
ETHNOLOGY

Copyright © 2018 by the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences



Published in the Russian Federation
Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute for
Humanities of the Russian Academy of Sciences)
Has been issued as a journal since 2008
ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008
Vol. 39, Is. 5, pp. 79–88, 2018
DOI 10.22162/2619-0990-2018-39-5-79-88
Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>

УДК 291

Национальная идентичность и феномен гражданской религии*

Сергей Дамбаевич Батомункуев¹

¹ кандидат философских наук, научный сотрудник, отдел философии, религиеведения и
культурологии, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (670031, Россия,
г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6). ORCID: 0000-0001-9603-6945. E-mail: batomunkuev.s@
yandex.ru

Аннотация

В своей статье автор намерен на основе ревизии таких понятий, как «гражданская нация» и «национальная идентичность», прояснить смысл достаточно нового для российской социальной науки понятия «гражданская религия». Об актуальности постановки такой цели свидетельствует имеющее место в российском научном дискурсе в корне ошибочное понимание этого понятия, согласно которому цель и смысл гражданской религии — культивирование и укрепление веротерпимости, изживание межконфессиональных трений. В конечном итоге автору хотелось бы убедить читателей в том, что между национальной идентичностью и гражданской религией существует внутренняя необходимая связь.

В статье обосновывается тезис о том, что политический компонент гражданской нации не может быть самодостаточным и что сам он возможен только благодаря неустранимости историко-культурного компонента. Широко употребляемое понятие национальной идентичности свелось к формальному указанию на национальную (гражданскую) принадлежность человека. В связи с этим автор указывает на его функциональное содержание, его инструментальность в социальных исследованиях проблемы гражданской солидарности/разобщенности. В адекватном понимании понятия гражданской религии есть проблемы. Для прояснения его смысла в статье особое внимание уделяется концепции религиозного Э. Дюркгейма. На основе этой концепции обосновывается, во-первых, тезис о том, что общество для отдельного человека представляет собой сакральное явление, а не просто среду обитания и, во-вторых, социально-политическая необходимость практики гражданской религии для любого национального государства.

В методологической основе исследования лежит социальный конструктивизм. Согласно ему, национальная идентичность не есть простая данность, а является результатом целенаправленной деятельности по ее формированию и развитию. Такой деятельностью или со-

* Работа выполнена по Государственному заданию ФАНО РФ, проект XII. 191. 1. 3. «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии» № АААА-А17-117021310263-7 (Federal Agency for Scientific Organizations (FASO Russia) [grant no. АААА-А17-117021310263-7]

циально-политической практикой является институт гражданской религии. Вопрос о том, как работает этот институт, решается на основе анализа работ Ж.-Ж. Руссо, Ж. Мишле, Р. Беллы, В. Легойды.

В работе над проблемой идентичности автор опирался на аналитическую статью Р. Брубейкера и Ф. Купера «За пределами “идентичности”», в частности, весьма полезной была их характеристика «слабой» и «сильной» идентичности. Это позволило автору сформулировать свое понимание их связи, а именно как диалектической связи и в связи с этим показать актуальность института гражданской религии, а также отличительную черту национальной идентичности.

В заключение автор делает вывод, что человек становится гражданином своей страны, носителем национальной идентичности в результате разнообразного и интенсивного воздействия всего того, что составляет содержание гражданской религии. При этом гражданская религия, будучи необходимым элементом общественной жизни, является практикой с негарантированным результатом, а ее задача состоит в совмещении отношения человека к своему государству/отечеству с экзистенциальными основами (жизнь, любовь, семья, смерть) его бытия.

Ключевые слова: миграция, идентичность, национальная идентичность, исторические и культурные корни нации, гражданская нация, религия, гражданская религия

Миграционный кризис, переживаемый с 2015 г. европейскими странами (Германией, Францией, Италией и др.), актуализировал представления о существе гражданской нации как о достигнутом в них идеале современной нации. А именно: на повестке дня возник вопрос о способности собственных политической и социальной культур интегрировать инокультурную массу мигрантов. Существовавшая до сих пор модель интеграции достаточно благополучно работала, внушала уверенность в ее эффективности и оптимизм относительно ее будущности.

В теоретической основе этой модели лежит постулат о примате национальной привязанности граждан к политическим ценностям и принципам своего государства, а в случае с мигрантами — принимающей страны. Иначе говоря, согласно этой модели, мигрант, пройдя процедуру правовой и политической натурализации, получив работу и пакет социальных гарантий, с необходимостью становится на путь культурной интеграции, и, в конечном итоге, система получает полноценного гражданина. Однако в реальности на пути предполагаемой интеграции возникли проблемы в виде правового и политического нигилизма мигрантов и как следствие — повышение уровня криминальности в принимающих странах. Можно ли в связи с этим считать, что данная концепция нации не выдержала эмпирической проверки? Или это вопрос времени?

Как бы то ни было, ксенофобские настроения у достаточно значительной части населения принимающих стран как ее реак-

ция на этот нигилизм мигрантов повлекли правый «поворот» в политической жизни их обществ, а специалистов по социальным наукам заставили задуматься над вопросом о национальной идентичности. Правда, этот вопрос возник бы даже в случае благополучной, стопроцентной интеграции мигрантов. Дело в том, что в доктрине гражданской нации культурно-историческим корням или дополитическим сообществам, членами которых были предки граждан современного политического сообщества, включая, разумеется, и самих мигрантов, придается политически нейтральное значение. Примером теоретизирования в этой идейной парадигме могут послужить следующие слова Ю. Хабермаса: «От переселенцев следует ожидать лишь готовности усвоить политическую культуру их новой родины, не отказываясь при этом от культурных форм жизни, существующих в тех странах, откуда они родом. Необходимая политическая аккультурация не распространяется на всю целостность их социализации. ... Попытка окопаться в наскоро сколоченных укреплениях шовинизма благосостояния, укрывшись тем самым от напора иммигрантов и ищущих убежище, им заказана. Демократическое право на самоопределение включает право на сохранение собственной политической культуры, но оно не включает права на самоутверждение некой привилегированной культурной формы жизни» [Хабермас 1992: 243–244].

Нет особой нужды указывать на то, что эта доктрина и уверенность поддерживающих ее интеллектуалов в современной ре-

альности стали уже не просто уязвимы для критики со стороны оппонентов, а претерпевают полное фиаско перед лицом эмпирических фактов. Ведь образовавшиеся анклавы культурного своеобразия и исторического наследия, проще говоря, общины иммигрантов-мусульман этим своим своеобразием внесли в повседневную жизнь европейцев такой дискомфорт и чувство утраты неприкосновенности своей формы жизни, а с ней и чувство опасности для их жизни и здоровья, что европейская солидарность (по крайней мере, по этому пункту о всеобщей ответственности за либеральное отношение к иммигрантам) перестает быть привлекательной для многих стран этого содружества. А относительно природы национальной идентичности членов политического сообщества, соответственно, можно утверждать, что вопреки доктрине гражданской нации она во многом основана на фундаменте общих для них этнических, языковых, культурных и исторических истоков.

Один из критиков доктрины гражданской нации Бернард Як в своей статье «Миф гражданской нации» задолго до этого кризиса теоретически обосновал его возможность/неизбежность. А в основе его позиции была критика рационалистической природы концепции гражданской нации, игнорирования ею эмоциональной стороны человеческих представлений о своем бытования в сообществе, которые, в конечном счете, и определяют их предпочтения, суждения, позиции. «Ренан был прав. Две вещи создают нацию: нынешнее согласие, желание жить вместе, стремление сохранить полученное наследие в его целостности и богатое культурное наследие общих воспоминаний и практик. Без согласия наше культурное наследие было бы нашей судьбой, а не совокупностью фоновых ограничений нашей деятельности. Но без такого наследия не было бы никакого согласия, поскольку не было бы никаких оснований для того, чтобы искать согласия с одной, а не другой группой индивидов» [Як 2006: 171]. Утешением же относительно перспектив этого конфликта как для теоретиков гражданской нации, так и для обществ в целом могут быть разве что теория и практический опыт толерантности.

В связи с этой критикой концепции гражданской нации необходимо сказать, что подобная недооценка иррациональной стороны и, соответственно, выдвижение рациональной стороны как сущностной и

достаточной имеет место и в исследовании национализма. Здесь сложилась традиция (среди известных ее сторонников — Карлтон Хэйес и Бенедикт Андерсон), в которой не просто указывается на сходство национализма с религией, но утверждается положение об их глубокой связи. Критики такого понимания национализма полагают, что для такого утверждения нет никаких оснований и что их сопоставление может ограничиваться лишь внешней аналогией. К примеру, В. С. Малахов в своем критическом анализе концепции Б. Андерсона замечает: «Национализм не религия, национализм — идеология. У идеологии другие основания и иные функции, нежели у религии» [Малахов 2005: 114].

Такого рода суждения своей категоричностью и жесткой приверженностью однажды принятой классификации явлений говорят скорее о догматизме мышления, чем о достойной внимания аналитике. Между тем критикуемая Малаховым традиция берет свое начало в работах классиков социологии — Э. Дюркгейма и Г. Зиммеля, согласно которым, всякое сообщество людей в своей основе религиозно, поскольку сущность религиозного мышления состоит не в поклонении богам и другим духовным сущностям, а в необходимом разделении мира на две сферы — сферу священного и сферу мирского. Другими словами, ценностно-нормативные основы любого человеческого сообщества осознаются и культивируются не иначе, как в религиозной форме.

В свете такого понимания религиозного и религии утверждение о том, что национализм не соотносим с религией, потому что является идеологией, просто бессмысленно. Национализм как массовое движение, конечно же, невозможен без идеологии, но он также невозможен и без эмоциональной и деятельной вовлеченности людей в дело по осуществлению этой идеологии, ее воплощению в реальность. А то, что такая необходимая эмоциональная вовлеченность носит религиозный характер и составляет предмет данной статьи.

В связи с этой проблематикой считаем важным показать актуальность связи между понятиями, выведенными в ее заголовок. На поверхностный взгляд очевидно, что методологический смысл этих понятий имеет отношение к проблеме солидарности/разобщенности общества. Теоретическая же проблема такого предприятия заключается,

с одной стороны, в том, что понятие гражданской религии в российском научном дискурсе относительно новое и достаточно редкое. К тому же, во-первых, есть определенные проблемы в понимании его смысла, о чем свидетельствует, например, проблематичная статья «Гражданской религии» в академическом издании — энциклопедическом словаре по религиоведению (2006 г.). И, во-вторых, как следствие, далеко не очевидна необходимость его привлечения для анализа реальности, охватываемой понятием «национальная идентичность». С другой стороны, проблему представляет сама «национальная идентичность». Прежде обратимся к проблемному понятию гражданской религии, к вопросу «что такое гражданская религия?» и затем приступим к достижению главной цели.

Представления о феномене гражданской религии до XX века

Как общественно-политическое явление и практика гражданской религии появилась в эпоху национальных государств и, соответственно, была распространена повсеместно, где торжествовали «нации», а как идея, как понятие она оформилась во Франции. При этом ее природа универсальна, и она с одинаковым успехом практиковалась и практикуется как в странах с демократическим устройством, так и в странах с тоталитарным режимом.

Термин и понятие гражданской религии впервые использовал Руссо в своем трактате «Об общественном договоре» (1762 г.). В главе «О гражданской религии» он проблематизирует наличное отношение граждан к своему государству и его законам с тем, чтобы изменить это отношение, сделать его более личностным и заинтересованным, при этом христианство рассматривает как препятствие в этом. «Эта религия (христианство. — С. Б.), не имея собственного отношения к Политическому организму, оставляет законам единственно ту силу, которую они черпают в самих себе, не прибавляя никакой другой; и от этого одна из главнейших связей общества остается неиспользованной. Более того, она не только не привязывает души граждан к Государству, она отрывает их от него, как и от всего земного. Я не знаю ничего более противного духу общественному» [Руссо 1969: 252]. Согласно Руссо, если сила законов зиждется на уважении или страхе, то для нее есть

или, точнее, должно быть более надежное основание — души граждан. Иначе говоря, искомое отношение граждан к государству и его законам — это религиозное, душевное отношение. «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» [Руссо 1969: 254]. Причем в решимости внедрять в жизнь этот свой секулярный вариант религии как принцип общежития Руссо проявляет жесткость: «Кто смеет говорить: вне церкви нет спасения, тот должен быть изгнан из государства» [Руссо 1969: 255].

И всё же вряд ли Руссо имеет отношение к тому, что дух секулярной, гражданской религии воплотился в знаменитом лозунге Французской революции 1789 года «Свобода. Равенство. Братство». Если свобода и равенство имеют явно социально-политическое происхождение, то братство — религиозного, экзистенциального происхождения. Здесь оно олицетворяет новый тип, идеал человеческих отношений. Само же совмещение традиционно-религиозного представления (братьство) с понятиями, маркирующими основы новой политической организации общества (свобода, равенство) свидетельствует о перекодировке языка национального самосознания.

«Этот принцип, эта идея, в средние века бывшая глубоко запрятанной под богословскими догматами, называется на простом языке всеобщим братством [Мишле 1965: 148]. Эта характеристика «братьства» приведена здесь из замечательной книги «Народ» (1846 г.) Жюля Мишле. Достаточно посмотреть на названия ее глав «Франция как высший догмат и как легенда. Вера во Францию — религия», «Родина — прообраз Бога» и станет ясно, что идея гражданской религии Руссо была не поэтическим завихрением одинокого политического утописта-мечтателя, но проницательной рациональной мыслью, ухватившей дух эпохи, сквозной линией развития национального государства.

И если идея гражданской религии под первом Руссо — это всё же лишь интуиция о ее необходимости или ученый и суховатый эскиз, то ее смысл на страницах «Народа» Мишле звучит как манифест или, точнее, религиозный гимн Родине. Тем не менее, и в том, и в другом случае мысль схваты-

вает одно и то же — религиозное чувство не всегда и не обязательно связано с Богом; государство, его законы, его народ, Родина могут быть и являются равновеликими предметами, сущностями в этом переживании священного. Говоря современным языком, секуляризация — это смеившаяся оптика религиозного: от мифологических образов к реальным общественно-политическим ценностям и институтам.

При этом важно подчеркнуть, что между этими мыслителями есть существенная разница в понимании идеи гражданской религии. В рассуждениях Руссо на переднем плане — рационализм, рационально-теоретическая выверенность идеи, а в его фразе «кто смеет говорить: вне церкви нет спасения, тот должен быть изгнан из государства» этот рационализм и выверенность оборачиваются паранойей, озабоченностью происками врагов и напоминают практику воинствующего атеизма в тоталитарных обществах (например, в нацистской Германии, коммунистическом СССР, маоистском Китае, Северной Корее). Размышления же Мишле сосредоточены на другом — на любви к Родине и братстве людей как союзе сердец, на том, как необходимы эти элементы общественной жизни. И то, и другое он представляет исключительно в статусе священного; и то, и другое для него — предметы религиозного переживания.

Несколько позднее (через 60 лет) и на другом континенте, где свобода ценится не меньше, в том же духе писатель Г. Кроули напишет: «Вера американцев в свою собственную страну — религиозна, если не по своей напряженности, то по своей абсолютной и универсальной авторитетности ... Еще детьми мы слышим, как она утверждается или подразумевается в разговорах взрослых. Каждая новая ступень нашего образования предоставляет нам дополнительные свидетельства в ее пользу ... Мы можем не доверять многому, что делается во имя нашей страны нашими соотечественниками или испытывать к этому сильную неприязнь; но сама наша страна, ее демократическая система и процветание в будущем — выше подозрений» [Рорти 1998: 18]. В отличие от романтических и даже пасторальных представлений Мишле о гражданской религии в словах Кроули содержится указание на политическую реальность, в которой высшая ценность демократического устройства американского государства, так

или иначе, склоняет людей с разными взглядами к компромиссам.

Изучение феномена и практики гражданской религии в XX веке и после

В XX веке начало научной концептуализации феномена гражданской религии положил американский социолог Роберт Белла. Первая его публикация по данной проблеме увидела свет в 1964 году. В ней он актуализировал исследование религиозных символов, а именно указал на «способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной. ... Важнейшая задача социологии состоит в том, чтобы обнаружить и классифицировать эти символические формы и распознать, какими последствиями с точки зрения действия чревата приверженность им» [Белла 1972: 268].

С основными результатами его более поздних исследований американской гражданской религии российские специалисты могли ознакомиться через аналитические статьи В. Р. Легойды. Мы также воспользуемся ими в своих размышлениях об этом предмете. Прежде всего, гражданскую религию Белла представляет как «набор сакральных идей, символов, ритуалов, разделяемый большинством американцев и является основой национальной самоидентичности, а также способом национальной консолидации, не задевающим их личных религиозных взглядов» [Легойда 2002: 55]. Для сравнения приведем определение гражданской религии другого американского ученого — философа Майкла Уолцера: «Это такая религия, которая неотделима от государства: она суть кредо самого государства и в качестве такового имеет решающее значение для его воспроизведения и долговременного сохранения им стабильности. Гражданская религия включает в себя полный набор политических доктрин, исторических повествований, знаковых фигур, памятных дат и мемориальных ритуалов, посредством которых государство запечатлевается в душах своих граждан» [Уолцер 2000: 91].

Как можно видеть, оба автора подчеркивают в этом феномене его способность быть объединяющим духовным началом в существовании государства, общества, нации и гражданина. При этом надо заметить, что

хотя они говорят об американской гражданской религии, в их суждениях несложно вычитать характеристику некой универсалии, присущей любому современному государству. Примером для этого могут послужить поиски «русской идеи», а в современной России — «национальной идеи». Что это, как не попытка дать идеологическое обоснование гражданской религии?

В понимании феномена гражданской религии важным было его сопоставление с традиционной или конфессиональной религией. Согласно Белле, «гражданская религия существует на другом уровне, чем традиционная религия, в которой человек ищет личного спасения и которая определяет его частную жизнь. А с помощью гражданской религии человек получает смысл своего существования в социуме и смысл самого социума, так как гражданская религия существует на общественном уровне. Церкви ответственны за сферу личного благочестия и духовного совершенствования и не отвечают за государство. Для американцев всегда была очевидной необходимость религии для общественной жизни, поэтому и существует гражданская религия» [Легойда 2002: 57]. Другой важный аспект соотношения этих двух типов религии заключается в том, что гражданская религия определила место традиционным верованиям американцев в сфере их частных дел, предпочтений и увлечений.

Таким образом, по Белле, гражданская религия, будучи сущностным выражением американской нации, объединяет всех американцев, независимо от их вероисповедания. А анонимный Бог гражданской религии олицетворяет собой порядок, закон, право и определяет границы свободы и ответственности людей друг перед другом и перед Богом как в повседневной жизни, так и в политической.

Свой анализ функциональной стороны гражданской религии Белла сопровождает описанием ее феноменологии — набора артефактов, образующих ее особое символическое пространство: постулатов, идеальных и материальных символов, ритуалов. При этом подчеркивается сходство с правилами оформления традиционных культов: наличие собственной доктрины, агиографии, гомилетики, литургии, обрядовости.

Среди четырех постулатов особенно выделяется один: «Америка — главный инструмент Бога в современной истории, а

американцы — Богом избранный народ, путеводная звезда для всех, кто выбрал демократический путь» [Легойда 2002: 63]. Действительно, та самоуверенность, та энергия и позиционирование себя в качестве сверхдержавы, с которыми Америка проводит свою политическую линию, а попросту — преследует свои исключительные интересы в современном мире, попирая международное право, объяснять иначе как религиозной, божественной самоидентичностью, не представляется возможным. По-видимому, это тот случай, когда обычно противопоставляемые понятия «идентичность» и «интересы» трудно развести и понять, что из них превалирует в мотивации такого поведения в международных отношениях. В любом случае, становится понятным, что божественная самоидентичность несет в себе опасность для мира, в котором существуют противоречивые интересы и который настроен решать свои проблемы путем переговоров и на основе равноправия, на основе человеческой, мирской самоидентичности. Напомним, есть исторический прецедент — гимн «Дойчланд убер аллес!» (1870 г.), изначально звучавший как призыв к объединению Германии, а в XX веке в условиях нацистской диктатуры приобретший совершенно иной, зловещий, смысл. Этот новый смысл внушал гражданам страны право на военную экспансию и на мировое господство их нации; национальное преобразилось в «сверхчеловеческое».

К числу идеальных символов гражданской религии Америки Белла относит Конституцию, Декларацию независимости, Билль о правах, речь Линкольна, текст государственного гимна. Все вместе они составляют корпус сакральных текстов. В ряду неверbalных символов — флаг, герб, пост президента и т. д. Набор материальных символов составляют: статуя Свободы, Колокол Свободы, Капитолий, Белый дом и т. д. И, наконец, государственные праздники, предполагающие исполнение особых ритуалов: День благодарения, День независимости, Президентский день, День памяти, День ветеранов.

Что касается представленности феномена гражданской религии в российском научном дискурсе, то невозможно обойти вниманием статью Е. Г. Балагушкина «Гражданская религия» в упомянутом выше энциклопедическом словаре «Религиоведение» (2006 г.). Это один из первых опытов

российской научной интерпретации данного понятия. К сожалению, назвать эту статью под академическим грифом удачным и оригинальным опытом развития идей Руссо и Беллы не представляется возможным. Если у Руссо и Беллы суть гражданской религии понимается только по аналогии с конфессиональными религиями, т. е. как квазицерковь, то Балагушкин понимает ее буквально, как новую религию. Причем делает это он иносказательным способом и ни в одном месте не говорит напрямую, например: «гражданская религия — это такая религия, которая ...». Вместо этого в ход идут такие эвфемизмы, как «общая социально-политическая идеология разнообразных религиозных объединений» и «агрегат разных конфессий, единодушно выражавших общественные интересы и добродетели» [Балагушкин 2006: 252]. Иначе говоря, согласно этой статье, гражданская религия — это некая идеология межконфессионального согласия, о природе которой ее автор предпочел не распространяться. В то же время автор дает понять читателям, что под этими эвфемизмами имеется в виду все-таки религия, а никакая не идеология или агрегат конфессий. Главный недостаток в интерпретации этого понятия состоит в том, что гражданская религия охватывает собой в качестве своих носителей исключительно верующих людей, а смысл понятия сводится к политической цели — культивированию и укреплению веротерпимости, изживанию межконфессиональных трений. И таким образом словарь не только не доносит адекватный смысл понятия, но искажает его.

Между тем контекст сложившейся традиции научных исследований феномена гражданской религии подводит к мысли о том, что в отношениях человека (независимо от его отношений с традиционными конфессиями) и общества коренится религиозное начало, а именно: общество, так или иначе, задает трансцендентальный контекст бытия отдельного индивидуума, отдельной семьи, некой ассоциации. Жизнь каждого человека в обществе с младенчества и до самой его смерти происходит в пространстве, насыщенном разнообразными символами и событиями, ежедневно напоминающими ему о его гражданском долге перед обществом и государством и по возможности удерживающими его на волне патриотических чувств. В результате такого интенсивного воздействия всего того, что называется

гражданской религией, человек и становится гражданином своей страны, носителем национальной идентичности. И этот ментальный механизм является необходимым условием устойчивости государственных общностей как в текущих событиях, так и в исторически меняющихся обстоятельствах.

Национальная идентичность и гражданская религия: цель и средство

Понятие идентичности настолько же противоречиво и неопределенко, насколько обиходно и популярно в своем употреблении. Один из интересных опытов скрупулезного методологического анализа этого понятия содержится в статье американских специалистов Р. Брубейкера и Ф. Купера «За пределами идентичности» (2000 г.). В частности одна из различительных характеристик многозначности этого понятия, по мнению авторов, состоит в «сильном» и «слабом» его значении. «Сильные» понятия коллективной идентичности подразумевают прочную связь между членами и ее однородность. Они подразумевают высокую степень групповой сплоченности, существование «идентичности» или общности членов группы, значительные различия с не-членами, четкую границу между «своими» и «чужими» [Брубейкер, Купер 2002: 79]. «Слабое» же или «мягкое» значение идентичности подразумевает, что «идентичность многогранна, нестабильна, находится в постоянном движении, случайна, неоднородна, фрагментирована, сконструирована и т. д.» [Брубейкер, Купер 2002: 80].

На наш взгляд, оба значения идентичности отражают реальность, и с их помощью фиксируется как наличие ее состояния в том или ином социальном субъекте, так и процесс ее усиления или ослабления. Другими словами, говоря о социальной идентичности, мы имеем дело с диалектически меняющейся реальностью, а не с реальностью застывших форм, и употребление понятия идентичности в его сильном значении вовсе не отрицает возможность его мягкого значения. Ведь под воздействием самых разных факторов, меняющихся обстоятельств у людей меняются взгляды, убеждения, позиции, они вступают в какие-то организации или покидают их, испытывают энтузиазм и оптимизм в начале своего соучастия в чем-то, а с течением времени на смену им приходит разочарование. Допустимо ли полагать, что во всем этом идентичность человека

остается в стороне от таких его жизненных перипетий? Конечно же, нет. И его состояния в определенные моменты жизни, и сам процесс его некой соучастной деятельности связаны с его идентичностью.

И всё же случай с национальной (гражданской) идентичностью — это особый случай. Какой бы изменчивой в своей возможности ни была идентичность в социальных отношениях, перипетиях, отношение к своему государству, его символам, народу, Родине, идентификация с этими особыми, предельными структурами/явлениями имеет явное отличие: в сфере этих сакральных или полусакральных объектов предполагается, что идентификационная подвижность, если не отменяется вовсе, то стремится к нулю. Здесь изменчивость граничит с тяжким грехом — изменой, и на страже этих святынь стоят и государственное право, и общественная мораль. Для людей современных обществ это положение имеет статус непреложной истины. Но так было не всегда.

Когда Руссо противопоставляет гражданскую религию христианству, то он сопоставляет две социальные идентичности — гражданскую и религиозную. При этом гражданская идентичность проигрывает религиозной по своей силе, по интенсивности ее переживания. И этот факт делает авторитет государства в глазах своих граждан слабее авторитета церкви, что автоматически означает его реальную слабость. Объективная необходимость в выходе из такого положения означает работу по усилению его авторитета, по борьбе за достойное место в душах своих граждан. Словом, их гражданская идентичность должна стать из слабой сильной, а практика и символическое пространство гражданской религии и являются такими средствами, инструментами искомого преображения традиционных сообществ в нацию.

Несмотря на то, что в течение XVIII–XX вв. нации стали устойчивой формой человеческого сообщества, а практики и феномен гражданской религии — их повседневной нормой и необходимой структурой сознания, национальная идентичность остается проблематичной. Во всяком случае, как некоторая возможная распределенность в промежутке «слабая — сильная» идентичность. Традиционная политическая дихотомия «власть — народ» свидетельствует о том, что национальная идентичность чув-

ствительна к политике своего государства, к его режиму, к его правительствам. И она может служить как их морально-политической поддержкой со стороны народа, так и настраивать его на их смену.

Войны как особые моменты в истории государств дают немало документальных свидетельств, иллюстрирующих, как может меняться национальная идентичность и эффективность практики гражданской религии: от взлета патриотических чувств и максимальной идентификацией со своими правительствами и даже народом до полного разочарования в них. Как иллюстрацию этого приведем обобщающее суждение: «Солдаты Ремарка и Хемингуэя вынесли из войны трагическое разочарование в патриотических ценностях. Они уже не могли поверить в красивые слова. Они возненавидели тех, кто твердил, “что нет ничего выше, чем служение государству”. Война научила их верить лишь в экзистенциальные основы — в жизнь, в смерть, в любовь» [Генис, Вайль 2001: 95–96].

Действительно, в условиях мирной жизни, в режиме повседневных забот национальная идентичность и патриотические чувства естественным образом нивелируются, отступают на второй или третий план. Нарушать эту рутину повседневности, чтобы ее дела и заботы не перекрывали горизонт исторического мышления граждан полностью, не делали их равнодушными и циничными наблюдателями жизни собственной страны, призваны государственные праздники, памятные даты ее истории и соответствующие ритуальные мероприятия. А о том, что они не растворяются бесследно для людей, их сознания, их памяти говорит факт позитивного урегулирования проблемы этнического сепаратизма в 1990-е гг., поставившей Российской Федерации на грань распада. Тогда активисты этнического национализма занимались возрождением не только своих традиционных культур, но и истории с акцентом на период до вхождения их этнических сообществ в состав Российской государства. В этом противопоставлении двух историй и двух идентичностей (этнической и гражданской) полагалось, что гражданская часть как дискредитированная своей связью с советским режимом достаточно легко сдаст свои позиции под давлением этнических чувств и станет перевернутой страничкой этнической истории. Но потенциал гражданской иден-

тичности оказался сильнее, чем полагалось. Победа в Великой Отечественной войне и патриотическое воспитание или гражданская религия послевоенных лет, построенные на ее основе, проявили себя в качестве сильной идентичности, способной противостоять альтернативам этничности.

Таким образом, гражданская религия, являясь необходимым элементом общественной жизни, всегда остается задачей и практикой с негарантированным результатом, а ее вечная проблема — совмещение отношения к государству/отечеству, с одной стороны, и экзистенциальными основами сознания большинства его граждан, с другой стороны.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Балагушкин 2006 — *Балагушкин Е. Г. Гражданская религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь*. М.: Академический проект, 2006. С. 252–253. [Balagushkin E. G. Civil religion. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary of religious studies]. Moscow: Akademicheskiy Proekt, 2006. Pp. 252–253. (In Rus.)]
- Белла 1972 — *Белла Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы, проблемы, методы*. М.: Прогресс, 1972. С. 265–281. [Bella R. Sociology of religion. *Amerikanskaya sotsiologiya. Perspektivy, problemy, metody* [American sociology: prospects, problems, methods]. Moscow: Progress, 1972. Pp. 265–281. (In Rus.)]
- Брубейкер, Купер 2002 — *Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами «идентичности» // Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 61–115. [Brubaker R., Cooper F. Beyond identity. *Ab Imperio*. 2002. No. 3. Pp. 61–115. (In Rus.)]
- Генис, Вайль 2001 — *Генис А., Вайль П. 60-е. Мир советского человека*. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 368 с. [Genis A., Wyle P. *Mir sovetskogo cheloveka* [The 60s: The World of the Soviet Man]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2001. 368 p. (In Rus.)]
- Легойда 2002 — *Легойда В. Гражданская религия: pro et contra // Государство. Религия. Церковь. В России и за рубежом*. 2002. № 2. С. 54–65. [Legoida V. Civil religion: pro et contra. *Gosudarstvo. Religiya. TSerkov'. V Rossii i za rubezhom*. 2002. No. 2. Pp. 54–65. (In Rus.)]
- Малахов 2005 — *Малахов В. С. Национализм как политическая идеология*. М.: КДУ, 2005. 320 с. [Malakhov V. S. *Natsionalizm kak politicheskaya ideologiya* [Nationalism as a political ideology]. Moscow: KDU, 2005. 320 p. (In Rus.)]
- Мишле 1965 — *Мишле Ж. Народ*. М.: Наука. 1965. 207 с. [Michelet J. *Narod* [The People]. Moscow: Nauka, 1965. 207 p. (In Rus.)].
- Рорти 1998 — *Рорти Р. Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX века*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. 128 с. [Rorty R. *Obretaya nashu stranu. Politika levykh v Amerike XX veka* [Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America]. Moscow: Dom Intellektual'noy Knigi, 1998. 128 p. (In Rus.)]
- Руссо 1969 — *Руссо Ж.-Ж. Трактаты*. М.: Наука. 1969. 703 с. [Rousseau J.-J. *Traktaty* [Treatises]. Moscow: Nauka, 1969. 703 p. (In Rus.)]
- Уолцер 2000 — *Уолцер М. О терпимости*. М.: Дом интеллектуальной книги. 2000. 160 с. [Walzer M. *O terpimosti* [On Toleration]. Moscow: Dom Intellektual'noy Knigi, 2000. 160 p. (In Rus.)]
- Хабермас 1992 — *Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность*. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1992. 276 с. [Habermas J. *Demokratiya, razum, nравственность* [Democracy, rationality, morality]. Moscow: KANON-Press-Ts, 1992. 276 p. (In Rus.)]
- Як 2006 — *Як Б. Миф гражданской нации // Прогнозис*. 2006. № 2. С. 157–171. [Yack B. The Myth of the civic nation. *Prognosis*. 2006. No. 2. Pp. 157–171. (In Rus.)]

National Identity and the Phenomenon of Civic Religion

Sergey D. Batomunkuev¹

¹ Ph.D. in Philosophy (Cand. of Philosophical Sc.), Research Associate, Department of Philosophy, Religious Studies and Culturology, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the RAS (6, Sakhyanova Str., Ulan-Ude, 670031, Russian Federation). ORCID: 0000-0001-9603-6945. E-mail: batomunkuev.s@yandex.ru

Abstract

Goals: The article revises the concepts of civil nation and national identity to clarify the newly introduced — for Russian academic discourse — notion of civic religion which is basically misrepresented being believed to postulate religious tolerance and elimination of interfaith conflicts as its goal and essence. Ultimately, the paper aims to show a required internal connection between national identity and civic religion.

The study proves the thesis that a political component of a civic nation cannot be self-sufficient, and that it is possible only due to the irremovable historical / cultural component. The widely used concept of national identity has been reduced to formal ethnic (or citizenship) affiliations, and pursuant thereto its functional content and instrumentality in social research of civil solidarity / disintegration are examined. Special attention is paid to E. Durkheim's concept of the religious to clarify the notion of civic religion. The concept serves to substantiate the thesis that society is viewed as something sacral — and not merely a living environment — by separate individuals, and that from socio-political perspectives practices of civic religion are urgent to any national state.

Methods: The research methodology is based on social constructivism according to which national identity is not a certainty but a result of purposeful activities manifested in the institution of civic religion. The task to reveal the operation principles of the institution has been solved through the analysis of works by J.-J. Rousseau, J. Michelet, R. Bellah, and V. Legoida.

Examining the problem of identity, the study drew evidence from the analytical article *Beyond Identity* by R. Brubaker and F. Cooper, most useful being corresponding characteristics of 'weak' and 'strong' identities. This resulted in an original understanding of their connections, namely their dialectical connections, which helped show the topicality of civic religion as an institution and reveal a distinctive feature of national identity.

Conclusions: It is concluded that national identity and citizenship actually result from a variety of intense impacts contained in civic religion. At the same time, being an integral part of social life, civic religion is a practice with no guaranteed result, and basically aims to reconcile individual attitudes towards one's own state / motherland with existential fundamentals of reality (life, love, family, death).

Keywords: migration, identity, national identity, historical and cultural backgrounds of a nation, civic nation, religion, civic religion