника-президента, именно прагматика мифологем президентства в совокупности с практикой президентского правления в наибольшей степени отражают динамику гражданской религии, и выпукло демонстрируют все

²⁰² Первым это деление провел Мартин Марти в середине 70-х гг. См.: Marty M. A Nation of Behavers. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

²⁰³ Вот что писал о poste президента Т.Рузвельт: «Мне нравится в американской форме правления, что частный гражданин может быть избранным народом на должность, которая так значительна, как должность сильнейшего монарха, что он временно осуществляет больше власти, чем царь, император и

видоизменения и коллизии в развитии американской государственной символики и ритуалов.

В американской «табели о рангах», первое место принадлежит одиннадцатому президенту США Аврааму Линкольну. Второе место уверенно занимает Джордж Вашингтон. И третье – без сомнения Томас Джефферсон. При этом, если Вашингтон олицетворяет рождение американской нации, а Джефферсон – принципы Декларации независимости, то священное для американцев имя Линкольна «персонифицирует единство нации и жертву, принесенную в Гражданской войне, в этом великом эпосе американской истории, обеими сторонами для национального «возрождения» и устранения рабства».²⁰⁴ Таким образом, в американской политической символике Вашингтон являет собой фигуру Моисея-освободителя, Джефферсон – пророка новой национальной веры, а Линкольн – ее Мессии-Спасителя.²⁰⁵

Вашингтон как представитель гражданской религии. Уже первый президент США, Джордж Вашингтон, в своей инаугурационной речи 30 апреля 1789 года произносит слова, которые являются принципиальными для американского политического самосознания, основанного на религиозно-политической идее построения «Града на холме». Обращаясь к соотечественникам, он открыто призывает вместе вознести мольбы к Всемогущему, дабы его благословение осватило правительство американского народа, судьба которого направляется «невидимой рукой

папа (курсив наш – В.Л.)...» (Цит. по: Ю.Хайдекинг. Возникновение и история института президентов в Америке // Американские президенты. С. 34-35).

²⁰⁴ Американские президенты. Указ. соч. С. 49.

²⁰⁵ Некоторые исследователи, вслед за Белла, характеризуют Линкольна в качестве богослова гражданской религии. Однако нам представляется, что его мессианская роль намного более существенна для американской национально-государственной мифологии.

Великого Творца». Ибо «сохранение священного огня свободы и судьба республиканской модели правления справедливо полагаются, глубочайшим и конечным образом зависящими от эксперимента, доверенного американскому народу».²⁰⁶

В этих словах содержится только очевидное указание на избранность Соединенных Штатов, но – имплицитно – и на особое место президента – Pontific Maximus американской гражданской религии. Данное религиозное настроение не осталось лишь характеристикой лично президента. По просьбе обеих палат конгресса, 3 октября того же года Вашингтон объявил, что 26 ноября будет считаться «днем общественного благодарения и молитвы» – первый День благодарения при конституции.

Вашингтон был первый – первый президент, первый символ нации – поэтому во многом именно он формировал модель религиозной составляющей политической жизни страны. Будучи, подобно большинству первых американских президентов, довольно умеренным в том, что касалось проявления религиозного рвения, Вашингтон обладал поразительным чутьем, позволившим ему безошибочно придать глубокую религиозную окраску своим публичным выступлениям. Такой подход стал парадигматическим для всех последователей первого американского президента.

Принимая присягу на верность нации и обязуясь, в соответствии с предписанием Статьи 2 Раздела 1 Конституции Соединенных Штатов, «честно выполнять обязанности Президента Соединенных Штатов и по мере сил охранять, защищать и

²⁰⁶ Washington G. First Inaugural Address // Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from

поддерживать Конституцию Соединенных Штатов», Вашингтон добавляет от себя в конце присяги: «И да поможет мне Бог». С тех пор эти слова являются неизменным атрибутом не только инаугурации и американской политической культуры, но и правовой культуры США (например, при приведении к присяге адвоката, а также обязуя свидетеля говорить в суде «правду и ничего кроме правды», судья всегда добавляет «И да поможет Вам Бог»).

Сама инаугурация становится символом американской политической жизни во многом благодаря Вашингтону. Нельзя забывать, что Конституция США не предусматривает ни специальной процедуры инаугурации, ни, тем более, инаугурационных речей американских президентов. Единственное, о чем говорит конституция – это о необходимости принесения президентом вышецитированной клятвы. Несмотря на это, ни один из американских президентов ни разу не упустил возможности лично обратиться к американскому народу во время вступления в должность. Американский историк Д. Бурстин считает, что корни данного феномена находятся в ставшей органичной для американской общественной жизни традиции произнесения речей – традиции, обусловленной, по мнению Бурстина, всем устройством американской общественно-политической жизни (федеральная система, многочисленные законодатели, несколько судебных систем, частые и регулярные выборы и т.д.).²⁰⁷ И конечно оформил эту традицию именно Вашингтон.

Со временем инаугурация обретает все необходимые черты ритуального действия гражданской религии. Прежде всего, поликонфессиональность американского

George Washington to Richard Nixon. Washington, D.C.: United States Government Printing Office. 1974. P.

общества требует высшей – общерелигиозной легитимации президентского офиса, то есть благословения его всеми основными конфессиями. Так, на инаугурации Кеннеди 20 января 1961 года присутствовали представители духовенства всех ветвей христианства (католический архиепископ из Бостона, архиепископ греческой православной церкви в Америке, протестантский пастор «Центральной христианской церкви») и иудейский раввин. Однако самым примечательным является даже не факт их участия в церемонии, а то, что никто из них в своих поздравительных речах не идентифицировал «своего» Бога, а обращался, подобно самому президенту, к обезличенному Всемогущему Творцу!²⁰⁸ Кстати будет заметить, что, хотя во всех инаугурационных речах (исключение составляет лишь второе инаугурационное обращение Вашингтона, состоящее всего из двух параграфов) присутствует Творец (Creator, а также Infinite Power, Great Author, Parent of the Human Race), собственно слово «Бог» непосредственно в инаугурационном обращении впервые употребил Монро во время своей второй инаугурации.

Интересно отметить, что подобная нейтральная ссылка на анонимного Бога табуирует саму возможность проявления во время инаугурации и прочих публичных ритуалов частных религиозных воззрений не только самим президентом, но и его окружением. Так Хилари Клинтон, супруга 42 президента США У. Клинтона, подверглась жесткой критике политических обозревателей и журналистов за то, что во время публичных празднований, которыми сопровождалась первая инаугурация ее мужа, она была замечена с нательным крестом на шее. «Подобает ли Первой леди так

открыто демонстрировать религиозный символ?» – именно так прозвучал вопрос-возмущение со стороны одного из телекомментаторов.²⁰⁹

По словам американского историка К. Олбаниз, гражданская религия США в своем первоначальном варианте была оформлена ко времени первой президентской инаугурации. Символ веры провозглашал американцев избранной нацией, на которую была возложена миссия принести другим народам свет демократии и республиканской формы правления. Культ новой гражданской веры говорил о священном времени и пространстве, в которые были заключены национальные святыни и патриотические праздники. В него также входило чествование национальных героев, среди которых Вашингтон занимал первое место.²¹⁰

Своей государственной деятельностью Вашингтон всячески пытался закрепить высокий авторитет института президентства, рассматривая президента в качестве символа национального единства. Исполнению именно этой задачи служили многочисленные поездки американского лидера по стране с целью усиления национального согласия. По мнению Вашингтона, пост президента являлся особым инструментом для формирования национального американского характера, призванного жить идеалами Американской мечты. Так оформлялась семантика данного символа.

Что же до самих идеалов, то тут действия первого американского президента совершенно вписываются в контекст им же создаваемой национальной традиции

²⁰⁷ Бурстин Д. Американцы: национальный опыт. С. 399.

²⁰⁸ Подробнее об инаугурации Кеннеди см.: Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 11-14.

²⁰⁹ Carter S. Op. cit. P. 4-5.

²¹⁰ Albanese C. Op. cit. P. 295-297, 308-309.

гражданского благочестия, с определенной политико-религиозной риторикой, сакрализованными национальными символами и ритуалами. По замечанию американских профессоров Р.Пирарда и Р.Линдера, Вашингтон, во время своего пребывания на посту президента, постоянно пытался соединить благочестие и патриотизм, Бога и страну, Божественное благорасположение и благоденствие нации. Через большинство публичных выступлений Вашингтона красной нитью проходит тема необходимости поисков божественного расположения. В обращении к конгрессу в 1794 году он заявляет: «Давайте же объединим ... наши мольбы к Верховному Правителю наций, дабы он распространил свое покровительство и на Соединенные Штаты: обратил происки нечистивцев к утверждению конституции; <...> исполнил ожидания этого правительства, жаждущего быть гарантом прав человека».

Не менее активно Вашингтон подчеркивал и то, что Бог действительно благоволил американскому народу. В обращении к конгрессу в 1796 году он еще раз говорит о своих «пылких мольбах» к «Верховному Правителю Вселенной» и «Судии Народов» о продолжении благоденствия для страны и долговечности правительства, существующего для защиты свободы граждан.

И, наконец, считают Пирард и Линдер, Вашингтон постоянно подчеркивает важность религии в общественной жизни, крепко связывает религию с общественной моралью, республиканскими институтами и национальным счастьем. Наиболее очевидно это проявилось в его «Прощальном послании», напечатанном 17 сентября 1796 года в нескольких печатных изданиях. В «Послании», в частности, говорилось: «Из всех привычек, которые обеспечивают политическое процветание, самыми

необходимыми являются религия и мораль. Все будет взывать к необходимости патриотизма тот, кто трудится над разрушением этих Столпов человеческого счастья, этих надежнейших опор человеческого и гражданского долга. Подлинный политик, равно как и благочестивый человек, должны уважать и лелеять их. Не хватит целого тома, чтобы описать все их связи с личным и общественным счастьем. Давайте просто спросим, где окажутся безопасность собственности, репутации, жизни, если чувство религиозного долга исчезнет из клятв, которые являются инструментами расследования в Судах справедливости? И давайте поостережемся даже предполагать, что мораль может быть установлена без религии... Как разум, так и опыт не позволяют ожидать, что при исключении из национальной жизни религиозных принципов в ней может превалировать мораль».²¹¹ Таким образом, Вашингтон был как первым теоретиком, так и первым, вполне искренним президентом-практиком гражданской религии. С ним связано начало семантического оформления основных символов американской политической мифологии и установление ее главных ритуалов.

Как видим, нигде в речах Вашингтона нет ни одного намека на то, что речь идет о христианстве – все совершенно в духе гражданской религии.²¹² Одним из главных подтверждений того, что это действительно так, могут служить личные религиозные воззрения Вашингтона. Если задаться вопросом, насколько этот «Христов воин и слуга», «основатель христианской республики», «христианский герой и государственный» (характеристики Вашингтона, часто встречающиеся в

²¹¹ См.: Pierard R., Linder R. Op.cit. P. 77.

²¹² В подтверждение этой мысли Пирард и Линдер приводят текст составленного в 1796 году договора между США и исламским беим Триполи, в котором, в частности, говорится, что «основанием

биографических книгах и статьях) был религиозен в личной жизни, с каким рвением посещал богослужения и т.д., то мы очень скоро убедимся, что он был вполне «умеренным» христианином в вопросах посещения церкви и принятия причастия. Первый американский президент отнюдь не был антирелигиозен; его высказывания о Боге в публичных выступлениях не являлись лишь риторическим приемом и не расходились с его личными взглядами: «В политике, как и в религии, мои догматы немногочисленны и просты», – писал он (вполне в духе Руссо) Джеймсу Андерсону в 1795 году.²¹³ Надо полагать, что именно простота (читай, удаленность от христианской догматики) этих взглядов привела Вашингтона в масонскую ложу еще в предреволюционные годы. Присягал Вашингтон на масонской Библии, а клятву его принимал губернатор штата Нью-Йорк, он же великий мастер ложи, объединявшей масонов этого штата.²¹⁴ Ограниченный объем данной работы не позволяет нам подробнее остановиться на масонской составляющей американского политического символизма, однако отметим, что масонская идеология во многом формировала взгляды американских политических лидеров в предреволюционные годы и оказала огромное влияние на практику американской революции. Достаточно заметить, что знаменитое «Бостонское чаепитие» было спланировано и реализовано ложей св.

правительства США ни в коем случае не является христианство» (Статья 11). Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 312.

²¹³ Washington to James Anderson, Dec.24, 1795 // The Writings of George Washington. /Ed. John. C. Fitzpatrick, 39 vol. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1931-44. Vol. 34. P. 407.

²¹⁴ Pierard R., Linder R. Op.cit. P.73.

Андрея, а из подписавших Декларацию независимости 56 человек 55 были масонами.²¹⁵

Возвращаясь к Вашингтону, отметим, что в американской «героической» трактовке истории (вполне в духе «героической» концепции Томаса Карлейля) – особенно когда дело касается религиозных воззрений – образ Вашингтона далек от исторического достоверности. Наверное, самым распространенным примером является история о коленопреклоненной молитве президента в Вэлли Фордж холодной зимой 1777-1778 гг., впервые рассказанная одним из главных рекламных и коммерчески удачливых биографов-«мифомейкеров» Вашингтона Мейсоном Локком Уимсом в первом издании бестселлера «Жизнь и памятные действия Джорджа Вашингтона» (1800 год). Согласно тексту первой биографии Вашингтона, история эта произошла, когда армия переживала тяжелейшее время в моральном и физическом плане. КвAKER Айзек Поттс, в доме которого находилась ставка генерала Вашингтона, однажды прогуливаясь по лесу, вдруг увидел стоящего на коленях в снегу Вашингтона, глубоко погруженного в молитву. Не смея шелохнуться, Поттс стоял и смотрел, как будущий президент молился о победе в войне. После того, как Вашингтон окончил молитву, Поттс побежал домой и рассказал жене об увиденном.²¹⁶

После первой публикации в книге Уимса, эта история была многократно пересказана в других биографических изданиях, не считая переиздания биографии Уимса, объем которой каждый раз превышал объем предыдущего издания. Кроме того,

²¹⁵ Сергунин А.А. Британские корни американского президентства //Американский ежегодник. 1997. М.: Наука. 1997. С. 65-66. По другим данным, число масонов составляло 52 человека.

²¹⁶ Fuller E., Green D. God in the White House: The Faith of American Presidents. NY.: Crown Publishers, 1968. P. 10-11.

случай в Вэлли Фордж был неоднократно зафиксирован художественным образом: запечатлен в стихах, отлит в бронзе (бронзовое изображение коленопреклоненного Вашингтона на пьедестале памятника Вашингтону на Уолл-стрит в Нью-Йорке, где он принимал президентскую присягу в 1789 году), воспроизведен на выпущенной в 1928 году почтовой марке, а также изображен на витраже, находящемся над алтарем в частной часовне, построенной для членов Конгресса в Капитолии в 1955 году. Более того, данная история (читай: национальный миф) вызвала к жизни целую национальную иконографическую традицию. В обзоре, сделанном в 1976 году и посвященном запечатленным в витражах событиям американской революции, Э. Харрис и Д. Бауман обнаружили, по меньшей мере, десять версий «молитвы на снегу», самая любопытная из которых изображала явление Девы Марии генералу Вашингтону в Вэлли Фордж (витраж церкви в Массачусетсе).²¹⁷

При этом большинство американских ученых практически едины во мнении, что данная история является вымыслом.²¹⁸ Мифологизация данного сказания однозначно характеризует присутствующий в американском общественном сознании архетип лидера нации: герой должен быть набожен и связан с трансцендентным началом – только такой образ может служить объективным критерием легитимации обществом публичного статуса вождя. Иными словами, Вашингтон выступает не только как субъект гражданской религии, но и как объект национальной гражданской веры, являясь, таким образом, проявлением постоянно присутствующего в американском самосознании архетипа «отца и заступника нации».

²¹⁷ Marty M. Legends in Stained Glass // Christian Century 93 (May 5, 1976). P. 447.

Вашингтон как объект гражданской религии. Действительно, самым интересным с точки зрения анализа американской политической и исторической мифологии является не подлинная жизнь Джорджа Вашингтона, а его образ, который сознательно формировался уже после смерти первого президента. Современное отношение к фигуре Вашингтона, которое основано на высокой оценке президента именно как символической фигуры, а не как президента-практика, исходит во многом из того священного ореола, который естественным образом начал складываться еще при жизни Вашингтона, но окончательно оформился уже после его смерти. В этой связи нас будет интересовать не только семантика данного символа – она вполне очевидна и прозрачна – но и прагматика, то есть то, как данный образ интерпретировался и интерпретируется современными политиками и политологами.

Действительно пользовавшийся заслуженным авторитетом, Вашингтон уже при жизни персонифицирует национальный характер, становясь, таким образом, идеальным объектом для всенародного почитания. История оформления образа Джорджа Вашингтона является ярким примером процесса мифологизации действительности, равно необходимой как для легитимации личности Вашингтона, так и для закрепления в политической мифологии прототипа национального идеала.²¹⁹

В этой смысле задача нашего исследования (в отличие от работы историка) – не установить историческую правду, а понять, почему стали появляться подобные мифологические представления, по каким причинам они существуют до сих пор и какое место занимают в системе американского политического символизма. По

²¹⁸ Boller P, Jr. *George Washington and Religion*. Dallas. South Methodist University Press, 1963. P. 10.

справедливому замечанию Дэниэла Бурстина, американская специфика принципиально отличалась от постановки проблемы на континенте. В Европе, где страны длительное время, в течение столетий обретали свою национальную идентичность, они постепенно обрели истории о легендарных и полубогатых героях-основателях нации. Поэтому задача состояла в том, чтобы придать этим героям исторический характер. В Америке все было наоборот. Страна без прошлого, нация без истории нуждалась не в *историзации* образов своих отцов-основателей, а напротив – в мифологизации последних. Эта мифологизация явилась тем аксиологическим базисом, который обеспечил интегрирующую составляющую политических процессов на заре американской истории, а образы-символы отцов-основателей стали американским воплощением архетипа героя в национальной политической истории.

В ситуации с Вашингтоном самым поразительным является то, с какой скоростью произошло его превращение из просто человека – первого президента США – в полубога и «отца нации». Умерший 14 декабря 1799 года Вашингтон был – при всем авторитете, которым он пользовался – фигурой весьма противоречивой и далеко не всеми обожаемой. Некоторыми политическими лидерами страны оспаривались не только его взгляды, но и его честность. Были и такие, которые обвиняли его в использовании некоторых законов, которые можно было трактовать двояко, с целью сведения счетов со своими врагами. Вот лишь некоторые характеристики Вашингтона, взятые из газет накануне окончания срока его президентства: «Если когда-либо какая-либо нация была развращена человеком, то это совершил Вашингтон с американской

²¹⁹ Нижеследующий материал о Вашингтоне взят из книг Бурстин Д. Американцы: национальный

нацией»; и сразу после него: «Все сердца должны биться в восторге в унисон от ощущения свободы и счастья, поскольку имя Вашингтона перестало с этого дня потворствовать политической несправедливости и легализации коррупции». При жизни Вашингтон имел не меньше врагов, чем другие политические лидеры страны, и всю свою жизнь оставался весьма противоречивой фигурой. Жесткие нападки со стороны политических противников, потоки злобных слухов – вот атмосфера, в которой Вашингтон провел последние десять лет своей жизни.

Тем не менее, фигура Вашингтона быстро начинает приобретать не свойственное президенту при жизни монументальное величие. По наблюдению Д.Бурстина, этот процесс занял не так много лет: с момента смерти Вашингтона в 1799 году и до начала Гражданской войны (1861 год) поклонение первому президенту США обрело все необходимые атрибуты. Мифологизация личности проводится по всем законам религиозного оформления: прежде всего в общественном сознании создается представление о «святой» жизни, которая призвана также освятить и землю, давшую человечеству такого гения. Уже упоминавшийся Мейсон Локк Уимс так начинает главу о рождении первого американского супермена: «До настоящего времени многие добрые христиане с трудом заставляют себя поверить, что Вашингтон был <...> виргинцем!..

Такой великий человек никогда не мог бы родиться в Америке! Наоборот, в том-то и суть, что он должен был родиться здесь! Природа, как мы знаем, полна гармонии:

и *paria paribus*, то есть великое великому, – это ее правило, по которому она с восторгом действует <...>

По этому же правилу, где нам искать Вашингтона, величайшего среди людей, как не в Америке?..»

Одним из первых Уимс печатает и ставшую самым знаменитым рассказом о детстве Вашингтона историю с вишневым деревом – любимым деревом отца, которое срубил маленький Джордж. На вопрос отца, кто это сделал, Джордж мужественно отвечает: «Я не могу врать, па: ты знаешь, я не могу врать. Это я срубил моим топориком». Таких историй и таких биографий вскоре стало множество: Уимс был лишь одним из служителей нового культа.

Следующим этапом сакрализации отца-основателя Америки служит появление «Священного Писания» – большими тиражами печатаются выбранные и отредактированные в нужной тональности труды Вашингтона. Одним из первых издателей трудов Вашингтона был Джейред Спаркс, бывший священник унитарной церкви в Балтиморе, ставший в 1838 году первым профессором истории в Гарварде, а потом и президентом Гарвардского университета. Спаркс печатает статьи и выступления Вашингтона, исправляя все то, что могло помешать возникавшему культу и преследуя при этом самые благие цели – описание добродетельной жизни первого президента с целью воспитания добродетельного молодого поколения. Попытки некоторых специалистов-историков уличить Спаркса в искажении содержательной стороны и стиля вашингтоновских работ ни к чему не привели: на защиту метода Спаркса тут же встало большинство американских ученых, бывших

ортодоксальными приверженцами культа Вашингтона. Именно поэтому в течение пятидесяти лет с момента появления изданий Спаркса не выходило ни одного другого издания сочинений Вашингтона.

После смерти президента разворачивается настоящая борьба за место захоронения его тела – священных останков. Споры по этому поводу вполне определенно свидетельствуют о «религиозном инстинкте» американцев: место упокоения тела героя должно стать духовным и паломническим центром нации. Ежегодно начинает отмечаться день рождения Вашингтона – единственный день рождения, отмечающийся в качестве государственного праздника каждым штатом Союза вплоть до второй половины XX века. В начале же XIX века, пока у страны еще не было своей истории, лишь дважды в году устраивались национальные церемонии: 4 июля – в день рождения Республики и 22 февраля – в день рождения Вашингтона. Само имя президента чествуется уникально: в его честь называют город (справедливости ради следует отметить, что столицу государства окрестили Вашингтоном в 1791 году – еще при жизни героя), а потом и целый штат (причем, Вашингтон является единственным американцем, имя которого носит штат).

Мощная машина создания новой мифологии государства, используя все возможные средства массовой коммуникации, быстро подняла Вашингтона на недостижимую высоту: проведение торжественных мероприятий, посвященных памяти президента, многочисленные публикации в журналах и газетах, издание огромными тиражами биографий Вашингтона – все это способствовало появлению нового символа

нации. В выступлениях ораторов Вашингтон часто сравнивался с Моисеем и царем Давидом.

Апогеем религиозного превознесения Вашингтона можно считать слова Авраама Линкольна, который, выступая 22 февраля 1842 года в Спрингфилде, заявил: «Одинаково невозможно добавить яркость солнцу или славу имени Вашингтона. И пусть никто не пробует делать это. В торжественном благоговении произносим мы это имя, оставляя его сиять слепящим светом бессмертия». Таким образом, мифологизация личности Вашингтона привела к появлению первого «святого» американской гражданской религии. Данный процесс не только легитимировал личность самого Вашингтона и в определенном смысле оформил архетип «отца нации», но и послужил своеобразным критерием признания целой нации, плотью от плоти которой был провозглашен первый президент. (Интересно отметить, что в 1930 году перед руководством епископальной церкви, к которой принадлежал Вашингтон, был поставлен вопрос о необходимости официальной церковной канонизации первого президента.)

История с Вашингтоном является одной из самых ярких и показательных, но, вместе с тем, далеко не единственной историей подобного рода.²²⁰

3.2. Оформление национальной веры: Томас Джефферсон.

Третий президент США, Томас Джефферсон, в американской политической мифологии персонифицирует принципы Декларации независимости, автором которой

он является. Джефферсон, пожалуй, один из немногих президентов, чье имя вписано в книгу американской политической традиции не только как имя президента США, но прежде всего как основателя американской идеологии (Декларация написана задолго до джефферсоновского президентства) и просветителя. Высеченная на надгробной плите Джефферсона и написанная им самим эпитафия в точности соответствует символическому месту, занимаемому этим героем американской гражданской религии, в национальной памяти: «Здесь похоронен Томас Джефферсон. Автор Декларации американской независимости, Статуса о религиозной свободе штата Вирджиния и Основатель Вирджинского университета». И хотя эпитафия не упоминает ни одного из занимавшихся Джефферсоном государственных постов, его имя прочно вошло в словарь американской политической риторики: «демократия Джефферсона или республиканство Джефферсона и джефферсоnianство обозначают сегодня соединение прав отдельных штатов и местного самоуправления, строгого соблюдения предписаний конституции»²²¹ и т.д.

Наряду с этим, Джефферсон по праву считается интеллектуальным отцом нации и философом американской демократии. Отдавая должное размаху интеллектуальных достижений Джефферсона, Джон Кеннеди в выступлении на обеде в честь американских нобелевских лауреатов отметил, что это «самое выдающееся скопление талантов ... которое когда-либо собиралось в Белом доме, возможно, за исключением тех случаев, когда здесь обедал Томас Джефферсон – один».²²² Именно Джефферсону,

²²⁰ Подробнее об оформлении культа Вашингтона см. главу «Теперь о легенде» в кн. Яковлева Н.Н. «Вашингтон». М.: Зевс, 1999. С. 486-539.

²²¹ Адамс В. Томас Джефферсон // Американские президенты. С. 89.

²²² Цит. по: Шелдон Г. Политическая философия Томаса Джефферсона. М.: Республика, 1996. С. 32.

более чем кому-либо еще из отцов-основателей, Соединенные Штаты обязаны как направлением своего развития, так и выработкой национальной идеологии.²²³ Это его значение в американской политической истории представляет для нас наибольший интерес в данной работе.

В символике американской политической мифологии место Джефферсона определено не столько его религиозными предпочтениями и формулированием им законодательных актов о свободе совести, сколько важнейшим священным текстом гражданской религии – Декларацией независимости. По общему мнению специалистов, основной смысл Декларации содержался не в провозглашении каких-то новых идей («практически все кредо Просвещения изложено в этих 100 незабываемых словах»²²⁴), и даже не в провозглашении независимости. Оно состоялось 2 июля, когда была принята резолюция, внесенная 7 июня Ричардом Генри Ли,²²⁵ которая провозглашала свободу и независимость объединенных колоний и освобождение их от британского подданства. Декларация же независимости – это прежде всего акт легитимации американского государства, право на жизнь, во всеуслышание заявленное всему миру. С этим был согласен и сам Джефферсон, который гораздо позже так объяснял смысл Декларации: «Цель заключалась не в том, чтобы найти новые принципы и аргументы, над которыми раньше не задумывались, и не просто в том, чтобы сказать что-то, прежде не высказанное, но в том, чтобы изложить человечеству здравую суть дела в выражениях, достаточно простых и твердых, чтобы заручиться его согласием и

²²³ Кох А. Государственные деятели-философы республики // Литературная история Соединенных Штатов Америки. Т.1. С. 203.

²²⁴ Печатнов В.О. Гамильтон и Джефферсон. С. 105.

оправдать ту независимую позицию, которую нам пришлось занять. Не претендуя на оригинальность принципов или чувств, не списанная с какого-либо конкретного предшествующего труда, она была задумана как выражение американского разума и должна была придать ему тот тон и дух, которых требовала обстановка».²²⁶ Кстати сказать, само сегодняшнее название Декларации появилось гораздо позже – в первые десятилетия XIX века. Вначале же внесенный Джефферсоном проект именовался длинно и сухо, хотя и юридически точно: «Декларация Представителей Соединенных Штатов Америки, собравшихся на Общий Конгресс», а 19 июля, когда стало известно, что текст одобрен законодательными собраниями штатов, Декларация получила название «Единодушная Декларация тринадцати Соединенных Штатов Америки».²²⁷

Здесь важно заметить не только то, что в традицию американской политической мифологии (по вышеуказанным причинам) входит именно Декларация независимости Джефферсона, но и то, что национальный праздник – День независимости – отмечается именно в день подписания Декларации, а, к примеру, не 2 июля, когда была принята резолюция Р. Ли. При этом, по замечанию Д. Бурстина, само празднование этого великого для американцев дня также является результатом мифотворчества, так как на самом деле Декларация *не была подписана* 4 июля. Опубликованные по решению конгресса в 1821 году «Секретные протоколы» заседаний 1776 года убедительно показывают, что 4 июля Декларация была лишь одобрена Конгрессом, но не подписана его членами. Затем, в ночь на 5 июля были отпечатаны и разосланы для ознакомления

²²⁵ При этом, по не вполне понятным причинам имена Ли и Джона Адамса, поддержавшего резолюцию Ли, не попали ни в газеты, ни в протоколы конгресса.

²²⁶ Цит. по: Печатнов В.О. Гамильтон и Джефферсон. С. 104.

²²⁷ Словарь американской истории. С. 183-184.

легислатур штатов копии Декларации (за подписью только двух человек – председателя Континентального конгресса Джона Хэнкока и секретаря конгресса Чарльза Томпсона). Скорее всего, в конгрессе хотели посмотреть на реакцию штатов, прежде чем официально подписывать Декларацию. В целом, процесс подписания документа чрезвычайно затянулся, и Декларация была подписана только 2 августа, о чем существует соответствующая запись в протоколе Континентального конгресса. Сам факт подписания широко освещен в американской литературе (имена всех членов конгресса, поставивших свои подписи, вошли в историю США), национальной иконографии (пожалуй, самая известная картина, «Подписание Декларации независимости», находится в Ротонде Капитолия).

Почему же в национальной памяти все эти события сводятся к одному дню и именно к 4 июля? Если разобраться в исторической правде, то выяснится, что путаница с датой подписания возникла вследствие того, что, во-первых, Томас Джефферсон и Джон Адамс позже заявили, что Декларация была подписана 4 июля,²²⁸ и, во-вторых, публикуя в 1777 году официальные протоколы заседаний, конгресс фактически подправил собственные отчеты. И все же, почему существует такое упорство в ошибочной датировке?

Причина, на наш взгляд, позволяет увидеть еще одно важное значение Декларации независимости. По словам Томаса Маккина, члена Континентального конгресса от Пенсильвании, акт подписания Декларации являлся как бы публичной

²²⁸ При этом в личные записи Джефферсона, относящиеся к 4 июля никак не выделяют эту дату по сравнению с другими, что является по меньшей мере странным, если полагать, что Декларация была подписана в этот день. См.: Печатнов В.О. Гамильтон и Джефферсон. С. 108.

присягой на верность, обещанием следовать избранному курсу.²²⁹ Именно этот аспект – присяга на верность провозглашенной свободе и новым идеалам – и явился вторым (после легитимации существования) важнейшим значением Декларации. Растянутый во времени акт подписания такого важного документа не мог стать ярким символом немедленного и единодушного провозглашения свободы и клятвы верности идеалам. Символический характер документа должны были подчеркивать события, которые сами были способны стать символом национальной политической традиции. Колебания членов Континентального конгресса, ожидание реакции штатов – все это разрушило бы картину единодушия, царившего в стране.

Таким образом, история подписания Декларации независимости ни в коей мере не является банальной выдумкой, тем более, что Декларация действительно была одобрена конгрессом 4 июля. Напротив, сложившееся национальное предание прекрасно иллюстрирует тот идеал, который оформлялся в процессе самоидентификации республики. Небезынтересно будет подчеркнуть, что сами участники описываемых событий настолько сжились с этим естественно возникшим мифом, что даже Джефферсон не поверил фактам, которые были опубликованы в 1821 году.

Интересно отметить, что с мифом 4 июля связано возникновение еще одного символа американской национально-политической традиции. Мифологическим закреплением того, что подписание Декларации было отпраздновано сразу же и всенародно явилось предание о Колоколе свободы (Liberty Bell) – символе, который в

²²⁹ Бурстин Д. Американцы: национальный опыт. С. 476-479.

американской иконографии стал почти таким же известным, как и звездно-полосатый флаг.²³⁰ Согласно используемой в данной работе классификации символов, Колокол свободы следует отнести к материальным символам. Этот колокол был отлит в Лондоне к 50-летию Хартии свобод – конституции Пенсильвании, дарованной ей в 1701 году. На верхней части колокола была сделана надпись, взятая из ветхозаветной книги Левит: «Объявите свободу на земле всем жителям ее» (Лев. 25, 10). Согласно возникшему мифу, звон колокола на филадельфийской ратуше объявил всему миру о подписании Декларации независимости – факт, который никак не подтверждается исторически. Однако самым любопытным здесь является то, *когда* возникает сказание о колоколе. А появляется оно отнюдь не во время вышеописанных событий. Впервые о Колоколе свободы заговорили во второй половине 30-х годов XIX столетия и в связи с аболиционистским движением.²³¹ Для американского сознания только одна надпись на Колоколе уже была достаточно символичной. Однако мифологическая ретроспекция еще теснее связывала борьбу за освобождение рабов-негров с борьбой колонистов, а значит, и с авторитетнейшим американским символом – идеалом Свободы.

Возвращаясь к Декларации независимости, необходимо отметить, что ее значение заключается не только в легитимации провозглашения независимости и в символическом оформлении «клятвы на верность». При внимательном чтении написанного Джефферсоном текста последний может многое объяснить в идеологическом самоформлении американского государства. По мнению некоторых исследователей, успех американской революции во многом был обусловлен слиянием

²³⁰ Бурстин Д. Американцы: национальный опыт. С. 481-482.

двух основных моделей видения будущего государства: пуританской модели Завета и республиканской модели в духе Монтескье. Первая модель выражала чаяния прежде всего поселенцев Новой Англии, тогда как вторая являлась отображением идей вирджинских колонистов. Несмотря на очевидные различия между этими моделями, во многом они исходили из одного и того же принципа: общество, основанное на глубоких внутренних обязательствах его членов; в первом случае основой лояльности членов общества являлась идея обращения (conversion), во втором – республиканская добродетель. Обе модели рисовали государство, основанное на Законе, выработанном при активном участии законопослушных граждан, однако сутью своей восходившем к Высшему Источнику: Богу или Природе.

Именно Джефферсону, и именно в Декларации независимости суждено было обозначить это единство, сделать его выпуклым и очевидным. Подчеркивая в самом начале Декларации тот факт, что право на независимое положение любому народу дается «естественными²³² и божескими законами», Джефферсон объединяет основные легитимирующие принципы обеих традиций.²³³ В заключение Декларации автор еще раз подчеркивает свою апелляцию к обеим моделям: «Твердо уповая на помощь Божественного Провидения, мы взаимно обязываем друг друга поддержать эту Декларацию жизнью, имуществом и честью». Соединив две вышеуказанные традиции,

²³¹ Словарь американской истории. С. 276.

²³² Для христианского богословия подобное деление на естественные и божеские законы является в известной мере искусственным, однако оно вполне очевидно следует из деистических умопостроений эпохи Просвещения (См., например, Дидро Д. О достаточности естественной религии // Дидро. Сочинения в 2-х тт. М.: 1986. Т. 1. С. 188-189) То, что Джефферсон проводит это деление лишний раз указывает на огромное влияние французских просветителей на отцов-основателей (правда, Фома Аквинский, говорит о вечном законе и естественном законе (Summa Theologiae, ч.I части 2 (Ia IIae), вопрос 91, ст.2), но при этом последний основан на первом).

²³³ См. Bellah R. The Broken Covenant. P. 27.

Джефферсон стал первым пророком американской гражданской религии, указав на присутствующее при рождении нации трансцендентное начало.²³⁴

Согласно мнению Белла, Джефферсон связал не только эти две традиции, но утвердил сохранившееся до сих пор представление о том, каким образом такая модель должна функционировать. Прототипом данного представления послужила религиозная составляющая американской формообразующей идеи. Как идея обращения (conversion) требовала для закрепления произошедших изменений заключения Завета (Covenant), так и политическая революция требовала подписания конституции. Однако ни евангелисты, ратовавшие прежде всего за духовное содержание Завета-революции, ни Джефферсон, как политик, не считали факт подписания документа самодостаточным. Без постоянного возвращения к содержанию обозначенных идей Конституция остается просто словами на бумаге и не имеет реального политического веса. Таким образом, для Джефферсона и евангелистов Конституция есть лишь начало борьбы за Свободу, но никак не ее конец. Джефферсон был убежден в том, что «каждое поколение имеет право начать жизнь заново» и что «Ничто не является неизменным, кроме неотъемлемых и неотчуждаемых прав человека». Именно Джефферсон считал, что следует каждые 20 лет совершать революцию. А евангелическое возрождение начала XIX века с его призывом ко второй, духовной и внутренней революции, по мнению Белла теснейшим образом связано с победой Джефферсона на выборах. И тот, и другие считали, что Конституция слишком быстро становится лишь внешним выражением когда-то серьезных идей, если их периодически не обновлять.

²³⁴ См.: Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 60-61.

Среди мыслителей, оказавших наибольшее влияние на Джефферсона–автора Декларации независимости, на первом месте, безусловно, находится Джон Локк, труды которого формировали мировоззрение не только третьего президента США, но и всего корпуса отцов-основателей. Декларация независимости обнаруживает как лексическое, так и смысловое сходство со второй книгой локковского трактата «О государственном правлении».²³⁵ В этом смысле Локк оказал косвенное влияние и на формирование основных смыслообразов американской национальной идеологии.

Однако Джефферсон как интеллектуальный отец нации не исчерпывается текстом Декларации. Не менее интересными, но меньше изученными являются более поздние джефферсоновские взгляды на природу человека. Отказавшись от локковского либерализма в видении человеческой природы, рисовавшей английскому философу индивидуальной и независимой,²³⁶ Джефферсон склоняется к античному классицизму в духе Аристотеля, утверждавшего, что «человек по своей природе есть политическое животное (zoon politicon)... Люди безотчетно стремятся к совместному жительству».²³⁷

Нельзя недооценивать, какую роль эта позиция сыграла в формировании американского национального самосознания. Видение Джефферсоном социальной сущности человека во многом стало антропологическим фундаментом гражданской религии. Действительно, именно отношение к человеку как к zoon politicon Аристотеля способно породить идеологию построения идеального общества, причем такая идеология *должна* иметь в своих основаниях надперсональные принципы, тогда как

²³⁵ См.: Шелдон Г. Указ. соч. С.70-79.

²³⁶ Так, Локк пишет, что люди в их естественном состоянии «свободны, равны и независимы» (О государственном правлении)

²³⁷ Аристотель. Политика. Кн.1, II. Соч. в 4 тт. Том 4. М.: Мысль, 1984. С. 378, 455.

локковский индивидуализм вряд ли уместен там, где общественные интересы и ценности определяют личные.

Такой подход ни в коей мере не уничтожает американский индивидуализм, однако придает последнему несколько иное звучание: привычная индивидуальная свобода и безопасность здесь приводятся в соответствие с идеалом Свободы как высшей ценности, без которой невозможно обеспечение и ценностей индивидуальных. Истоки подобного «коллективистского индивидуализма», как уже отмечалось в первой главе, коренятся в кальвинистской версии протестантизма, а также в идее политической добродетели, провозглашенной Монтескье.

Очевидно, что именно эта идея помогала американцам – казалось бы, самым большим индивидуалистам – в чем-то поступаться даже своей личной безопасностью и своими личными интересами – во имя идеи. Почему? Бенджамин Франклин ответил на этот вопрос так: «Тот, кто готов поступиться вечной свободой во имя сиюминутной безопасности, не достоин ни свободы, ни безопасности».²³⁸ Именно благодаря такому видению вещей американцы терпят (или по крайней мере, терпели) некоторое ограничение прав, не рассматривая его как угрозу своей свободе. Более того: «Далеко не во всяком ограничении американцу видится посягательство на его свободу. Условия работы, требования профсоюзов, жесткие законы предпринимательства, диктат общепринятых норм поведения, суеверия, бытующие в его социальной среде, по существу налагают довольно суровые ограничения. И тем не менее американец не видит в них угрозу личной свободе, ибо они суть живая ткань его повседневности, а не

²³⁸ Цит. по: Лернер М. Указ. соч. С. 569.

насилие власть имущих. Американец соглашается с неформальными ограничениями свободы, с теми, что рождаются в недрах культуры, но он не может примириться с формальными ограничениями, которые исходят от политической власти».²³⁹ Все это вполне укладывается в рамки джефферсоновской философской антропологии.

Религиозные взгляды и законы. Выросший в семье вирджинских плантаторов, Томас Джефферсон не разделял религиозного пафоса пуритан Новой Англии, а его мировоззрение вполне можно охарактеризовать как деистическое.²⁴⁰

Многочисленные обвинения Джефферсона в безбожии его политическими противниками основывались прежде всего на критике третьим президентом США института церкви. Джефферсон был уверен, что чистота «учения Иисуса» подверглась искажению в догмах и вероучительных положениях различных деноминаций и сект (его острая критика была направлена в том числе и против англиканской церкви, к которой он сам принадлежал). При этом Джефферсон составил «Философию Иисуса» и «Жизнь и мораль Иисуса», в которых он выделил те места из Евангелия, которые, с его точки зрения, отражали этические принципы христианства в чистом виде. Однако попытки, в том числе – и современных исследователей, представить эту позицию Джефферсона в качестве «истинно христианской»²⁴¹ представляются нам малообоснованными: религиозные воззрения Джефферсона совершенно очевидно несут на себе мощный отпечаток философии Просвещения в духе «естественной религии» Гольбаха и Дидро. Так, в письме Джону Адамсу Джефферсон замечает: «При

²³⁹ Лернер М. Указ. соч. С. 558-559.

²⁴⁰ Номинальность христианства не только Джефферсона, но и большинства отцов-основателей сегодня практически не вызывает сомнения у исследователей. См., например, Noll M., Hatch N., Marsden G. Op. cit. P. 108-110.

выяснении чистых принципов, которым Он (Иисус Христос – В.Л.) учил, мы должны сбросить искусственные одежды, в которые их нарядили попы, искажившие их в разных формах, превратив в орудия своего обогащения и власти. <...> Мы должны свести нашу книгу просто к евангелистам, выбрав даже из них лишь слова Иисуса, отбросив двусмысленные выражения, в которые они облечены, так как часто забывалось или не понималось то, что Он обронял, а за его речения выдавались собственные неправильные представления и умонепостижимо выражалось то, чего они и сами не понимали».²⁴² Очевидно, что «чистое христианство» Джефферсона не только решительно отвергает патристическую и схоластическую традиции, но во многом даже более радикально, чем фундаментальный принцип протестантизма “*sola Scriptura*”.

Что же касается позиции Джефферсона в вопросах религиозного присутствия в социально-политической жизни страны, то и здесь его взгляды во многом совпадают с положениями гражданской религии Руссо. С предельной четкостью, на наш взгляд, это выражено в инаугурационных обращениях Джефферсона. В первом выступлении присягающий на конституции президент говорит о своем видении «избранной страны», «просвещенной благодаря доброжелательной религии, исповедуемой и практикуемой в различных формах, каждая из которых, однако, проповедует честность, истину, умеренность, благодарность и любовь к человеку, признает и поклоняется божественному Провидению».²⁴³ Второе инаугурационное обращение Джефферсона также выдержано в стилистике гражданской религии и содержит довольно много

²⁴¹ См., например, Шелдон Г. Указ. соч. С. 119.

²⁴² Т.Джефферсон – Д.Адамсу. 12 октября 1813 г. // Г.Шелдон. Указ. соч. С. 246-247.

²⁴³ Jefferson T. First Inaugural Address // Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from George Washington to Richard Nixon. Op. cit. P. 15.

ссылку на Высший Разум. Более того, привнося в свою речь личностный аспект, Джефферсон прямо заявляет: «Я также нуждаюсь в благосклонности Существа, в руках которого мы все находимся, который вывел наших отцов, подобно древнему Израилю, из родной земли и поселил в стране, наполненной всем необходимым для удобной жизни, который благословил наше младенчество благодатью Своего провидения, а наши зрелые годы – Своей мудростью и могуществом, и к чьему милосердию я призываю вас вместе со мной обратиться в надежде, что Он так просветит разум слуг его, будет руководить их собраниями и благоприятствовать их начинаниям, что, чтобы они ни делали – все воплотится в добро для вас, и обеспечит вам мир, дружбу и поддержку со стороны всех наций».²⁴⁴

Как четко следует из вышеприведенных цитат, Джефферсон искренне верил в особую роль Соединенных Штатов. По замечанию авторитетного отечественного историка В.О. Печатнова, уверенность в высшем предназначении американского пути была одним из самых настойчивых убеждений всей жизни Джефферсона, который в письме Анжелике Черч восклицал: «Не знаю ничего более прекрасного, чем наша страна. Ученые умы считают ее новым творением, и я верю им».²⁴⁵

Собственно религиозность Джефферсона – тема для отдельного самостоятельного исследования. В нашей работе мы коснулись его взглядов на церковь и веру лишь в той мере, в которой они способствовали установлению одного из догматов гражданской религии – всеобщей религиозной толерантности, вытекающей из установления свободы вероисповедания – принципа, который Джефферсон (наряду

²⁴⁴ Jefferson T. Second Inaugural Address. Op. cit. P. 21.

с отменой права первородства и майората и всеобщим образованием) считал основополагающим для создания системы, «посредством которой будут ... заложены основы истинно республиканского правления».²⁴⁶

Интересно отметить, что либерально настроенный по поводу любой религии, Джефферсон перестает быть таковым, как только дело заходит о государстве и «правильных» (то есть республиканских) взглядах на последнее. С одной стороны, в «Записках о Вирджинии» Джефферсон заявляет: «Меня не оскорбляет, если мой сосед заявит, что существует двадцать богов или ни одного» (Вопрос XVII. Различные религии, принятые штатом), с другой – он абсолютно убежден, что учителей в школы следует подбирать не только на основании их научных способностей, но и за их «лояльность по отношению к государству» и его республиканским принципам («Билль о всеобщем распространении знаний»). В последнем принципе, на наш взгляд, просматривается вполне «религиозная» нетерпимость к инакомыслящим, основанная, при этом, не на стремлении к подавлению свободы, а исключительно на своем видении Истины и стремлении предохранить ее от «еретических» посягательств и во имя правильного и добродетельного воспитания молодого поколения.

Джефферсон как объект гражданской религии. И сегодня фигура Джефферсона – одна из самых популярных в американской общественно-политической жизни. Поклонение Джефферсону распространяется не только на политическую область. Наряду с этим существует и культ Джефферсона-архитектора, идеального фермера, винодела, просветителя (именно личная библиотека Джефферсона стала

²⁴⁵ См. Печатнов В.О. Джефферсон и Гамильтон. С. 142-143.

основой Библиотеки Конгресса США) – вот лишь некоторые из граней современного поклонения Джефферсону. Не менее популярна фигура Джефферсона в народе и из-за его предполагаемой любовной связи с Салли Хэмингс, молодой чернокожей служанкой, с которой он якобы незаконно сожительствовал на протяжении многих лет, после смерти жены Марты. Обвинение в аморализме, впервые прозвучавшее примерно через год после вступления президента в должность и бывшее очевидным приемом в политической борьбе, до сих пор притягивает к себе интерес американцев, тем более, что даже в академической науке не существует окончательно сложившегося мнения на это счет.²⁴⁷

И все же именно Джефферсон–политик – неотъемлемая часть американской исторической и политической мифологии. Его память увековечена в бесчисленных мемориалах, географических местах, улицах и площадях, учреждениях культуры и университетах, названных его именем. С помощью Джефферсона многие пытаются привлечь внимание к собственной персоне. С этой целью устраиваются костюмированные представления, в которых актер, одетый и загримированный «под Джефферсона», читает перед зрителями какое-нибудь послание, а затем отвечает на вопросы от имени третьего президента США. Естественно, по большей части эти вопросы касаются не исторических событий периода становления американской демократии, а коллизий современной американской политической жизни. И хотя подобного рода спектакли устраиваются и от лица других знаменитых деятелей американской истории, Джефферсон занимает в этом ряду одно из первых мест.

²⁴⁶ См. Печатнов В.О. Гамильтон и Джефферсон. С. 109.

Согласно теории одного из самых известных и авторитетных американских специалистов по Джефферсону, Меррилла Питерсона, изложенной им в книге «Образ Джефферсона в американском сознании», актуальность фигуры третьего американского президента держится на том факте, что все американцы находят у него нечто такое, что апеллирует к их сокровенным убеждениям и верованиям. Прежде всего, для большинства он – создатель и глашатай американской демократической системы. Однако дальнейшие интерпретации исторического наследия Джефферсона расходятся. Например, представители южных штатов считают, что во время Гражданской войны Джефферсон непременно был бы на их стороне, тогда как «северяне», напротив, видят в нем просвещенный ум и свободомыслие в антиюжном духе. «Своим» Джефферсона считают и республиканцы, и сторонники демократической партии.²⁴⁸

Подводя итоги, отметим, что в годы президентства Томаса Джефферсона продолжается оформление национальной политической мифологии Соединенных Штатов. Из приведенных примеров видно, что оно выдержано вполне в духе начавшей складываться при Вашингтоне гражданской религии. Во многом именно благодаря Джефферсону в стране утверждается религиозный плюрализм, который затем экстраполируется и на свободу политических убеждений, при одновременно требуемой лояльности существующему строю. Такая система, на наш взгляд, также является в определенном смысле трансформацией римской религиозной парадигмы, которая обнаруживает себя не только в разделении религиозных сфер на частную и

²⁴⁷ Согрин В.В. Президенты и демократия. С. 64.

общественную (что было показано в первой главе), но и в утверждении политического плюрализма при одновременном формировании необходимого минимума общих социально-политических воззрений в демократическом духе.

3.3. Авраам Линкольн и сакрализация американской «гражданской религии».

Американская революция и сложившийся вокруг нее символизм заложили основы американского политического мифа. Как уже было указано, именно в это время складывается символ веры американской гражданской религии. Политический миф созидает пространство культуры, в котором человек более не ощущает потерянности. Мифологемы свободной благодатной земли (рай), избранного народа (богохранимость), построения идеального общества (царство Божье на земле) – все это формирует как основные аксиологические ориентиры американского общества, так и риторику декларативного уровня американской политики. Архетип «отца нации», проявляющийся в мифологизации американских президентов, служит как легитимацией последних, так и подтверждением избранности народа.

Однако новые времена приносят новые проблемы. Девятнадцатый век обостряет отношения между Севером и Югом Соединенных Штатов. Причем, данное противостояние не является просто несогласием между аболиционистами и рабовладельцами по «негритянскому вопросу», но должно пониматься шире – как противостояние двух социально-политических систем, с разными взглядами в том числе и на определение приоритетов внешней политики США и путей американской

²⁴⁸ Подробнее см.: Покровский Н. Джефферсон вчера, сегодня и всегда // Шелдон Г. Указ. соч. С. 26.

экспансии. Таким образом, общество оказывается расколотым, а, казалось бы, прочная идейная интеграционная основа ускользает из-под ног. Антиномия Север-Юг не соответствует концепту избранной нации, объединенной единой и священной для всех Конституцией. Вместе с тем, каждая из сторон претендует на законное наследование и пользование теми символами, о которых мы говорили выше. В результате, к середине XIX века в Америке в непримиримое противоречие входят как две трактовки американской общественно-политической традиции, так и два взгляда на предназначение Америки. Накал страстей приводит к трагическому противостоянию внутри страны – гражданской войне. Результатом войны является не только победа системы наемного труда над рабовладельческой, но – что не менее важно – и завершение оформления американской национальной идеи, закрепившей после окончания войны существование единой американской нации. Именно поэтому гражданскую войну обычно характеризуют как, быть может, самый напряженный и самый важный момент в американской истории.

Конечно, война не решила всех проблем, она не разрешила до конца даже проблему черных американцев. Однако идеологическая почва, мифологическое оформление нового видения свободы и прав человека произошло. Поскольку данная работа не является историческим исследованием, мы обратим внимание прежде всего на именно символическое оформление демократических мифов, та идеологическая новизна, которую принесла с собой идейная борьба во время и сразу после Гражданской войны.

В этом смысле наиважнейшей фигурой процесса дальнейшего оформления американской политической мифологии вне сомнения является президент Авраам Линкольн, личность которого стала символом победы, символом нации, символом свободы. По признанию большинства исследователей, фигура Линкольна настолько мифологизирована, что в его биографиях – даже самых современных – порою сложно отделить правду от вымысла. Однако для нашего исследования это не может быть серьезным препятствием. Более того, мы в первую очередь и интересуемся вымыслом – но вымыслом особого рода – мифом, ставшим реальностью, ставшим системой аксиологических координат, в соответствии с которой американец (как президент, так и простой избиратель) совершает те или иные поступки. Занимаясь анализом политических мифов, мы в первую очередь интересуемся тем, *что, как и зачем* сохраняет национальная память.

Поэтому одиннадцатый президент США Авраам Линкольн, которого Сидней Мид назвал «духовным центром американской истории»,²⁴⁹ по праву является одной из самых значимых для американской гражданской религии фигур, причем не только для ее «агиографии», но и для ее «гомилетики» и «литургики». Речи и поступки Линкольна (по подсчетам специалистов, опубликованное наследие американского президента превышает по объему все творения Шекспира) породили образы, ставшие архетипами американской национальной памяти и символами подлинного политика: человек, сотворивший себя сам (self-made man), великий демократ, честный Эйб, Великий Освободитель, возлюбленный Отец Авраам и так далее. В Соединенных Штатах

²⁴⁹ Mead S. The Lively Experiment. Harper and Row, 1963. P. 73.

Линкольна почитают как человека, приведшего нацию к победе в жестокой четырехлетней войне, выпестовавшего национальное возрождение и принявшего смерть за высокие идеалы равенства и свободы.

Прежде чем перейти к характеристике политического мифотворчества Линкольна, необходимо несколько слов сказать о его личной вере или о том, какой предстает его личная вера в многочисленных жизнеописаниях, без чего сложно будет понять и общественно-политические взгляды этого президента, и то поклонение ему, которое существует в Америке.

Уникальность личности Линкольна начинает проявляться уже на этом уровне. Линкольн – единственный из всех американских президентов, который не был членом ни одной церкви (даже не был никогда крещен), ни одной протестантской деноминации или секты, не говоря уже о нехристианских культах. При этом он был человеком, более других говорившим о Боге – и в личном общении, и в публичных выступлениях, – прекрасно знавшим и цитировавшим Библию. Эта аномалия «некрещенного святого», как его назвал Альберт Менендез,²⁵⁰ в течение многих лет является предметом неустанныго интереса ученых, пытающихся разрешить «парадокс Линкольна».

Попытка *de facto* отнести «честного Эйба» к какой-то конкретной религиозной традиции, по мнению исследователей, обречена на провал: из речей Линкольна можно вывести противоположные взгляды, а цитатами можно «подтвердить практически

²⁵⁰ Menendez A. Religion and the U.S. Presidency. NY: Garland, 1986. P. 67.

любую религиозную позицию».²⁵¹ Чаще всего ученые осторожно говорят о чрезвычайно динамическом характере религиозных взглядов Линкольна.

Вместе с тем, некоторые характеристики ускользающей от определения религиозности Линкольна не вызывают сомнений, и, самое главное, весьма существенны для нашего исследования. Прежде всего, тот факт, что Линкольн не принадлежал ни к одной христианской традиции отнюдь не означал категорического неприятия им христианства. В 1846 году ему даже пришлось публично подтвердить это: во время предвыборной кампании в палату представителей Конгресса, Линкольн был фактически обвинен в безбожии своим оппонентом Питером Картрайтом, принадлежавшим к методистской церкви. В ответ Линкольн публикует рекламный листок, в котором, в частности, говорится: «Обвинение привело к тому, что избиратели стали говорить, что я открыто высмеиваю христианство. По совету друзей я решил публично заявить о сути возникшей проблемы. Я действительно не являюсь членом ни одной из христианских церквей; однако я никогда не отрицал истины Писания; и никогда не отзывался неуважительно о религии вообще, или о какой-либо христианской деноминации в частности».²⁵² В этих словах позиция Линкольна выражена четко и недвусмысленно. Однако этого ему кажется недостаточно и он добавляет: «Я не думаю, что и я лично смог бы проголосовать за кандидата на государственную должность, если бы я знал, что он является открытым врагом религии или насмехается над религиозными взглядами».²⁵³ Это последнее заявление не только

²⁵¹ Wolf W. Lincoln's Religion. Boston: Pilgrim Press. 1970. P.26.

²⁵² The Collected Works of Abraham Lincoln. /Ed. Roy Basler, 9 vol. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1953. Vol. 1. P. 382.

²⁵³ Ibid.

характеризует позицию Линкольна, но и указывает на преемственность традиции, идущей от Вашингтона и неизменно подчеркивающей важную роль религии в политике (из всех американских президентов разве только Джефферсон несколько выпадает из ряда).

С течением времени религиозные взгляды Линкольна становятся не намного более ортодоксальными с протестантской точки зрения, однако все сильнее приближаются к библейским воззрениям на Бога и человека. Этот «библейский характер» религиозности Линкольна подчеркивают Пирард и Линдер, приводя в подтверждение своей точки зрения слова из прощального обращения Линкольна к друзьям в его родном городе, из которого он уезжал в Вашингтон в феврале 1861 года, чтобы вступить на пост президента США: «Без помощи Божественного Существа ... мне ничего не удастся сделать. С его помощью я смогу все. Полагаясь на Него, Того, Кто способен, оставаясь с вами, отправиться со мной и вообще находиться везде – для человеческого блага – давайте надеяться, что все будет хорошо. Оставляя вас, я молитвенно обращаюсь к Богу с просьбой не оставлять вас и надеюсь, что вы также просите Его заботиться обо мне...»²⁵⁴

Ко времени, когда Линкольн пришел в Белый дом, библейские образы и смыслы прочно вошли в его личный и политический лексикон; в публичных дебатах со своими политическими оппонентами он всегда отмечал, если те неправильно цитировали Священное Писание, которое сам Линкольн считал великой книгой, лучшим подарком Бога человеку, источником истины, без которого люди не смогли бы отличить правду

²⁵⁴ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 94.

от лжи.²⁵⁵ При этом, Линкольна, похоже, больше интересовала Библия как источник нравственности и мудрости, чем как книга о Христе, о Котором американский президент практически не упоминает.

Таким образом, можно согласиться с Белла, который считал Линкольна не только наиболее ярким представителем американской гражданской религии, но и ее единственным богословом, окончательно сформулировавшим ее немногочисленные догматы. При этом, в отличие от американского исследователя, мы склонны рассматривать основную роль Линкольна не в теологической перспективе, а в смыслообразе искупительной жертвы, принесенной за свой народ. Иными словами, если проводить параллели с христианством, Линкольн больше похож не на Иоанна Богослова, а на самого Христа-Спасителя (об искупительной жертве, принесенной Линкольном, чуть ниже).

От личной веры к вере политической. Если концепция гражданской религии США и подвергается критике, то реальность «политической религии» Линкольна является общим местом в современной американской политологии. С одинаковым и поистине религиозным пиететом он относился к Библии, законам государства (которые однажды назвал «политической религией нации») и Декларации независимости, на которую часто ссылался в своих публичных выступлениях.

Как уже отмечалось, в период президентства Линкольна произошло дальнейшее, более детальное и четкое оформление национальных ценностных ориентиров. Линкольн принимал в этом процессе самое непосредственное участие. Во-первых, он

²⁵⁵ Wolf W. Op. cit. P. 39, 131.

довольно четко определил смысловое содержание американской миссии, как жизненно важной для всех людей и на все времена.²⁵⁶ В речи, произнесенной 11 февраля 1861 года, он заявил: «Когда люди выступают от имени Союза и свобод своей страны, воистину можно сказать, что врата адовы не одолеют их».²⁵⁷ Последние слова – это, фактически, цитата из Евангелия от Матфея, в котором Христос говорит: «Созижду Церковь Мою, и врата адовы не одолеют ее» (Мф. 16, 18). В интерпретации Линкольна ветхозаветная идея избранного народа коренным образом отличается как от собственно ветхозаветной трактовки, так и от четкого августиновского деления на град Божий и земной. Как отмечалось выше, даже земная Церковь для Августина не тождественна Граду Божьему – Церкви Небесной, сообществу праведников. Для Линкольна Америка становится Градом Божьим. Почему? Потому что она есть реальная демократическая республика. Таким образом, именно Линкольн прочно увязывает демократическую форму правления с божественным предназначением, придавая тем самым первой высшую легитимность посредством апелляции к трансцендентному началу. Конечно, в символах Линкольна библейской осталась прежде всего форма, содержание стало вполне светским, «посюсторонним».

В обращении к конгрессу в 1862 году Линкольн еще раз подчеркивает, что Америка не может «избежать истории», будучи «последней и лучшей надеждой на земле»: «Этот путь простой, мирный, благородный и справедливый. Путь, которому, если им следовать, мир будет вечно рукоплескать, а Бог навсегда благоволит».²⁵⁸ Здесь

²⁵⁶ The Collected Works of Abraham Lincoln. Vol. 4. P. 236.

²⁵⁷ Ibid. Vol. 4. P. 193-194.

²⁵⁸ Ibid. Vol. 5. P. 532-537.

Линкольн еще раз крепко связывает американскую судьбу «нации под Богом» с идеей конституционной республики (демократии).²⁵⁹

В этом отрывке нам также представляется важной оговорка, которую делает Линкольн и которая существенно дополняет его представление об избранности. Выступая апологетом идеала американского пути, президент подчеркивает – если ему следовать. Иными словами, благодать Бога есть не просто подарок судьбы, но и высокая ответственность. Поэтому прямое следование высокому идеалу есть необходимое условие для полноценной жизни: идеал и путь для Линкольна неразделимы. Этот же мотив с силой звучит и в знаменитом «Геттисбергском обращении», в котором Линкольн не столько празднует победу, сколько еще раз напоминает американцам о высоком предназначении, особой богоданной миссии – американском демократическом эксперименте. Как отмечает Эдмунд Уилсон, такая позиция может быть охарактеризована как теологическая составляющая воззрений Линкольна: «Концепция Линкольна касательно прогресса и значения гражданской войны в действительности была интерпретацией, которую он частично заимствовал у других, а частично и заставил других принять... Подобно большинству важных понятий, родившихся в американском сознании в то время, она выросла из пуританской богословской традиции Новой Англии».²⁶⁰ При этом, акцентируя присутствие Бога и важность ответственности перед Ним, Линкольн как бы перемещает смысл Завета в этот мир, продолжая, таким образом, все сильнее удаляться от христианского понимания проблемы.

²⁵⁹ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 99-100.

Как уже отмечалось, дальнейшим оформлением и выражением взглядов Линкольна является текст «Геттисбергского обращения». Это краткое, пятиминутное слово, произнесенное президентом в ноябре 1863 года по случаю открытия национального мемориального кладбища на месте сражения за Геттисберг, сохраняется в национальной памяти как манифест свободы и демократии, как указание на высокое предназначение Америки в мире и на ту ответственность которую американцы несут как перед погибшими за эту благословенную свободу, так и перед молодым поколением.

Эта чрезвычайно краткая речь насыщена не просто символами, но новыми символами и смыслообразами, на которых настаивает президент. В Геттисбергском обращении Линкольн открыто выступает как творец американской политической мифологии, предлагая новую интерпретацию казалось бы привычных символов (в терминах нашего исследования, Линкольн изменяет прежде всего семантику политической мифологии). Провозглашая «возвращение к отцам-основателям», обращаясь к положению Декларации независимости о том, что все люди сотворены равными, он, на самом деле предлагает принципиально новую трактовку этого постулата. Естественно, для Джефферсона «все» – это все белые мужчины. Для президента Линкольна, борца-освободителя, это уже не так. Конечно, Линкольн не провозглашает равенство мужчин и женщин (это произойдет позже, тогда проблема просто не рассматривается в такой плоскости), но расовая проблема для него решена: «все» – это все люди, все народы, независимо от цвета кожи. И это положение

²⁶⁰ Ibid. P. 102.

священно и незыблемо, освящено кровью погибших в войне за свободу, за «новую нацию» под Богом (“under God”), для которой наступит новое «рождение свободы».

И заключает свою речь Линкольн знаменитыми словами о демократии как «правлении народа, посредством народа и для народа» (government of the people, by the people, for the people). На мифологический характер данного определения указывает А.М. Салмин,²⁶¹ а А.Ю. Мельвиль совершенно справедливо замечает, что кажущаяся сегодня чуть ли не априорной формула Линкольна вызывает много вопросов.²⁶² При этом интересно отметить, что сам Линкольн и здесь не разделяет идеал и реальность. Заключительные слова для него – призыв не осуществить идеал, а сохранить уже имеющийся: он выражает надежду не на то, что такое правление *когда-нибудь* будет учреждено, а на то, что оно *уже есть* и никогда не исчезнет с земли (“shall not perish from the earth”) – конечно, при выполнении все того же условия – сохранении помощи Божьей.

Таким образом, демократия для Линкольна, конечно, является мифом, но таким, который и есть высшая реальность. Подчеркивая религиозный характер Геттисбергского обращения, американский исследователь Рой Бэслер замечал: «Демократия была для Линкольна религией, и он хотел, чтобы она на самом деле являлась таковой и для его слушателей. Поэтому он объединил элегическую тему с патриотической, мастерски соединив при этом надежду на вечную жизнь с надеждой на вечную демократию».²⁶³ При этом нация, ходящая под Богом, для Линкольна

²⁶¹ Салмин А.М. Указ. соч. С. 30-31.

²⁶² Мельвиль А.Ю. Демократические транзиты. Теоретико-методологические и прикладные аспекты. М., 1999. С. 11-12.

²⁶³ Basler R. Abraham Lincoln, His Speeches and Writings. Cleveland, World Publishing Co., 1946. P. 42.

остаётся нацией, которую Бог будет судить: фраза «под Богом», по замечанию Пирарда и Линдера, совершенно четко означают «под судом» (“under judgment”) Божиим, а не «под Божественными знаменами» (“under God’s banner”).²⁶⁴ Конечно, данная трактовка не осталась единственной и вряд ли стала доминирующей в американском политическом сознании, однако она прочно вошла в политический лексикон как американских государственных лидеров, так и всего народа, став легитимирующим символом «Американской мечты».

Интересно отметить, что тенденция провозглашения исключительности Америки сегодня уже не является прерогативой публичных политиков. Об этом вслух говорят многие политологи, историки и философы. И хотя они конечно меньше, чем президенты прошлого и настоящего ссылаются на Бога, характер их утверждений зачастую сочетается с поистине религиозным рвением. Так, известный американский политолог Сэмюэл Хантингтон пишет: «В мире, где не будет главенства Соединенных Штатов, будет больше насилия и беспорядка и меньше демократии и экономического роста, чем в мире, где Соединенные Штаты продолжают больше влиять на решение глобальных вопросов, чем какая-либо другая страна. Постоянное главенство Соединенных Штатов является самым важным для благосостояния американцев и для будущего свободы, демократии, открытых экономик и международного порядка на земле».²⁶⁵

Самым примечательным является то, что чем больше говорят о роли США, тем меньше упоминают об ответственности при выполнении такой высокой миссии.

²⁶⁴ Pierard R., Linder R. Op.cit. P. 105.

Конечно, современные исследователи (подобные Хантингтону или, скажем, З.Бжезинскому) апеллируют не к трансцендентному началу, а к военному, экономическому и культурному потенциалу Соединенных Штатов. Вместе с тем, сама библейская риторика американских президентов (в частности, Линкольна) как бы понуждала их помнить об ответственности – избранный народ в Ветхом Завете отнюдь не постоянно-празднично победоносен, а при малейшем отступлении от миссии жестко наказывается. Похоже, что с исчезновением библейских мотивов из американской политической мифологии уходит и критическое осмысление собственной исключительности, на смену которому приходит непоколебимая вера в абсолют американских ценностей.

Возвращаясь к Линкольну, следует еще раз подчеркнуть, что, с его точки зрения, Бог как формирует американскую нацию, так и выступает ее судьей. В этой связи весьма примечателен диалог Линкольна с группой священнослужителей, состоявшийся в 1862 году. На замечание одного из священников, что «Бог на нашей стороне», Линкольн возразил: «Я не согласен с Вами. Я в этом совершенно не уверен, так как я знаю, что Бог *всегда* на стороне тех, кто *прав*. Поэтому я постоянно забочусь и молюсь, чтобы я и нация были на стороне Бога».²⁶⁶

Из всего вышесказанного следует, что взгляды Линкольна были далеки от примитивных воззрений на Америку как на некий земной рай a priori. Напротив, есть все основания полагать, что избранность – совершенно в ветхозаветном духе – понималась им не как заслуга, а как дар. При этом нельзя отрицать и того, какое

²⁶⁵ Hantington S. Who International Primacy Matters // International Security. Spring 1993. P. 83.

значение Линкольн придавал этому дару, как высоко оценивал его. Иными словами, Линкольн расходится с ортодоксальным христианским видением не в вопросах генезиса «избранного народа», а в вопросах устройства идеального общества, на что мы указывали выше: в терминах христианского богословия, царство Божие для Линкольна в определенном смысле уже наступило – это царство американской демократии. Задача в том, чтобы факел свободы никогда не погас.

Кульминационное выражение эта позиция получает во второй инаугурационной речи Линкольна, которая характеризуется как квинтэссенция его веры – как личной, так и общественной.²⁶⁷ Две трети речи занимает фактически богословская интерпретация гражданской войны в библейском духе. Хотя Линкольн, соблюдая традиции гражданской религии, нигде не упоминает Христа и не обращается к Богу Ветхого Завета, он довольно свободно и откровенно пользуется как библейским символизмом, так и непосредственно библейскими цитатами. Основная задача, выполнения которой добивается американский президент, – показать, что рабство противоречит Божьему замыслу.

Вместе с тем, он не представляет оппозицию Севера и Юга как борьбу божьих посланников с богоборцами. Напротив, он подчеркивает, что обе партии «читали одну и ту же Библию и молились одному Богу, при этом каждая призывая Его на помощь против другой» стороны. Рабство оценивается им как общенациональная вина, а не как грех лишь одной партии. Стараясь, на наш взгляд, таким образом избежать дальнейшей конфронтации, Линкольн вместе с тем ясно подчеркивает, что война – это наказание за

²⁶⁶ Pierard R., Linder R. Op.cit. P. 105.

неправильное следование воле Бога, нацеленное на исправление человеческих ошибок: «Мы искренне надеемся и пламенно молимся, чтобы это суровое наказание закончилось. Однако, если Бог желает, чтобы оно продолжалось до тех пор, пока не будет возвращен долг тем, кто за двести пятьдесят лет не вознагражденного тяжелого труда создал целые состояния, и пока каждая капля крови, пролитая под ударами плети не будет отомщена пролитием крови мечом, то нам остается только повторить сказанное тысячи лет назад: «Суды Господни истинны и праведны»... Не испытывая ни к кому злобы, а, напротив, с милосердием ко всем, и с твердым следованием той правде, которую Бог дает нам узреть, давайте приложим все усилия, чтобы окончить начатое. Исцелим раны нашего народа, будем заботиться о памяти тех, кто вынес на своих плечах тяготы войны, об их вдовах и сиротах, сделаем все, что может помочь нам достичь и сохранить справедливый и прочный мир друг с другом и со всеми народами».²⁶⁸

Исправление ошибок, умирание старых грехов позволит нации возродиться. Исполнение Божьей воли – освобождение рабов – возвращает «право на избранность», право нести идею свободы и демократии всем народам. В этой инаугурационной речи Линкольн окончательно формулирует кредо своей гражданской религии: богоизбранную демократию, которую Америка должна проповедовать всему миру. Вскоре данная мифологема становится аксиоматичной для американской политики как на декларативном, так и на операциональном уровнях.

²⁶⁷ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 107.

²⁶⁸ Lincoln A. Second Inaugural Address // Inaugural Addresses of the Presidents of the United States. Op. cit. P. 128.

Однако даже эта формула зачастую подвергается такой трактовке, которая, на наш взгляд, никогда не предполагалась Линкольном, но в американской политической практике опиралась на сформулированную им модель. Вот, например, что сегодня говорит бывший в годы холодной войны советником американского президента по национальной безопасности Збигнев Бжезинский: «Окончательная цель американской политики должна быть доброй и высокой: создать действительно готовое к сотрудничеству мировое сообщество в соответствии с долговременными тенденциями и фундаментальными интересами человечества». Все как будто взято у Линкольна: и добрая политика, и сотрудничество с мировым сообществом. Но Бжезинский тут же оговаривается: «Однако в то же время жизненно важно, чтобы на политической арене не возник соперник, способный господствовать в Евразии, и, следовательно, бросающий вызов Америке».²⁶⁹ И в этой оговорке уже звучит мотив, которого у Линкольна нельзя найти.

Линкольн как объект гражданской религии. Авраам Линкольн, подобно Джорджу Вашингтону, не только являлся идеологом национального культа, но после смерти стал и объектом всеобщего поклонения. Произошедшее 14 апреля 1865 года покушение на президента и последовавшая на следующий день его смерть сразу окружили личность борца за свободу негров ореолом мученичества. Смерть Линкольна превратилась в национальную трагедию, а похороны президента – в демонстрацию верности идеалам, в борьбе за которые был убит герой и в кульминацию идейной борьбы в гражданской войне.

²⁶⁹ Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.: Международные отношения, 1998. С. 12.

Убийство президента по мотивам, не вызывавшим ничьих сомнений, превратило американского президента в «Спасителя Союза». Измученная войной страна увидела в погибшем президенте Искупителя, пролившего свою кровь на алтаре Свободы за грехи нации и во имя ее единства. Именно такая риторика – сохранения миссии, а также греха и искупления – с четко выраженным библейским подтекстом характерна для общественного сознания тех лет. Символичным стало все в личности американского президента: начиная от имени («Авраам», которое, превратившись в «Отец Авраам», недвусмысленно отсылало к ветхозаветному архетипу отца избранного народа, а в американской мифологии теперь принадлежало национальному патриарху, ставшему ярким символом демократии) и заканчивая смертью, которая также описывалась с применением библейских аллюзий: Линкольн уподоблялся самому Христу, а его смерть трактовалась как искупление человеческих грехов для того, чтобы люди имели «лучшую землю», подобно тому, как Христос искупил людские грехи и подарил человечеству надежду на небо.²⁷⁰

Конечно, в подобных сравнениях было много метафорического. И все же они были чем-то большим, чем просто метафора. Прежде всего потому, что символизированные события не являлись «преданьем старины глубокой» или простым красочным сравнением, а были самой непосредственной, всеми переживаемой и ощущаемой реальностью, в которой *действительно видели* повторение библейских событий. Так что правильнее будет сказать, что фигура Линкольна была мифологизирована, чтобы навсегда остаться в национальной памяти американского

²⁷⁰ Pierard R., Linder R. Op.cit. P. 109-110.

народа как олицетворение жертвенности и преданности высшему американскому идеалу – идеалу Свободы.

После смерти Линкольна не только личность борца-мученика пополнила галерею американских святых. К священному канону американской гражданской религии были добавлены как минимум два текста: Геттисбергское обращение президента и его вторая инаугурационная речь. Политическое благословение избранной нации теперь стало распространяться и на чернокожих американцев, приближая американскую идею свободы к универсалистскому пониманию последней. И здесь фигура Линкольна получается вдвойне символичной: во-первых, он выступает как подлинный отец нации, (воз)родившейся в результате гражданской войны, во-вторых, он служит связующим звеном между черными американцами и началом американской истории. Это положение представляется незаслуженно обойденным во всех западных и отечественных исследованиях, с которыми нам довелось познакомиться. Легитимация расового равноправия требует либо пересмотра датировки начала национальной истории (не Декларация независимости, а Гражданская война), либо установления тесной связи времен через соединение афроамериканцев с пилигримами «Мэйфлауэра» и с отцами-основателями. И Линкольн, который прямо призывает обратиться к наследию отцов-основателей, к созданным ими идеалам, безусловно, является таким связующим символом.

В этой связи интересной представляется динамика празднования дней памяти (точнее, дней рождения) Вашингтона и Линкольна. Первоначально день рождения Линкольна также считался национальным праздником и отмечался непосредственно в

день, когда одиннадцатый президент США появился на свет. Однако в настоящее время дни рождения обоих «святых» отмечаются в один день (Президентский день), фактически не являющийся днем рождения ни одного из них. Представляется, что одной из причин, по которой два праздника были объединены в один, стала необходимость еще более тесного соединения двух символических фигур (периодов) национальной истории. Таким образом с одной стороны, Линкольн и Вашингтон самым непосредственным образом служат олицетворением идеала национального героя, а, с другой стороны, навсегда связаны вместе как единомышленники. (Эта же необходимость связи времен обусловила и возникновение предания о Колоколе свободы, история которого была приведена в параграфе 2 настоящей главы).

Таким образом, Линкольн стал еще одним (вслед за Вашингтоном и Джефферсоном) представителем (или правильнее сказать, олицетворением) истинно американских ценностей, идеальным образом для будущих поколений американских граждан и необходимым символом национального политического мифа. В нем, как и в Вашингтоне, соединились религиозная и политическая составляющая американской жизни. Прекрасной иллюстрацией тому служат слова одного из участников празднования уже в XX столетии в одном из небольших городков Новой Англии Дня памяти: «В Новой Англии никого, за исключением Плотника из Назарета, не почитали так, как почитали и почитают Вашингтона и Линкольна. Добродетель, свобода от греха и праведность – вот те качества, которые стяжали Вашингтон и Линкольн, и, будучи обладателями этих качеств, они были подлинными американцами. Поэтому и мы

поступим достойно, если будем подражать им».²⁷¹ Самое главное здесь то, что в этих словах не больше метафорического, чем в массовом поклонении образу Ленина в советское время. Подобное восприятие американских президентов не является просто фигурой речи. Это самая настоящая реальность, не учитывая которую, можно потерпеть сокрушительное фиаско в политической карьере.

3.4. Рональд Рейган и эволюция «гражданской религии».

До сих пор наше исследование касалось главным образом синтаксиса и семантики американской политической символики. Настоящая часть данной работы посвящена анализу современного состояния символов и ритуалов в американских политических процессах. Иными словами, предметом исследования в этом параграфе является соотношение традиций и современности в американской политической мифологии, а также трансформация традиционных символов и появление новых, то есть прежде всего анализ *прагматики* семиотических процессов в американской политической культуре.

В двадцатом столетии роль Соединенных Штатов в международных отношениях изменилась коренным образом. В ситуации, в которой оказался мир в результате первой и второй мировых войн, Америка стала как ведущей экономической державой мира, так и «политиком номер один» во всей системе международных отношений. В годы холодной войны Америка стала признанным лидером западного мира, опорой

²⁷¹ Warner W. *American Life: Dream and Reality*, rev. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1962. P. 14.

Запада в противостоянии двух культурных систем, полагавших друг друга абсолютными антагонистами.

Это противостояние не могло не актуализировать традиционные американские ценности: американская политическая элита трактовала антиномию международных отношений как квазирелигиозный конфликт между «демократией» и «коммунизмом».²⁷²

Понимание значения мировоззренческого фактора чрезвычайно важно как для оценки уже произошедших событий, так и для анализа современного положения. Политическая мифология до сих пор является тем фундаментом, на котором вырастают отдельные конкретно-политические интересы, сами по себе не поддающиеся объяснению с точки зрения рациональной политической теории. При этом демифологизация рассматриваемых символов позволяет увидеть, что они в основе своей зачастую вполне рациональны. Символизм, связанный с фигурой президента, и в XX столетии сохранил центральное место в американских политических процессах.

По мнению современного немецкого политолога американский институт президентства более других политических институтов повлиял на ход мировой истории в нынешнем столетии.²⁷³ Рассматривая это заявление под углом зрения, предложенным в данной работе – с точки зрения специфики американской политической мифологии – можно заметить еще один интереснейший факт: в последнее время интенсивность связей религии и политики в США значительно возросла.

²⁷² См.: Кортунов А.В. Указ. соч. С. 245.

²⁷³ Хайдекинг Ю. Предисловие к книге «Американские президенты». Указ. соч. С. 3-4.

Новую эру в обращении официального Вашингтона к религиозным чувствам граждан открыл президент-генерал Дуайт Эйзенхауэр, с президентства которого в политической жизни американских лидеров привычными стали встречи с такими известными евангелическими лидерами как, например, Билли Грэм. Именно Эйзенхауэр, как уже отмечалось во второй главе, подписал в 1954 году билль, дополняющий фразу о единой нации в Клятве верности словами «под Богом». А в 1956 году он же подписал еще один одобренный конгрессом билль, согласно которому на всех американских денежных знаках должна присутствовать фраза «В Бога мы веруем» (“In God We Trust”).

Подобная традиция религиозно ориентированной политики продолжалась и во время нахождения в Белом доме Джона Кеннеди и Линдона Джонсона. Последний находился в настолько близких отношениях с Б. Грэмом, что даже определил его в качестве священника на своих похоронах.²⁷⁴ Не менее теплой была атмосфера и во времена Никсона, который также поддерживал дружеские отношения с Билли Грэмом. Во время предвыборной кампании 1976 года, получившего название «Года евангелистов», оба основных кандидата на президентскую должность обозначили себя как протестанты евангелического толка: баптист с Юга Джимми Картер и член епископальной церкви Генри Форд.

И все же, по мнению многих исследователей, своего апогея религиозность в политике американских президентов в XX веке достигла при Рональде Рейгане.²⁷⁵

²⁷⁴ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 18.

²⁷⁵ Ibid. P. 18.

Религиозную риторику Рейгана часто увязывают исключительно с консервативным течением в американском протестантизме, известном как «Новая религиозная правая» (“New Religious Right”). Действительно, во многих речах и обращениях Рейгана присутствует не свойственная предыдущим президентам прямая апелляция к христианству. Такая характеристика религиозных предпочтений сорокового президента США, на первый взгляд, говорит скорее о «христианизации» американской политики, чем об активизации собственно гражданской религии в том виде, в каком она была охарактеризована на страницах настоящего исследования. Однако подобный взгляд представляется нам несколько поверхностным. Безусловно, гражданская религия при президенте Рейгане претерпевает значительные эволюционные изменения, приобретает неоконсервативную окраску во многом в духе Новой религиозной правой. Однако по сути своей она не перестает быть религией именно гражданской, то есть является символической составляющей национально-государственной мифологии, призванной в первую очередь выполнять интегрирующую функцию в обществе. Изменения, привнесенные в американские политические процессы Рональдом Рейганом и его временем, с позиций нашего исследования характеризуют прежде всего *прагматику* символической компоненты американской политической культуры.

Что касается личной веры Рейгана, то в настоящей работе очень важно подчеркнуть один существенный ее (веры Рейгана) аспект: хотя среди исследователей нет общего мнения по поводу подлинности и глубины личных религиозных воззрений Рейгана, и история его жизни, и многочисленные заявления самого Рейгана на

протяжении всей жизни свидетельствуют о четкой христианской ориентации американского президента.²⁷⁶ Этот факт очень важен для нас в связи с контрастирующей деистической ориентацией отцов-основателей, чьи религиозные взгляды были рассмотрены выше. Сам Рейган неоднократно подчеркивал важность религии в его жизни и с благодарностью вспоминал свою мать, которой, по его словам, он прежде всего обязан религиозным воспитанием.

Чтобы лучше понять, как и почему Рейган использует и видоизменяет практику американской гражданской религии, необходимо сказать несколько слов о том религиозно-политическом наследии, которое досталось ему от предшественников. Дело в том, что, несмотря на продолжавшуюся традицию использования сакральных символов в американской политической культуре, в целом ситуация в шестидесятые и семидесятые годы значительно отличалась от положения вещей в предыдущие десятилетия. Традиционная религиозная атмосфера американской культуры в целом (в том числе и культуры политической) подверглась серьезным вызовам: покушения на политических и религиозных лидеров, война во Вьетнаме, решение Верховного Суда о неконституционности школьных молитв и чтения Библии в государственных школах, возрастающее влияние восточных религиозных традиций – все это расшатывало привычную для американцев модель единой богоизбранной нации.

Поэтому одной из основных задач рейгановской программы действий было обратиться к американцам с призывом вылечить страдающую «душу нации», воскресить и обновить добрые старые американские ценности, вернуться к осознанию

²⁷⁶ Вначале Рейган принадлежал Христианской церкви (ученики Христа), затем, уже в зрелом возрасте,

особой миссии Америки, ее особой связи с Богом. Данный призыв к духовному возрождению и возврату к традиционным ценностям содержал в себе и существенно новую интерпретацию прошедших событий. Особенно хорошо это заметно на примере оценки Рейганом войны во Вьетнаме.

По мнению американского президента, трагедия войны, моральный грех Америки заключался не в поражении и уж, конечно, не в несправедности решения участвовать в конфликте, а в том, что начатая борьба не была доведена до победного конца. Война во Вьетнаме – лишь эпизод глобальной борьбы свободы с тоталитаризмом; воевавшие американцы – благородные рыцари свободы, а вина и ответственность за поражение лежит как на политиках, которые не довели дело до конца, так и на всех гражданах, которые встретили своих солдат не подобающим образом – как героев, а осуждением и с неприязнью. Оценивая результаты произошедшего во Вьетнаме, Рейган открыто заявлял: «Вьетнам сегодня – это огромный тюремный лагерь физических пыток и идеологической обработки. Сотни тысяч людей жертвуют всем, рискуют собственными жизнями – только чтобы избежать коммунистического гнета. Все это говорит о том, что причина, по которой наши ветераны сражались во Вьетнаме, – была благороднейшая причина».²⁷⁷

Очевидно, что причины подобной переоценки ценностей имеют мало общего с собственно христианским переосмыслением истории (даже с позиций Новой религиозной правды), а направлены прежде всего на возрождение традиционных национальных идеалов, провозгласивших величие Америки и ее богоизбранность.

он перешел в пресвитерианскую церковь.

По мнению американских историков Пирарда и Линдера, «гражданская вера» Рейгана проявляется по крайней мере в четырех существенных элементах.²⁷⁸ Первым элементом гражданской религии президента является постулат об американской исключительности (American exceptionalism), вера в то, что Америке отведено особое место в истории. Этой исключительности изначально придается сакральная оценка: «В глазах многих людей, эта повторяющаяся каждые четыре года церемония, которую мы принимаем, как само собой разумеющуюся, является подлинным чудом», – говорит Рейган во время своей первой инаугурации в 1980 году.²⁷⁹ О «чудесности», то есть божественности такого положения президент и собирается напомнить американскому народу.

Рейган абсолютно убежден в том, что особое предназначение Америки – форпоста Свободы, Демократии и Добродетели – результат осуществления Божественного плана, который, в свою очередь, предполагает определенные обязательства самих американцев перед Богом, ответственность перед Творцом (здесь Рейган очевидно апеллирует к формообразующей протестантскую культуру модели завета). Имевшее место в последнее время забвение этих обязательств привело к некоторому упадку прежде всего морального состояния нации. Свою президентскую задачу Рейган изображает как необходимость напомнить великой нации о ее предназначении и о ее обязанностях.

²⁷⁷ Цит. по: Lejon K. Reagan, Religion and Politics. Lund University Press. 1988. P. 144.

²⁷⁸ Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 273-280.

²⁷⁹ Reagan R. First Inaugural Address. Tuesday, January 20, 1981 // www.columbia.edu/acis/bartleby/inaugural/

Символично, что во время принесения президентской клятвы на церемониях инаугурации президент оба раза держит руку на Библии, открытой на странице, содержащей его любимую цитату из Ветхого Завета, – четырнадцатый стих из седьмой главы второй книги Паралипоменон: «И [если] смирится народ Мой, который именуется именем Моим, и будут молиться, и взыщут лица Моего, и обратятся от худых путей своих, то Я услышу с неба и прощу грехи их и исцелю землю их». Эти слова, которые Рейган часто любил цитировать в различных публичных выступлениях, действительно могут служить девизом его политики.

Рейган еще раз, подобно отцам-основателям, на которых, кстати сказать, он часто ссылается, обращается к ветхозаветной символике, напрямую ассоциируя избранность Израиля с особой миссией американцев в мире. Его подход не лишен и необходимой моральной оценки в духе Линкольна (хотя, как мы попытались показать в случае с Вьетнамом, интерпретация «правильного» и «неправильного» в рейгановском случае весьма специфична). При этом, в отличие от отцов-основателей, Рейган далек от аморфно-деистического восприятия Творца: Бог для него прежде всего Личность, и к этой Личности обращается он сам и должен обратиться весь американский народ.²⁸⁰

Вторым элементом гражданской религии Рейгана Пирард и Линдер называют характеристику Рейганом Америки как *духовной* нации (*spiritual nation*). Подлинный дух американской нации, согласно мнению президента, есть добро, а источником духовной силы американцев является Бог, поэтому Рейган заявляет: «Защищать Америку значит – защищать Бога, который благословил нашу землю. Нам нужна

помощь Господа, чтобы пройти сквозь штормовое море жизни... Уповая на Него, веря друг другу, работая вместе, мы воссоздадим Америку – землю нашей мечты и последнюю величайшую надежду человечества».²⁸¹ Действительно, это положение выдержано вполне в стилистике гражданской религии и в глубине означает (хотя эксплицитно это никогда не проявляется) не просто то, что Бог на стороне американцев, но возможно и то, что Бог – американец, если защита земли приравнивается к защите самого Бога.²⁸²

Многократно в различных публичных выступлениях Рейган подчеркивал насущную необходимость духовного возрождения, лидером которого он видел себя, соглашаясь с мнением Теодора Рузвельта о том, что пост президента – великолепная кафедра проповедника. И действительно, многие обращения президента к народу – инаугурационные, в первую очередь – содержат в себе мощный элемент проповеди, произносимой предстоятелем великого избранного народа – благословенной американской нации: «И сейчас мы слышим эхо прошлого: генерал опускается на колени в глубокий снег Вэлли Фордж ... поселенец продвигается на запад и поет песню, и звуки этой песни несутся в вечность... Это американская песнь. Она полна надежды, сердечности, идеализма, дерзновения, порядочности и искренности. Это наше наследие, это наша песнь. И мы по-прежнему ее поем. Несмотря на все проблемы и различия между нами, мы, как прежде, вместе, когда возносим молитву к Богу,

²⁸⁰ Однако следует отметить, что, несмотря на вполне протестантские взгляды Рейгана, его частные религиозные воззрения никогда не становились преградой для его обращения и к американским католикам, и к американским иудеям, ибо он – президент единой нации под Богом.

²⁸¹ Цит. по: Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 277.

²⁸² См. также: Carter S. Op. cit. P. 45.

Который является Автором этой прекрасной музыки. И да укрепит он и впредь наше единство ... единство нации под Богом, посвятившей себя мечте о свободе, которую Он поместил в глубину человеческого сердца и призвал нас возвестить об этой мечте всему ожидающему и надеющемуся на нее миру».²⁸³

Третьим элементом гражданской веры Рейгана являлось убеждение в том, что религия как таковая абсолютно необходима для «здорового» существования нации. Эта характеристика также является вполне традиционной для американской гражданской религии, в чем мы имели неоднократную возможность убедиться на многочисленных примерах, приводимых в данном исследовании. Президент Рейган следовал этой традиции не только в речах, но и в поступках. С согласия Сената и Палаты представителей (резолуция конгресса № 487) Рейган провозгласил 1983 год «Годом Библии». Он неоднократно цитировал Библию в своих публичных выступлениях и любил повторять, что Библия содержит в себе ответ на любые вопросы как отдельного человека, так и всей нации.

Рейган, вполне в духе гражданской религии, подчеркивал, что Бог является одной из ключевых американских ценностей, что для оздоровления всей культуры в американскую жизнь необходимо вернуть активную религиозную составляющую. Исходя из таких позиций, президент говорил о необходимости восстановления в школах молитвы. Эта инициатива американского президента представляется нам весьма существенной характеристикой именно его гражданской религиозности. Во-первых, сам факт общей молитвы в поликонфессиональном государстве вряд ли

²⁸³ Reagan R. Second Inaugural Address // www.columbia.edu/acis/bartleby/inaugural/

всерьез может быть предметом собственно конфессионального интереса. Таким образом, сама постановка вопроса выдержана в духе именно традиционной американской религиозности. Справедливости ради, необходимо заметить, что стремление вернуть молитву в государственные школы было одним из программных требований Новой религиозной правы. Однако и тут действия Рейгана не могут быть вполне ассоциированы с этим ортодоксальным протестантским движением. Дело в том, что, даже на первый взгляд самые решительные действия президента в этом направлении во многом являются символическим декларативным актом, невозможность практического воплощения которого в жизнь с самого начала была хорошо известна американскому президенту. В 1984 году Рейган вносит свою собственную поправку (о школьной молитве) к конституции и добивается ее рассмотрения сенатом.

Текст поправки сформулирован им следующим образом: «Ничто в этой конституции не может вести к запрещению индивидуальной или групповой молитвы в общественных школах или других общественных учреждениях. США или отдельные штаты не имеют права требовать от кого-либо участвовать в этой молитве. Ни США, ни отдельные штаты не должны составлять текст молитв, которые будут произноситься в общественных школах». Однако уже в сенате эта поправка не собрала необходимых двух третей голосов. Однако такое развитие событий вряд ли было неожиданным для президента. По справедливому замечанию Д.Е.Фурмана, Рейган выбрал для поправки самое неудачное время с точки зрения «удельного веса» правых в конгрессе. Более того, сама поправка, с практической точки зрения, оказывается почти полностью

лишенной смысла: поскольку в предложенном Рейганом тексте специально оговаривается, что практика, существовавшая в США до 1963 года (когда дети громко произносили вслед за учителем текст официально утвержденной молитвы), не может вернуться, и государство не будет утверждать текст молитвы (что, собственно, и было запрещено Верховным судом), то становится непонятным, откуда вообще в таком случае может появиться текст молитвы?²⁸⁴ Таким образом, становятся вполне прозрачными основные цели президента: во-первых, провозглашение поправки, с которой в принципе в то время согласилось бы большинство американцев, во-вторых, умелое составление текста – так, чтобы не вызвать негодования со стороны тех, кто противится этой традиции, в-третьих, специальный выбор времени, который позволяет «провалить» поправку, приводя, таким образом, к ситуации, когда президентом в принципе довольны все: и массы, которые видят, что он «пытался, но не получилось», и оппозиционеры, которые тоже не могут особо сетовать на главу исполнительной власти, так как поправка все-таки не прошла.

Мы не склонны давать целям президента однозначную оценку, характеризуя их лишь как узко прагматические и направленные на повышение авторитета самого президента. Скорее, за этим весьма своеобразным конформизмом кроется стремление Рейгана воссоздать «единую нацию под Богом».

И, наконец, четвертый элемент в гражданской вере Рейгана – признание необходимости усиления военной и духовной силы Америки перед лицом злейшего врага – коммунизма. Иными словами, здесь мы имеем дело с внешнеполитической

²⁸⁴ См.: Религия в политической жизни США (70-е – начало 80-х годов). /Ответственные редакторы:

составляющей гражданской религии. Безусловно, во внешней политике (и, прежде всего, в отношении к СССР) Рейган занимает в целом позицию, подобную той, которую занимали все американские президенты после окончания второй мировой войны. При этом, активно используя религиозно-ориентированную риторику, он актуализирует тему ценностного противостояния двух систем.

Впервые идея борьбы с коммунизмом, как борьбы со злом прозвучала уже в годы пребывания в Белом доме президента Трумэна, который стал рассматривать коммунизм как «лжерелигиозную философию» и интерпретировал войну в Корее как битву между добром и злом.²⁸⁵ Несмотря на некоторое (надо сказать, непродолжительное) потепление взаимоотношений между двумя, как их принято было называть, сверхдержавами во второй половине 50-х годов, в целом напряжение практически всегда сохранялось и продолжало рассматриваться как ценностное противостояние.²⁸⁶ Президент Ричард Никсон, к примеру, так характеризовал два мира: «Борьба между Советским Союзом и Соединенными Штатами есть борьба между державами, одна из которых не скрывает, даже открыто декларирует агрессивный характер своей политики, в то время как другая столь же открыто придерживается оборонительной доктрины. Это борьба между тоталитарной и свободной цивилизациями, между государством, угрожающим самой идее свободы, и

Замошкин Ю.А., Фурман Д.Е. М.: Наука, 1985. С. 54-55.

²⁸⁵ В частности, в одном из заявлений Трумэн говорил: «Международное коммунистическое движение основано на свирепом и ужасном фанатизме. Он отрицает существование Бога и везде, где может, уничтожает саму возможность поклонения Богу... Но наша религиозная вера является правильным ответом на ложные верования коммунизма». Цит. по: Lejon K. Op. cit. P.126.

²⁸⁶ Необходимо отметить, что такая «аксиологическая» оценка положения вещей была характерна не только для американской стороны, но и для СССР. В идеологическом отношении Советский Союз и Соединенные Штаты были зеркальным отражением друг друга. Показательны даже лексические

государством, основанном на этой идее. Соединенные Штаты ищут мира; Советский Союз – мирового господства».²⁸⁷

При Рейгане подобное отношение к СССР достигает своего апогея. Президент провозглашает Советский Союз «империей зла», объявляет «крестовый поход» против безбожного коммунизма. Среди бесчисленных речей и обращений, в которых Рейган говорил о необходимости борьбы с коммунистической угрозой свободе и справедливости, наиболее известным является его выступление перед Национальной ассоциацией евангеликов в Орландо (Флорида) в марте 1983 года. Пирард и Линдер характеризуют это тридцатиминутное выступление президента как литанию гражданской религии. Отмечая, что единственная мораль, которую признает Советский Союз, есть та, которая способствует распространению революции во всем мире, Рейган отмечает, что, хотя он и готов вести переговоры с русскими, дабы уменьшить угрозу ядерной войны, коммунисты должны хорошо понимать, что американцы никогда не пойдут на идейные компромиссы, никогда не откажутся от свободы и не отвергнут свою веру в Бога. Президент напоминает слова одного из американских политических лидеров, который заявил: «Я предпочел бы, чтобы мои две дочери, которых я люблю больше всего на свете, умерли сейчас с верой в Бога, чем выросли бы при коммунизме».²⁸⁸ После чего – совершенно в пасторско-президентском стиле гражданской религии – он заявляет: «Давайте помолимся о спасении всех тех, кто

совпадения (в обоих полушариях были в ходу выражения «империя зла» и «гарант мировой безопасности»).

²⁸⁷ Цит. по: Lejon K. Op. cit. P.127.

²⁸⁸ Цит. по: Ковальский Н.А. Империализм. Религия. Церковь. М.: Политиздат, 1986. С. 51.

живет во тьме тоталитаризма – чтобы и они могли открыть для себя радость познания Бога».²⁸⁹

Эта речь, хотя и произнесенная перед христианским собранием, в котором президент мог позволить себе более откровенное обращение к собственно христианским ценностям, без всякого сомнения является очевидной манифестацией гражданской религии. Американский президент однозначно наделяет демократическую форму правления сотериологическими функциями, не допуская даже возможности существования веры в тоталитарном обществе. Такая позиция не выдерживает никакой исторической критики (так как христианская вера, несмотря на жесточайшие гонения, в Советском Союзе сохранялась), зато еще раз вполне подтверждает религиозный характер, который гражданская религия придает демократическим институтам.

Подобная позиция для Рейгана не являлась чем-то промежуточным или проходящим, высказыванием *ad hoc*. Напротив, эти слова характеризуют самую суть рейгановского политического мировоззрения. В 1984 году президент назвал три руководящих принципа для Америки: во-первых, это реализм, который означает, что американцы должны четко представлять себе ситуацию в том мире, в котором они живут, во-вторых, это сила, необходимая для успешного ведения переговоров на международной арене и, в-третьих, это необходимость вести диалог.²⁹⁰ Обычно политологи при анализе данных принципов останавливаются на силе и диалоге. Мы же, вслед за шведским исследователем Ледженом, считаем необходимым проакцентировать именно первый принцип, обозначенный Рейганом как реализм.

²⁸⁹ Цит. по: Pierard R., Linder R. Op. cit. P. 279-280.

Что скрывается за этим «реалистическим» взглядом на мир? Все тот же принцип, согласно которому, борьба между капитализмом и коммунизмом – не просто преходящая идеологическая конфронтация двух систем, а извечная борьба между добром и злом, сконцентрированными в свободе и тоталитаризме, соответственно. С одной стороны, увязывание американской демократической системы с абсолютным добром есть традиционный догмат гражданской религии, с другой стороны, поддержанной Рейганом новеллой второй половины XX столетия является акцент на борьбе абсолютного добра американской демократии с абсолютным злом советского тоталитарного коммунизма. Такая религиозная оценка является весьма характерной для практики гражданской религии и представляется весьма существенной для понимания «понятийной» символики американской политической культуры нынешнего столетия.

И последнее. Сторонники оценки деятельности Рейгана с сугубо христианских позиций апеллируют прежде всего к выступлениям президента по моральным вопросам, будоражившим Америку в то время, и прежде всего по вопросу об абортах. На первый взгляд, в этой области Рейган действительно выступал с исключительно христианских позиций, поддерживая лидеров Новой религиозной правой. Ни в коей мере не оспаривая искренность президента и его озабоченность проблемой аборт, мы хотели бы обратить внимание на аргументацию, к которой прибегал Рейган, отстаивая невозможность федерального финансирования аборт и выступая за запрещение их проведения.

²⁹⁰ См.: Lejon K. Op. cit. P.129.

В полемике со сторонниками абортов, апеллировавшими к праву женщины на свободу выбора, Рейган оперировал не моральными категориями, а играл, если угодно, целиком на поле противника. Ссылаясь на медицинские данные о том, что практически с момента зачатия плод является самостоятельно существующим человеческим организмом, который испытывает боль при проведении аборта, Рейган подчеркивал не то, что аборт является убийством (обычный моральный аргумент противников абортов), а то, что это ... прямое нарушение прав человека! Если плод уже в утробе является человеком, то, проводя аборт, мы лишаем его естественных человеческих прав, закрепленных конституцией США: «Те, кто говорит, что это (т.е. запрещение абортов – В.Л.) нарушает право женщины распоряжаться своим собственным телом, – могут ли они отрицать, что сейчас медицинские свидетельства подтверждают, что неродившийся ребенок является живым человеческим существом, обладающим правом на жизнь свободу и счастье?»²⁹¹ Таким образом, вся тяжесть спора была перенесена Рейганом из моральной сферы в сферу социально-политическую.²⁹²

Подводя итоги, можно сказать, что эволюция гражданской религии при Рейгане осуществляется как смещение традиционной политической символики в сторону ветхозаветных и протестантских корней гражданской религии. При этом подобная внешняя христианизация гражданской религии по сути является «гражданской»

²⁹¹ Цит. по: Lejon K. Op. cit. P. 105.

²⁹² Необходимо отметить, что такое смещение акцентов не лишает рассматриваемую тему моральной составляющей. Куда менее последовательной, на наш взгляд, выглядит позиция губернатора Нью-Йорка Марио Гуйомо, который, будучи лично противником абортов, публично поддерживал право женщины на аборт. См.: Carter S. Op. cit. P. 62.

переработкой привычных и популярных в данное время в стране (что самое главное) идей неоконсервативного христианского толка.

Подобная эволюция гражданской религии свидетельствует, на наш взгляд, как о ее существенном значении для американской политической культуры, так и о той легкости, с которой основные идеи гражданской религии могут быть приспособляемы к различным изменениям общекультурного и политического характера. Кроме того, видоизменение форм американской гражданской религии в XX веке говорит также и о том, что идеи гражданской религиозности с течением времени практически полностью вытесняют конкретно-конфессиональное влияние на политику, ограничив это влияние жесткими рамками минимума требуемой и допустимой религиозности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный в работе анализ символической составляющей политической культуры США позволяет отнести исследуемый феномен к разряду национально-государственной мифологии. Спецификой американского политического символизма, получившего в западной науке название «гражданская религия», является изначально особая связь с религиозной культурой колониальной Америки, перерастающая с течением времени в специфический сакрально-символический феномен.

Источниками данного феномена являются: американский протестантизм с присущей ему идеей завета в кальвинистском духе («договорная теология»); изначально сакральное осмысление начавшейся в Америке истории как истории построения «града на холме»; древнеримская модель политико-религиозных отношений периода империи; деистическая мысль эпохи Просвещения; религиозный плюрализм (выражавшийся в сосуществовании огромного числа различных – главным образом, протестантских – христианских течений), который сочетался с крайним неприятием атеизма; и, наконец, прагматическая направленность всей культуры колониального периода, выражавшаяся, в том числе, и в отсутствии интереса к чисто теоретическим разработкам.

Гражданская религия США является особой формой американской национально-государственной мифологии и представляет собой сложный феномен американской политической культуры, реализующийся на декларативном уровне американской внутренней и внешней политики. Гражданская религия призвана объединить всех членов американского общества, независимо от их конфессиональной принадлежности

на основе традиционных и институционализированных символов и ритуалов, присутствующих в американской политической культуре, и обеспечить легитимность как общенациональных ценностей, так и политических институтов страны.

Относя исследуемый феномен к типу национально-государственных мифологических систем, присутствующих в политической культуре любой страны, необходимо отметить не просто специфику, а во многом уникальность символической составляющей американской политической культуры. Анализ истоков американской гражданской религии позволяет говорить о том, что такой тип национально-государственной мифологии сформировался (и был способен сформироваться) только в Соединенных Штатах, что во многом было обусловлено изначальным религиозным плюрализмом и веротерпимостью. Сделанные нами выводы показывают, что моделью американской гражданской религии является реанимированная (в христианском контексте) парадигма древнеримской «гражданской теологии». В настоящей работе впервые не просто демонстрируется сходство античной (прежде всего, римской) и американской моделей, но анализируется вполне конкретная античная идеологическая система – гражданская теология, – сходство которой с национальной идеологией США не вызывает сомнений.

Анализируя содержательную часть американской гражданской религии, мы предложили свою классификацию ее основных символов и ритуалов. К «понятийной» символике американской гражданской религии относится прежде всего символ богоизбранного народа, главным идеалом которого является Свобода. Демократические институты, гарантирующие свободу, возникают как проекция на

социально-политическую область завета человека с Богом, что выступает в качестве гаранта незыблемости самих институтов. При этом богоизбранность предполагает также и высокую ответственность перед Творцом, которая должна выражаться прежде всего в защите идеалов свободы и демократии (которые, на самом деле суть общечеловеческие идеалы) во всем мире.

Такая самоидентификация фиксируется с помощью особых символических форм и ритуалов. В настоящей работе впервые в политической науке предлагается подробная классификация символов, а также анализ как синтактики, так семантики и прагматики американской политической символики. К традиционным символам американской гражданской религии относятся «священные» тексты (американская конституция, Декларация независимости, Геттисбергское обращение Линкольна, Билль о правах); особая публичная политическая риторика (God-talk, God words); «понятийная» символика («американская мечта», «свобода», «избранный народ», «град на холме» и т.д.); американский флаг, национальный герб (большая государственная печать) (идеальные символы), а также статуя Свободы, Колокол свободы и проч. (материальные символы).

Основными ритуалами американской гражданской религии являются инаугурация президента, а также основные праздников, составляющих особый национальный календарь (День благодарения, День независимости, Президентский день, День памяти, День ветеранов и проч.). Эти праздники призваны соединять патриотизм и благочестие и, в определенной степени, Бога и страну.

Центральным символом американской гражданской религии выступает президент, являющийся олицетворением национальной души и выполняющий в системе гражданской религии роли первосвященника, пророка и проповедника. К традиционно рассматриваемым в качестве ярких примеров «святых» гражданской религии Вашингтону и Линкольну в настоящем исследовании был добавлен Томас Джефферсон, роль которого в американской гражданской религии также представляется весьма существенной.

На протяжении американской истории гражданская религия продемонстрировала способность успешно приспосабливаться к различным изменениям в американской политической культуре, оказывая, в свою очередь, существенное влияние как на политическое сознание, так и на конкретное принятие политических решений. Выводы, к которым автор пришел в процессе работы над диссертацией, позволяют говорить как об актуальности основных ценностей американской гражданской религии в настоящее время, так и возможных путях ее дальнейшей эволюции.

Окончание «холодной войны» дало американским политикам хороший повод еще раз поговорить о непобедимости и универсальности американских ценностей и нацелить страну на новые великие дела. Президент Буш заявил в 1992 году: «Милостью Божией Америка одержала победу в холодной войне».²⁹³ Подводя итоги уходящего века, президент Клинтон отметил в своей второй инаугурационной речи 20 января 1997 года: «Какое столетие позади! Америка стала самой мощной

индустриальной державой мира, спасла мир от тирании в двух мировых войнах и длительной холодной войне, и вновь и вновь протягивала руку помощи в разных уголках людям, страстно желающим обрести благословение свободы. Вместе с тем, мы произвели великий средний класс и обеспечили безопасность людей преклонного возраста...».²⁹⁴ А вот его же слова из обращения к американскому народу накануне празднования Национального Дня Молитвы: «Сегодня, когда мы отмечаем Национальный День Молитвы, и когда еще так живы в памяти недавние трагедии в Литтлтоне, Колорадо, а также торнадо, разоривший целые населенные пункты в Канзасе, Техасе и Оклахоме, мы как никогда осознаем силу и находим утешение в молитве <...> Я призываю граждан нашей великой нации молиться, каждого на своей манер, дабы обрести силу от Бога – для решения сегодняшних проблем – и уверенность в дне завтрашнем, а также молитвенно поблагодарить Бога за то благословение, которое пребывает с нашей страной на протяжении всей ее истории»²⁹⁵. Вполне очевидно, что риторика гражданской религии по-прежнему актуальна для американских политиков. Все это позволяет говорить о том важнейшей роли, которую гражданская религия продолжает играть в американской общественно-политической жизни, выступая одним из основных интеграционных факторов в американском обществе.

При этом, как неоднократно отмечалось выше, было бы неверным рассматривать основные мифологемы гражданской религии исключительно в качестве удобной

²⁹³ State of the Union: Transcript of President Bush's Address on the State of the Union // New York Times, Jan. 29, 1992. P. A16.

²⁹⁴ Цит. по: Esler G. Op. cit. P. 1.

символично-ритуальной формы, используемой американскими политиками для достижения своих вполне прагматичных, а иногда и весьма далеких от высоких идеалов целей. Гражданская вера, в рамках которой сформировался один из центральных архетипов американской национально-политической культуры – архетип президента как отца нации, по-прежнему предъявляет национальным лидерам высокие моральные требования. Последний сексуальный скандал с Клинтоном служит убедительным тому подтверждением: американские граждане по-прежнему хотят, чтобы их президент во всех своих поступках оставался национальным героем, образцом добродетели – этого фундаментального понятия американской секулярной этики.²⁹⁶

Более серьезная проблема, касающаяся перспектив развития гражданской религии, тесно связана с дальнейшей эволюцией американской демократии в целом. У данной проблемы по меньшей мере два аспекта. Прежде всего, распространенное мифологизированное понимание демократии предполагает обеспечение равных прав и возможностей всем социальным, религиозным и проч. группам. Однако доведенная до логического конца подобная установка создает такую ситуацию, при которой демократия, понимаемая как выражение воли большинства, обращается в свою прямую противоположность. Такая установка во многом обусловила возникновение формирующегося в последние десятилетия в США «сознания жертвы» (victim

²⁹⁵ Цит. по: Jeremy Leaming. Federal government, religious groups join to celebrate God // First Amendment Center. 6.5.99

²⁹⁶ Парадокс ситуации, на наш взгляд, состоит в том, что критики президента предъявляют ему требования, которым само американское общество – на уровне общепринятых ценностей и норм – уже давно не следует.

mentality). В современном американском обществе, например, лучше всего защищены разного рода меньшинства – сексуальные, религиозные, национальные. Данный подход нередко порождает конфликты между отдельными индивидуумами или целыми группами. Более того, демократическое государство и гражданское общество вынуждены считаться с интересами каждого, что неминуемо оборачивается ущемлением прав одних в пользу других.

Второй аспект тесно связан с первым, но касается уже собственно религиозной проблематики. Как уже указывалось, задача отцов-основателей заключалась в том, чтобы защитить государственную политику от церковного вмешательства. Это стало возможным благодаря возникновению гражданской религии, которая, не уничтожая общего религиозного настроения, редуцировала присутствие конкретных конфессий в политических процессах до вполне нейтрального в идеологическом смысле минимума, ставшего общим знаменателем национальной веры. Однако с течением времени подобное положение вещей стало создавать угрозу – только не государству, а конкретным конфессиям.

Весьма симптоматичным в этой связи является случай, связанный с шумихой вокруг традиционного парада, проводимого в Нью-Йорке в день Св. Патрика: в 1992 году орден хибернианцев (Ancient Order Of Hibernians, католическая организация мирян ирландского происхождения) отказал группе гомосексуалистов и лесбиянок в праве участвовать в шествии, так как католическая Церковь считает гомосексуализм грехом. Поскольку парад проходил на Пятой авеню, не являющейся частной собственностью, конфликт подпадал под юрисдикцию городской администрации. Суд

решил дело в пользу ордена, но на следующий год городские власти передали право проводить парад другой организации, пообещавшей быть менее избирательной, и в суд пришлось обращаться уже хибернианцам, которые восстановили свое право на основании первой поправки конституции.²⁹⁷ Другой весьма показательный случай связан с учителем одной из публичных школ в Колорадо, которому суд запретил не только читать Библию про себя в то время, когда ученики были заняты выполнением самостоятельного задания, но и просто держать ее на рабочем столе, так как там ее могли увидеть ученики. Суд поддержал инструкцию, согласно которой преподаватель не вправе создавать в классе религиозную атмосферу, чтобы ученики не узнали, что их учитель – христианин. Педагогу пришлось забрать из классной библиотеки и принесенные им книги по христианству, книги же о религии индейцев и об оккультизме в классной библиотеке остались.²⁹⁸

В деле *Стоун vs. Грэхем* (1980) суд запретил использовать в школах настенные плакаты с текстом десяти заповедей, поскольку это противоречило первой поправке конституции (нарушает пункт о невозможности установления государственной религии).²⁹⁹ Апогей этого процесса – история с американским православным священником в городе Дейтона Бич во Флориде. В 1993 году менеджер крупного торгового центра пригласил его на церемонию установления рождественской елки. Персонал хотел услышать несколько слов от христианского пастыря. Священник согласился, но за три дня до события ему снова позвонил менеджер и сказал, что на церемонии придется соблюсти некоторые условия: нельзя молиться, произносить имя

²⁹⁷ Carter S. Op. cit. P.33-34.

Иисуса Христа и подчеркивать христианский характер праздника. Священник отказался.³⁰⁰

Этих примеров вполне достаточно, чтобы понять: подобная практика не просто делает проблематичным публичное выражение религиозных чувств, но и, по сути, способна нести в себе те же угрозы духовному плюрализму, которые законодатели когда-то усматривали в конкретных конфессиях. Основатели американского общества вряд ли могли себе представить нынешние коллизии, однако именно созданная ими политико-правовая система сделала все это возможным. Сегодня в опасности нередко находятся не плюрализм и светскость государства, а религия, религиозные убеждения индивида; не права «униженных и оскорбленных», а свобода большинства.

И последнее. Подобная ситуация делает практически невозможным дискурс о ценностях. Либеральная политическая теория, с легкой руки Фрэнсиса Фукуямы провозгласившая «конец истории», не только утверждает, будто ценностная система человечества уже сложилась на основе западных идеалов, но и подрывает возможность серьезного обсуждения ценностных ориентиров. Вряд ли возможно назвать это подлинным плюрализмом.

Используя предложенную Белла терминологию, можно говорить, что американская гражданская религия переживает четвертый период испытаний. Специфика современной ситуации связана, на наш взгляд, с тем, что возрастает напряженность между гражданской религией и конкретно-конфессиональным

²⁹⁸ Ibid. P.11-12.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Информация получена в личной беседе с американским историком Ричардом Бэттсом.

проявлением религиозности. Теоретически, из сложившейся ситуации существует два основных выхода: во-первых, дальнейшая «христианизация» (в духе Рейгана) национально-государственной мифологии и, во-вторых, переориентация традиционных символов в сторону все большего отрыва от иудейско-христианских корней. Сложно с уверенностью утверждать, по какому пути пойдет развитие национально-государственной мифологии США. Очевидно одно: дальнейшая эволюция гражданской религии может повлечь за собой существенные изменения в идентификационных ориентирах нации.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

ИСТОЧНИКИ:

1. Конституция США.
2. Декларация независимости.
3. Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from George Washington to Richard Nixon. Washington, D.C.: United States Government Printing Office. 1974.
4. Инаугурационные речи американских президентов // www.csolumbia.edu/acis/bartleby/inaugural/
5. The Collected Works of Abraham Lincoln. /Ed. Roy Basler, 9 vol. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1953.
6. The Writings of George Washington. /Ed. John. C. Fitzpatrick, 39 vol. Washington, D.C.: Government Printing Office, 1931-44.
7. Documents on American Foreign Relations. 1954. /Ed. by Peter V. Curl. N.Y.: Harper and Row, 1954.
8. Documents on American Foreign Relations. 1959. /Ed. by Paul E. Zinner. N.Y.: Harper and Row, 1960.
9. American Foreign Relations, 1974. A Documentary Record. /Ed. by Richard P. Stebbins and Elane P. Adam. N.Y.: New York University Press, 1977.
10. Reagan R. Abortion and the Conscience of the Nation. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984.
11. Reagan R. Address by the President on the State of the Union, Jan. 25, 1988. Washington, D.C.: The White House, Office of the Press Secretary, 1988.

12. Документы истории Великой Французской революции. Издательство Московского Университета. М., 1990. Т.1.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Августин. О Граде Божием. М., 1995.
2. Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989, № 3.
3. Амброз С. Эйзенхауэр. Солдат и президент. М., 1993.
4. Америка. Энциклопедия повседневной жизни. М., 1998.
5. Американские президенты. /Под редакцией Ю.Хайдегинга. Ростов-на-Дону: Феникс, М: Зевс. 1997.
6. Американский ежегодник. 1997. М.: Наука. 1997.
7. Арбатов Г.А. Идеологическая борьба в современных международных отношениях. М., 1970.
8. Аристотель. Политика. Кн.1, II. /Соч. в 4 тт. Том 4. М.: Мысль, 1984.
9. Аренд Х. Истоки тоталитаризма. М. 1996.
10. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. М. 1994.
11. Ашин Г.К. Элитология. Политическая элита. М.: МГИМО, 1996.
12. Багалов Э. Я. В мире утопий. М., 1989.
13. Багалов Э.Я., Малашенко И.Е., Мельвиль А.Ю. Идеологическая стратегия США на мировой арене. М.: Международные отношения, 1985.

14. Баталов Э.Я. Политическая культура современного американского общества. М.: Наука, 1990.
15. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.
16. Белла Р. Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и право. 1997, № 2-3. С. 52-53.
17. Белла Р. Социология религии // Американская социология. Проблемы, перспективы, методы. М.: Прогресс, 1972.
18. Белоус В.С. США: «Бог на стороне больших батальонов». М.: Воениздат, 1990.
19. Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.: Международные отношения, 1998.
20. Бирюков Н.И. Критика современных буржуазных теорий политического лидерства. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1982.
21. Бирюков Н.И., Сергеев В.М. Между дуализмом и соборностью // Общественные науки и современность. 1998, № 4. С. 61-74.
22. Бирюков Н.И., Сергеев В.М. Парламентская деятельность и политическая культура // Общественные науки и современность. 1995, № 1.
23. Блок М. Короли-чудотворцы. М.: Языки русской культуры. 1998.
24. Болховитинов Н.Н. Доктрина Монро (происхождение и характер). М.: ИМО, 1959.
25. Болховитинов Н.Н. США: проблемы истории и современная историография. М., 1980.
26. Буассье Г. Римская религия от времен Августа до Антонинов. М. 1914.
27. Бурстин Д. Американцы: колониальный опыт. М.: Прогресс. 1993.

28. Бурстин Д. Американцы: национальный опыт. М. Прогресс. 1993.
29. Бурстин Д. Американцы: демократический опыт. М. Прогресс. 1993.
30. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. 1990.
31. Великович Л.Н. Религия и церковь в США. М.: Наука, 1978.
32. Вяземский Ю.П. Вниз и вверх от Мавзолея. Рукопись. М., 1999.
33. Гаман О.В., Комаровский В.С. Исторические факторы формирования политических систем России и США // Анализ систем на пороге XXI века: теория и практика. Материалы Международной конференции. М., 1996. Т.1. С.120-127.
34. Гараджа В.И. Социология религии. М.: Аспект Пресс, 1996.
35. Гергей Е. История папства. М.: Республика, 1996.
36. Глаголев В.С. Христианские организации и духовная жизнь общества. М.: Знание, 1991.
37. Глаголев С. Из чтений о религии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1905.
38. Дарендорф Р. После 1989. Размышления о революции в Европе. М.: Ad Marginem. 1998.
39. Дворкин А.Л. Идея вселенской теократии в поздней Византии // Альфа и Омега, 1994, №1.
40. Евстафьев Д.Г. Особенности современной американской политики // США: экономика, политика, идеология. 1996. №1. С.28-37.
41. Жорес Ж. Социалистическая история Французской Революции. М.: Прогресс. 1983. Т.6.

42. Жук С.И. Первое религиозное «Великое пробуждение» в Британской Америке // Вопросы истории. 1997. №6. С.133-143.
43. Задворный В. История Римских пап. М., 1997. Т.2.
44. Замошкин Ю.А. Вызовы цивилизации и опыт США: история, психология, политика. М.: Наука, 1991
45. Замошкин Ю.А. Личность в современной Америке: опыт анализа ценностных и политических ориентаций. М.: Мысль, 1980.
46. Зукерман М. Введение к парадоксам американской исключительности // Американский ежегодник, 1995. М. Наука, 1996. С.19-40.
47. Иванов Р.Ф. Авраам Линкольн и гражданская война в США. М., 1964.
48. Иванов Р.Ф. Дипломатия Авраама Линкольна. М.: Международные отношения, 1982.
49. Иванян Э.А. Белый дом: президенты и политика. М.: Политиздат, 1975.
50. Ильин М.В. Миф выбора судьбы и его современные метаморфозы. // Россия и Запад: диалог культур. М., 1994. С. 187-212.
51. Ильин М.В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: РОССПЭН. 1997.
52. История политических учений. Выпуск второй. М.: Юристъ, 1996.
53. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Книга IV. М.: РГГУ. 1999.
54. Карлейль Т. Французская революция. М., 1995.
55. Карташев А.В. Церковь. История. Россия. М.: Пробел. 1996.
56. Кернс Э. Дорогами христианства. М.: Протестант, 1992

57. Кислова А.А. Религия и церковь в общественно-политической жизни США первой половины XIX века. М., Наука. 1989.
58. Кислова А.А. Христианско-социалистическая традиция в американском протестантизме XX в. // Новая и новейшая история. 1996. №3. С.63-74.
59. Киссинджер Г. Дипломатия. М.: Ладомир, 1997.
60. Классики мирового религиоведения. М.: Канон, 1996.
61. Клямкин И. М., Лапкин В. В., Пантин В. И. Между авторитаризмом и демократией. // Полис. 1995, № 2.
62. Кнабе Г.С., Свенцицкая И.С. Античность и ее наследие // Очерки по истории мировой культуры, М.: Языки русской культуры, 1997.
63. Ковальский Н.А. Империализм. Религия. Церковь. М.: Политиздат. 1986.
64. Козловски П. Общество и государство. Неизбежный дуализм. М.: Республика, 1998.
65. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997.
66. Корнилова Е.Н. Мифологическое сознание в идеологическом вакууме (к проблеме сохранения культуры) // Анализ систем на пороге XXI века: теория и практика. Материалы Международной конференции. М., 1996. Т.2. С.249-260.
67. КОРТУНОВ А.В. Основные черты политической стратегии США в современном мире // Современные международные отношения /Под. ред. проф. А.В. Торкунова. М.: 1998. С. 239-260.
68. Косарева Л.М. Культура Реформации как парадигма европейской культуры Нового времени // Очерки по истории мировой культуры. М.: Языки русской культуры, 1997. С.211-243.

69. Кропоткин П.А. Великая Французская Революция 1789 – 1793. М.: Наука, 1979.
70. Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук, 1997.
71. Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. Т.1-2. М.: Радуга, 1992.
72. Литературная история Соединенных Штатов Америки. Т.1-3. М.: Прогресс, 1977.
73. Локк Д. Два трактата о правлении. Книга вторая // Локк Д. Сочинения в трех томах. М.: Мысль, 1988. Том 3.
74. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.
75. Максименко В.И. Идеологема *civil society* и гражданская культура // Pro et Contra. Зима 1999.
76. Малашенко И.Е. США: в поисках «консенсуса». М.: Наука, 1988.
77. Мангейм Дж., Рич Р. Политология. Методы исследования. М.: Весь мир, 1997.
78. Матъез А. Французская революция. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995.
79. Мельвиль А.Ю. Демократические транзиты. М., 1999.
80. Мельвиль А.Ю. Консерватизм в политике и идеологии США. М.: Прогресс, 1986.
81. Мельвиль А.Ю. Социальная философия современного американского консерватизма. М.: Политиздат, 1980.
82. Местр Ж. Рассуждения о Франции. М.: РОССПЭН, 1997.
83. Минье. История Французской Революции. СПб: Издательство О.Н. Поповой, 1906.
84. Мисюрлов Д.А. Политика и символы. М., 1999.
85. Митрохин Л.Н. Философия религии. М.: Республика, 1993.
86. Мифология и политика. Материалы семинаров // Золотой Лев. 1998, № 3-4. С. 67-79.

87. Мишин А.А., Власихин В.А. Конституция США. Политико-правовой комментарий. М.: Международные отношения, 1985.
88. Николин Алексей, священник. Церковь и государство. М.: Издание Сретенского монастыря, 1997.
89. Нойштадт Р. Президентская власть и нынешние президенты. М.: Ad Marginem, 1997.
90. Остром В. Смысл американского федерализма. М.: Арена, 1993.
91. Панарин А. С. Стиль «ретро» в идеологии и политике. М. 1989.
92. Панарин А. С. Философия политики. М. 1996.
93. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М.: Языки русской культуры. 1998
94. Перов Ю.В., Сергеев К.А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Г.В.Ф. Гегель. Философия истории. СПб: Наука, 1993.
95. Печатнов В.О. Гамильтон и Джефферсон. М.: Международные отношения, 1984.
96. Печатнов В.О. Уолтер Липман и пути Америки. М.: Международные отношения, 1994.
97. Пименов А. Непрошедшее прошлое: к характеристике нетеистической духовности // Религия. Магия. Миф. Современные философские исследования. М.: УРСС. 1997. С.263-291
98. Пинто Д. Меж двух миров. М.: Ad Marginem. 1996.
99. Поздняков Э.А. Философия культуры. М., 1999.
100. Поздняков Э.А. Философия политики. М., 1994.

101. Покровский Н.Е. Ранняя американская философия: пуританизм. М.: Высшая школа. 1989.
102. Политическая наука: новые направления. М., Вече. 1999.
103. Политология. Учебное пособие. М.: Знание, 1997.
104. Полосин В.С. Диалектика мифа и политическое мифотворчество. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1998.
105. Полосин В.С. Миф. Религия. Государство. М.: Ладомир. 1999.
106. Поппер К. Открытое общество. Т. 1-2. М.: Новости. 1991.
107. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону: Феникс. 1996.
108. Религия в политической жизни США (70-е – начало 80-х годов) /Ответственные редакторы: Ю.А.Замошкин, Д.Е.Фурман. М.: Наука, 1985.
109. Религия и демократия /Под общей редакцией С.Б.Филатова и Д.Е.Фурмана. М.: Прогресс, 1993.
110. Робеспьер М. Избранные произведения. М., 1965. Т.3.
111. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М.: Канон-Пресс-Ц. 1998.
112. Савельев В.А. Капитолий США: прошлое и настоящее. М.: Мысль, 1989.
113. Салмин А.М. Современная демократия. М.: Ad Marginem. 1997.
114. Севоротьян Р. Э. Государство и власть в современном мире. М. 1997.
115. Слёзкин Л.Ю. У истоков американской истории. М.: Наука. 1978.
116. Словарь американской истории. /Под редакцией акад А.А. Фурсенко. СПб, 1997.
117. Словарь античности. М.: Прогресс, 1989.

118. Синицына Н. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М.: Индрик, 1998.
119. Согрин В.В. Идеология в американской истории от отцов-основателей до конца XX века. М.: Наука, 1995
120. Согрин В.В. Президенты и демократия. Американский опыт. М.: Весь мир, 1998.
121. Согрин В.В. Джефферсон. Человек, мыслитель, политик. М.: Наука, 1989.
122. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
123. Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994.
124. США: политическая мысль и история /Отв. редактор Н.Н. Яковлев. М.: Наука, 1976.
125. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. Калуга: Алир, 1998.
126. Тихомиров Л.А. Религиозно-философские основы истории. М.: 1997.
127. Токвиль А. де. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1994.
128. Торчинов Е.А. Религии мира. Опыт запредельного. СПб, 1998
129. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Блаженного Августина // Блаженный Августин. Творения. Т.2. СПб, Киев: Алетейя. 1998. С.681-750.
130. Туганова О.Э. Современная культура США. М.: Наука, 1989.
131. Успенский Б.А.. Царь и Бог // Успенский Б.А. Избранные труды. М.: Гнозис, 1994. Т.1.
132. Флоровский Георгий, протоиерей. Догмат и история. М., 1998.
133. Фоли Дж. Энциклопедия знаков и символов. М., 1997.
134. Фридмэн Л. Введение в американское право. М.: Прогресс, 1993.

135. Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. М.: Наука, 1981.
136. Харц Л. Либеральная традиция в Америке. М.: Прогресс-Академия, 1993.
137. Цыганков П.А. Политическая социология международных отношений. М.: Радикс. 1994.
138. Цыпин Владислав, протоиерей. Церковное право. М., 1996.
139. Шведов О. О неслиянном единстве Церкви и государства // Церковь и общество. №1-2, 1999. С. 53-59.
140. Шелдон Г. Политическая философия Томаса Джефферсона. М.: Республика, 1996.
141. Шестопал А.В. Глобальная демократизация и глобальный кризис //Космополис. 1999. С.82-95.
142. Шлезингер-мл. А. Циклы американской истории. М.: Прогресс, 1992.
143. Шохин В.К. В завершение дискуссии // Континент. 1998, №3(97). С. 248-279.
144. Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М.: Наука. 1987.
145. Штедтке И. Жан Кальвин. Познание и становление // Лютер, Кальвин. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
146. Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. М.: Рефл-бук, 1996.
147. Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 1998.
148. Яковлев А.Н. От Трумэна до Рейгана. М., 1984.
149. Яковлев Н.Н. Вашингтон. 2-е изд. М.: Зевс, 1997.
150. Яковлев Н.Н. Религия в Америке 80-х. М.: Политиздат, 1987.

151. Abortion: Law, Choice, and Morality. /Ed. D. Callahan. N.Y.: Macmillan, 1970.
152. Albanese C. America: Religion and Religions. Belmont, California: Wadsworth, 1981.
P. 295-297, 308-309.
153. Alley R. School Prayer: The Court, The Congress, and the First Amendment. Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1994.
154. Almond G. and Verba S. The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Princeton: Princeton University Press. 1963.
155. Almond G. and Verba S. The Civic Culture Revisited: An Analytical Study. Boston: Little, Brown. 1980.
156. American Political Theology. Historical Perspective and Theoretical Analysis. / Ed. Dunn Ch. N.Y.: Praeger, 1984.
157. Basler R. Abraham Lincoln, His Speeches and Writings. Cleveland, World Publishing Co., 1946.
158. Bates S. Battleground: One Mother's Crusade, the Religious Right, and the Struggle for Control of Our Classrooms. N.Y.: Poseidon, 1993.
159. Bellah R. Civil Religion in America // Religion American Style, N.Y.: Harper & Row, 1974.
160. Bellah R. ed. Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley: University of California Press, 1985, Second updated edition 1996
161. Bellah R. The Broken Covenant. Second Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

162. Bellah R. and Hammond Phillip E. *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper and Row, 1980.
163. Benson P. and Williams D. *Religion on Capitol Hill: Myths and Realities*. San Francisco: Harper and Row, 1982.
164. Bercovitch S. *The Puritan Origin of the American Self*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975.
165. *Blacks and Jews: Alliances and Arguments*. /Ed. P. Berman. N.Y.: Delacorte, 1994.
166. Bonnell J. *Presidential Profiles. Religion in the Life of American Presidents*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
167. Byrnes T. *Catholic Bishops in American Politics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.
168. Calhoun Ch. *Civil Religion and the Gilded Age Presidency: The Case of Benjamin Harrison* // *Presidential Studies Quarterly*, 1993, 23: 651-667.
169. Cantor D. *The Religious Right: The Assault on Tolerance and Pluralism in America*. N.Y.: Anti-Defamation League, 1994.
170. Cantorowicz E.H. *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought* // *American Historical Review*. 56 (April 1951). P. 472-492.
171. Carter S. *The Culture of Disbelief*. New York: Anchor Books, Doubleday, 1994.
172. Casanova J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
173. Cherry C. *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.

174. Cherry C. Two American Sacred Ceremonies //American Quarterly 21 (Winter 1969).
175. Chidester D. Patterns of Power. Religion and Politics in American Culture. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1988.
176. Christenson J., and Wimberly R. Who Is Civil Religious? // Sociological Analysis, 1978, 39: 77-83.
177. Cochran C. Religion in Public and Private Life. N.Y.: Routledge, 1990.
178. Cohen N. Jews in Christian America. N.Y.: Oxford University Press, 1992.
179. Columbo F. God in America. Religion and Politics in the United States. N.Y.: Columbia University Press, 1984.
180. Cooney J. The American Pope. N.Y.: Times Books, 1984.
181. Cord R. Separation of Church and State: Historical Facts and Current Fiction. N.Y.: Lambeth, 1982.
182. Dallek R. Ronald Reagan. Ottawa, Ill.: Green Hill Publishers, 1976.
183. Diggins J. The Lost Soul of American Politics: Virtue, Self-Interest, and the Foundations of Liberalism. N.Y.: Basic Books, 1984.
184. Dolan J. The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985.
185. Eidsmoe J. God and Caesar. Westchester, Ill.: Crossway Books, 1984.
186. Erickson P. Reagan Speaks. The Making of an American Myth. N.Y.: New York University Press, 1985.
187. Esler G. The United States of Anger. Penguin Books, 1998.

188. Fairbanks J. *The Priestly Function of the Presidency: A Discussion of the Literature on Civil Religion and Its Implications for the Study of Presidential Leadership* // *Presidential Studies Quarterly*, 1981, 11: 214-232.
189. FitzGerald F. *Cities on a Hill*. N.Y.: Simon & Schuster, 1986.
190. Gallup G., Jr., and Castelli J. *The People's Religion*. New York: Macmillan, 1989.
191. Gamoran A. *Civil religion in American Schools* // *Sociological Analysis*, 1990, 51: 235-256.
192. Gehrig G. *American Civil Religion: An Assessment*. Storrs, Conn.: The Society for the Scientific Study of Religion, 1979.
193. Guenee B. *States and Rulers in Later Medieval Europe*. Glasgow: Basil Blackwell Ltd. 1985.
194. Haeberle S. *Gay Men and Lesbians at City Hall* // *Social Science Quarterly*, 1996, 77: 190-197.
195. Handy R. *A Christian America? Protestant Hopes and Historical Realities*. 2nd. ed. Oxford: Oxford University Press, 1984.
196. Hertzke A. *Representing God in Washington*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1988.
197. Hofrenning D. *In Washington but Not of It: The Prophetic Politics of Religious Lobbyists*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
198. Jenkinson E. *Censors in the Classroom*. N.Y.: Avon, 1979.
199. Johnson J. *The Bible in American Law, Politics, and Political Rhetoric*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

200. Kosmin B., and Lachman S. *One Nation Under God? Religion in Contemporary American Society*. N.Y.: Harmony, 1993.
201. Kramnick I., and Laurence Moore R. *The Godless Constitution. The case against religious correctness*. N.Y.: W.W. Norton & Company.
202. Lees J. *The Political System of the United States*. Third edition. London: Faber and Faber Ltd, 1983.
203. Lejon K. *Reagan, Religion and Politics*. Lund University Press. 1988.
204. Levinson S. *Constitutional Faith*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.
205. Levy L. *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*. N.Y.: Macmillan, 1986.
206. Lipsitz L. *If, As Verba Says, the State Functions As a Religion, What Are We to Do Then to Save Our Souls?* // *American Political Science Review*, 1968, 62: 527-535.
207. Manwaring D. *Render Unto Caesar: The Flag Salute Controversy*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
208. Marty M. *A Nation of Behavers*. Chicago, University of Chicago Press, 1976.
209. Marty M. *Legends in Stained Glass* // *Christian Century* 93 (May 5, 1976).
210. Marty M. *Pilgrims in Their Own Land*. Boston: Little, Brown, 1984.
211. May H. *The Enlightenment in America*. N.Y.: Oxford University Press, 1976.
212. Memendez A. *Religion and the U.S. Presidency*. NY: Garland, 1986.
213. Menendez A. *The December Wars: Religious Symbols and Ceremonies in the Public Square*. Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1977.

214. Moore D. *Selling God: Religion in the Marketplace of Culture*. N.Y.: Oxford University Press, 1994.
215. Morgan R. *Disabling America*. N.Y.: Basic, 1984.
216. Noll M. *One Nation Under God? Christian Faith and Political Action America*. San Francisco: Harper and Row, 1988.
217. Noll M., Hatch N., Marsden G. *The Search for Christian America*. Westchester: Crossway Books, 1983
218. Novak M. *The Spirit of Democratic Capitalism*. N.Y.: Simon & Schuster, 1982.
219. O'Brien C. *God Land. Reflections on Religion and Nationalism*. Harvard University Press. 1988.
220. Pelikan J. *The Lessons of History //The Nature of a Humane Society*. Philadelphia, 1977.
221. Perry M. *Love and Power: The Role of Religion and Morality in American Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
222. Phillips K. *Post-Conservative America*. N.Y.: Vintage, 1982.
223. Pierard R. and Linder R. *Civil Religion and the Presidency*. Grand Rapids: Academic Books, 1988.
224. Pierard R. and Linder R. *Twilight of the Saints: Biblical Christianity and Civil Religion in America*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978.
225. Powell G., Jr. *Contemporary Democracies*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

226. Reichley A. Religion in American Public Life. Washington, D.C.: Brookings Institution, 1985.
227. Religion and Political Power. /Ed. by G. Benavides and M. Daly. N.Y.: State University of New York Press, 1989.
228. Rethinking America's Security. /Ed. by G. Allison and G. Treverton. N.Y.: W.W. Norton and Co. 1992.
229. Roof W.C., and W. McKinney. American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1987.
230. Rossiter C. The American Presidency. New York: Harcourt, Brace and World, 1960
231. Ruthven M. The Divine Supermarket: Shopping for God in America. N.Y.: William Morrow, 1989.
232. Shanks A. Civil Society, Civil Religion. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1995.
233. Shepherd D. Ronald Reagan: In God I Trust. Weaton. Ill.: Tyndale House Publishers, 1984.
234. Shriver P. The Bible Vote: Religion and the New Right. N.Y.: Pilgrim Press, 1981.
235. Smith D. Religion and Political Development: An Analytical Study. Boston: Little, Brown, 1970.
236. Smith H., Clymer A. Reagan the Man, the President. N.Y.: Macmillan Publishing Co., 1980.
237. Strout C. The New Heavens and the New Earth. N.Y.: Harper and Row, 1974.
238. Talbott S. The Russians and Reagan. N.Y.: Vintage Books, 1984.

239. The Political System of the United States. Third edition. London: Faber and Faber Ltd, 1983.
240. Thomas M., and Flippen Ch. American Civil Religion: An Empirical Study //Social Forces, 1972, 51: 218-225.
241. Toolin C. American Civil Religion from 1789 to 1981: A Content Analysis of Presidential Inaugural Addresses // Review of Religious Research, 1983, 25: 39-48.
242. Vasquez J. Evaluating U.S. Foreign Policy. N.Y.: Praeger, 1986.
243. Walzer M. Exodus and Revolution. N.Y.: Basic Books, 1985.
244. Warner W. American Life: Dream and Reality, rev. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
245. Wenz P. Abortion Rights As Religious Freedom. Philadelphia: Temple University Press, 1992.
246. Wheeler J. Touched with Fire. The Future of the Vietnam Generation. N.Y.: Avon Books, 1985.
247. Wills G. Under God: Religion and American Politics. N.Y.: Simon & Schuster, 1990.
248. Wilson J. Public Religion in American Culture. Philadelphia: Temple University Press, 1979.
249. Wimberly R. Testing the Civil religion Hypothesis //Sociological Analysis, 1976, 37: 341-352.
250. Witten M. All is Forgiven: The Secular Message in American Protestantism. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
251. Wolf W. Lincoln's Religion. Boston: Pilgrim Press. 1970

252. World Order and World Religion. /Ed. by W. C. Roof. N.Y.: State University of New York, 1991.
253. Wuthnow R. The Restructuring of American Religion. Princeton: Princeton University Press, 1988.