

ФИЛОСОФИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Рассматривается проблема теоретического обоснования становления национальной культуры. Показана закономерная связь философской культуры народа, национального сознания и национальной идентичности.

Ключевые слова: философия, нация, идентичность.

Розглянуто проблему теоретичного обґрунтування становлення національної культури. Показано закономірний зв'язок філософської культури народу, національної свідомості і національної ідентичності.

Ключові слова: філософія, нація, ідентичність.

The issue is devoted to theoretical grounding of formation of national culture. It is stated that there is a regularity between philosophical culture of a nation, national consciousness and national identity.

The keywords: philosophy, nation, identity.

Постановка проблемы. Глобализация, как новейшее капиталистическое движение, определяет процессы, в которых национальное вплетается в транснациональное и подчиняется его властным возможностям, ориентации и идентичности. Глобализация отбрасывает одни народы назад, другим обеспечивает преимущества. Так, глобализация усиливает контраст между развитыми и «догоняющими» странами. Глобализация вытесняет модернизацию на периферию мира, ставя под сомнение основную предпосылку Первого модерна – «методологический национализм», когда контуры общества в значительной мере покрываются контурами национального государства. Глобализация означает разрушение единства национальной общности. В этих новых условиях страны постсоветского региона пытаются обрести себя, сформировать свою новую идентичность. Коллизии этого движения вскрывают проблемность ситуации. Так, названные страны в национальном отношении развиты неодинаково. Многие лишь строят нацию, формируют для себя национальную идентичность. Кажется, что национальная форма – исторически необходимый этап для любого народа. Поэтому не так и важно, что сегодня возникают транснациональные общности, которые своим появлением как бы «снимают» национальное. И в этом видится естественноисторический закон формирования человеческих общностей: от рода через племя, народность, нацию к человечеству. Однако общество, как писал Маркс в предисловии к «Капиталу», если даже оно напало на след естественного закона своего развития, не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами, но оно может сократить и смягчить муки родов. Национальную фазу, по-видимому, необходимо пройти. Но необходимо также оптимизировать движение этой фазы, чтобы не оказаться в рядах аутсайдеров. Поэтому становится

актуальным выявление разнообразных условий генезиса и становления национальных пространств.

Степень разработанности проблемы. Современные теории нации представлены направлениями примордиализма и конструктивизма.

Примордиалистский подход (например: Ю. В. Бромлей «Очерки теории этноса», 1987; Л. Н. Гумилев «Этногенез и биосфера Земли», 1989) онтологизирует любую идентичность, описывает ее через «объективные характеристики»: биологические, психологические, социокультурные, исторические. Так, нации в примордиалистской трактовке выступают биосоциальными организмами, некими непреходящими историческими целостностями, своего рода «субстанциями» или «данностями». На этой почве вырастает национализм как вера в то, что «нация» есть предельная форма общности людей, поэтому требующая своего особого культивирования, включающего также и шовинизм. Нужно отметить, что на Западе примордиалистов в чистом виде среди ученых нет, а есть неопримордиалисты (например, Э. Смит «Миф и память нации», 1999), т. е. те, кто полагает, что нации сформировались в Новое время, но всё-таки «пуповиной» они связаны с предшествующим этническим сообществом, и механизмы, объединяющие современную нацию и досовременный этнос, в каких-то элементах совпадают.

Конструктивизм (например: Э. Геллнер «Нации и национализм», 1983; Б. Андерсон «Воображаемые сообщества», 1991; В. А. Тишков «Реквием по этносу», 2003) решительно порывает с идеей объективной «данности» любой идентичности, национальной идентичности в частности. Идентичность рассматривается здесь как результат деятельности социальных акторов: идентичность «задана» социальному субъекту. Так, нацию составляют люди, объединённые не реально, как в семье, а виртуально, иллюзорно, своим воображением, т. е. своими представлениями о принадлежности к единой нации, и, более того, каждое новое поколение может иметь собственное переживание и осмысление национальной идентичности в свете своей собственной интерпретации исторической памяти.

Целью статьи является теоретическое обоснование коррелятивной связи философской культуры народа со становлением его национального сознания, самосознания и идентичности. Пафос статьи направлен на осмысление идеологических перспектив эффективности теоретической модели постмодернизации современных транзитивных обществ, где оптимальным решением в деле социокультурного транзита полагается модернизация на основании новой собственной национальной идентичности или модернизация без вестернизации (колонизации) и догоняющей модели (мобилизации масс лишь для индустриализации).

Изложение основного материала статьи хотелось бы начать с определения понятия «нация». Согласно некоторым общим теоретическим основаниям, нацией называется историческая, политически сформированная, устойчиво существующая общность людей, разделяющая общую территорию, общий язык, общие мифы и исторические воспоминания об общем происхождении, массовую, публичную культуру, общую экономику (индустриальную), общие права и обязанности для всех

членов, определяемые законом. А результатом «общностного действия» (совместного действия) людей является образование политического союза, в первую очередь государства. Впервые понятие «нация» в его политическом значении появилось в ходе Великой Французской революции, когда возникла необходимость сформировать некую исторически новую общность взамен утраченного «подданства французской короны». Большинство наций начало формироваться в Новое время, т. е. в эпоху капиталистического способа производства, когда возникла потребность в массовой синхронизации и инноватизации субъективных и вещественных производительных сил общества. Поэтому полагается, что необходимым условием возникновения современной нации является капитализм и модернизация.

Но в некотором смысле нации предшествовали Новому времени. Национальное сознание, как политически сфабрикованное, существует уже там и тогда, где и когда возникает необходимость подчинить частные интересы интересам общности, организуемой, управляемой и контролируемой государством. Исторический источник национального – веками закреплённое существование обособленных государств. Уже в городах-государствах древних цивилизаций, например, Китая, Индии, Месопотамии, Египта, Греции, Майя, закладываются основы идентичности, схожей на национальную в современном смысле слова.

Обусловленность идеологических общественных отношений (политических, правовых, моральных, религиозных, философских и др.) материальными составляет непреходящее достижение современного материализма. В свою очередь, характер материальных общественных отношений определяется тенденциями роста производительных сил общества, среди которых главная производительная сила – человек. Поэтому для адекватного объяснения исторических изменений необходимо сопрягать анализ материальной, предметной деятельности с анализом деятельности по производству самого производителя материальных и духовных благ. И здесь на передний план выступает проблема метаморфозы самосознания эпохи.

Генезис и становление нового самосознания, мировоззрения представимы результатом двух направлений – «снизу» (материальное производство) и «сверху» (идеологическое, духовное производство или производство значения). Метаморфоза мировоззрения вызывается в конечном счете новыми социально-экономическими условиями, действующими стихийно «снизу вверх», однако укоренение, становление нового способа жизни невозможно без опосредствующего влияния идеологических систем переходной эпохи, действующих организованно «сверху вниз».

Действительно, низвержение старого, прежнего способа жизни становится возможным, потому что его противники создают новое мировоззрение. Теоретическое обобщение исторического опыта социально-политических революций (см., напр., соответствующие работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, М. Вебера, Т. И. Ойзермана, Л. М. Косаревой) выявляет специфические отношения различных типов мировоззрения и форм сознания как революционно-идеологического фактора к общественному бытию.

Уместен вопрос: «Какая исторически высшая форма самосознания (мировоззрения) необходимо связана с формированием национального пространства

– миф, религия, философия или еще что-либо?» Известно, что миф господствовал в первобытности и обслуживал в качестве самосознания родоплеменные общности. Религия является самосознанием народностей. Более того, фактически религия как фактор формирования идентичности есть самосознание раннеклассовых обществ, т. е. очень древнее образование, дожившее до наших дней как пережиток в силу собственных детерминант (психологических, социальных, гносеологических). Религиоведы нас убеждают, что есть и национальные религии. Однако в религии не ставится проблема человека. Религия есть «самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял». Эти «не обрел» и «потерял» оставляют немного шансов на формирование национальной идентичности. Ведь нация, в отличие от рода, племени и народности, проектно (сознательно) формируемая историческая общность людей (см., напр., [1; 2; 3]). А это уже есть философская постановка проблемы человека («кто я?»), его «обретения» посредством идентифицирующих механизмов практики и теории, определения и переопределения «себя» среди «других».

Проектировать себя – искать себя среди других – есть образ жизни человека. Нации являются первыми крупными социальными проектами. Потребность в социальном проектировании формируется у людей в условиях принципиального давления окружающей социальной среды. Проектирование человеческой реальности есть философия как своеобразная утопия (техника) национальной культуры. Только в философии эпистемологический акт «совершенной жизни» становится одновременно этическим действием, «чистый разум» и «практический разум» совпадают. Здесь повсюду присутствует идея деятельности как человеческой (не божественной) целенаправленной активности.

Совпадение «чистого» и «практического» разума создает коллизию технологического (методологического) и экзистенциального (философского). Дело философии есть субъективность. Дело методологии есть выявление и оптимизация условий субъективности. Но уже необходимым условием и самого актуального философствования является технологическая работа человека над собой, направленная на самопроектирование, самоопределение.

Технологическое содержание действий людей неистребимо. Здесь реализуется так называемый принцип органопроекции, согласно которому все средства материальной и духовной культуры являются ничем иным, как проекциями органов тела человека, более того, органов неорганического тела человека – тела его культуры. Так, нация есть особая технология особых, заинтересованных, социальных субъектов.

«Философия – это эпоха, схваченная в мысли», – говорил Гегель. Но «эпоха, схваченная в мысли», есть абстрактное освоение мира, возникающее на базе формирования национальных общностей. За фабрикацией национальных идентичностей в политической практике стоит их гипостазирование в политической теории, которая, в свою очередь, ищет основания в философии, поскольку последняя работает с абстрактными тотальностями или идентичностями. За этим не скрывается мистическая связь. Философия с древности сама базируется на политике, морали и

праве. Поэтому философия и сегодня так же партийна, как и две с половиной тысячи лет тому назад. Философы лишь воображают, что разрабатывают самостоятельную область. В действительности же философия, как и другие формы сознания, есть идеальное отражение экономической борьбы людей, но не непосредственное, как это происходит в политике, морали и праве, а опосредствованное, т. е. отражение от политики, морали и права. Поэтому то и возможна обратная связь, т. е. влияние философии, например, на политику идентичности.

Философия появляется там и тогда, где и когда становятся господствующими товарно-денежные отношения. Философия там, где управляют людьми, господствуют над ними абстракции и, прежде всего, деньги как абстрактная стоимость. К. Маркс отмечал, что с появлением денег «...над индивидами теперь господствуют абстракции, тогда как раньше они зависели друг от друга. Но абстракция или идея есть здесь не что иное, как теоретическое выражение этих материальных отношений, господствующих над ними» [4, с. 108]. Люди при господстве денег «мычат» абстракциями. А «законодатели предельных абстракций», например философы, переводят это «мычание» на четкую артикуляцию абстрактно-понятийной дискурсии. Научная рефлексия над историческими высшими формами самосознания/самоидентификации дает ключ к пониманию смены чувственно-образных типов мировоззрения – мифа и религии как наглядного «мышления продуктами или добром» – на абстрактно-понятийный тип мировоззрения – философию как «мышления деньгами или товаром».

Можно настаивать на тезисе, что для возникновения философии решающее значение имело наличие товарно-денежных отношений. Так, уже, по мнению самого Гераклита, все обменивается на «огонь» и огонь на все, подобно тому, как на золото товары и на товары золото [5]. По поводу данного фрагмента Ф. Лассаль говорит, что в этом сравнении Гераклит высказывает подлинную функцию золота глубже, чем кажется на первый взгляд, он постигает истинную политэкономическую природу золота и категорию его ценности правильнее, чем многие современные политэкономы [17, с. 222]. Именно в сравнении Гераклита можно вычитать ту мысль, что золото является заместителем всех вещей в одном общем их свойстве – ценности. Золото в роли денег есть «персонифицированная» ценность.

Действительно, если мы интерпретируем Гераклитов «огонь» как основание («субстанцию» – то, что лежит в основе, или то, через что можно понять, почему нечто существует, возникает и исчезает), тогда можно допустить связь между философией природы и экономикой (напомним, что до идеи трансцендентального субъекта И. Канта философы склонны были онтологизировать гносеологическую проблематику, утверждая, что «истинное мышление мыслит бытие» или, иначе, «истинное мышление есть мышление бытия, т. е. того, что есть»). Понятие «субстанции» как основания становления всех вещей здесь может связываться с понятием денег как общего для обмена всех товаров базиса («субстанции»), где различные товары («вещи») сравниваются друг с другом благодаря тому, что они измеряются одним и тем же общим стандартом, эквивалентом, а именно «абстрактной стоимостью».

Надо заметить, что, например, в эпоху мифического мировоззрения («оборотнической логики») понятие субстанции еще не выделилось. Из-за слабо развитой практики человек еще не находит этой субстанции ни в чем окружающем. Ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего твердо определенного, неизменного. Каждая вещь для такого сознания может превращаться в любую другую вещь, и каждая вещь может иметь свойства и особенности любой другой вещи. Но уже в более развитой мифологии и далее религии постепенно начинают появляться индивидуальные образы со своим субстанциальным содержанием. Например, духи стихий, вещей, процессов сменяются пантеоном «богов» с главным богом во главе, и далее монотеизм с одним богом-создателем мира, т. е. создателем «всего». Аналогичный монистический подход был развит в учениях первых древних философов, объясняющих Мир («Всё») из единого субстанциального (тогда еще зачастую «субстратного») начала, которому было внутренне присуще движение.

Идея субстанции находит свое воплощение и при формировании национального пространства. Социальные субъекты, фабрикующие национальную идентичность, демонстрируют историческое мышление, превращающее изменчивые отношения в неизменные сущности. Хотя такое мышление является извращенным (ненаучным), однако без него не создашь национального пространства – это закон. Идентичность создается ценностями. Ценностное измерение идентичности показывает «нарративный подход», согласно которому «идентичность» есть «связывающая и организующая метафора» [6]. Действительно, метафора выполняет семантическую и императивную функции. Метафора позволяет достигнуть границ нашего концептуального поля, связывая в целостность, казалось бы, разрозненные фрагменты мира. Для нашего исследования важно, что метафора есть конституирование идентичности (индивидуальности), утверждение, посредством которого комплекс идеологических качеств становится индивидом, т. е. провозглашает себя действительностью.

Если быть до конца последовательным в вопросе связи философского мировоззрения и формирования национального пространства, то необходимо затронуть некоторые аспекты теоретического осмысления мировоззренческой проблематики вообще, что позволяет увидеть различия мифического, религиозного и философского мировоззрений.

Проблема генезиса, сущности, специфики, функций и развития мировоззрений была проработана в философской литературе советского периода (см., напр., [7]). Здесь нас интересует, прежде всего, центральный вопрос всякого мировоззрения: отношение человека к миру. В философии этот вопрос принимает форму так называемого основного вопроса философии: отношение мышления к бытию, сознания к материи. Неустранимость основного вопроса философии связана с тем, что то или иное его решение (его «первой» и «второй» сторон) представляет собой определение исходного онтологического и логического начала (так называемого первоначала или универсального типа связи), которое составляет основу любого мировоззрения.

Так, мифическое мировоззрение (зооморфная модель мира) усматривает такое первоначало как генетическое (порождающее – Первопредок), а универсальный тип связи, соответственно, как кровнородственную связь. Религиозное мировоззрение (антропоморфная модель мира) указывает на производящее (творящее – Бог) первоначало и духовно-волевой тип универсальной связи, а именно Провидение или Промысел Божий. Философское мировоззрение (социоморфная модель мира) характеризуется субстанциальным, пребывающим, становящимся первоначалом («вода», «воздух», «число», «атом», «апейрон», «идея», «материя», «сознание» и др.) и универсальным типом связи в качестве господствующей в мире и в самом обществе безликой, анонимной, абстрактной, всеобщей необходимости – Законе (например, Дхарма, Дао, Логос). Отметим, что совершенная в философии деззооморфизация и дезантропоморфизация мира неизбежно должна была поставить вопрос о сущности самого человека.

В новой системе экономического и социально-политического строя взаимоотношения людей внутри полиса стали регулироваться не обычаями и родовыми привилегиями, а законами и имущественным положением. Эта замена обычая законом сменила наглядность (очевидность) родовых отношений анонимностью, безличностью, имперсональностью, абстрактностью правовых норм в полисе. Результатом секуляризации политической мысли в древних полисах стала проекция на природу, мир в целом, гражданско-правовых отношений в форме философской концепции Мирового Закона вездесущей «Справедливости» (возмездия, наказания) по аналогии судебной процедуры в полисе (подробнее см., напр., [8]).

Подчеркнем, философское абстрактно-логическое мировоззрение появляется там и тогда, где и когда получают принципиальное развитие вещные (абстрактные и отчужденные) формы отношений между людьми. Конечно, важное значение для возникновения философии как способа мыслить за границами патриархальных отношений личной зависимости, за границами традиции и догмы имели также бурное развитие ремесел и городской системы ведения хозяйства (хозяйство города оценивается как «товар/деньги», хозяйство деревни – как «добро/продукты»), сословная дифференциация класса рабовладельцев и острая политическая борьба внутри него. Философия хотя и возникает как классовая форма мировоззрения (как политика, мораль и право, опрокинутые в сферу отвлеченных, абстрактных понятий), однако ее активными носителями, например в Древней Греции, были не все, а лишь наиболее прогрессивные и демократические слои рабовладельческого общества, выражавшие в какой-то мере интересы всего свободного населения (демоса) и заинтересованные в развитии товарно-денежных отношений.

В защиту тезиса корреляции товарно-денежных отношений и философии можно привести пример древних Афин и Спарты: Афины культивировали вещные отношения и, следовательно, дали миру множество великих философов; Спарта культивировала отношения личной зависимости и, как следствие, не могла похвастаться ни одним философом. Еще пример. Не случайно во время общего кризиса античного общества и в период раннего феодализма, когда снова стали господствовать отношения личной зависимости, философское сознание вырождается

в религиозно-мифологическое, а повторное возникновение философии было связано с развитием средневекового города, где снова возобладали товарно-денежные, вещные, отношения.

Итак, добро делается товаром, обмен – оборотом, а на место мышления продуктами приходит мышление деньгами. В этом смысле показательны, например, Крестьянские войны, в которых «кровь» выступала против «денег». У всякой культуры экономической эпохи имеется свой собственный способ оценки действий – «стоит или не стоит что-либо делать, и во что все это обойдется», – способ мыслить деньгами, деньгами как величиной и деньгами как функцией.

Практика мышления деньгами в формировании и воспроизводстве идентичности в экономическую эпоху отражена, на наш взгляд, в афоризме Оскара Уальда: «Никто не богат настолько, чтобы выкупить собственное прошлое» [9, с. 387]. Действительно, традиционно идентичность строится на истории или рассказе о «прошлом». Здесь уместно упомянуть известную у многих народов практику выкупа «прошлого» мирянами у клириков свидетельств (например, индульгенций) об освобождении от временного наказания за грехи, в которых грешник уже покался и вина за которые уже прощена в таинстве исповеди.

Такая, с оглядкой на прошлое, постановка вопроса идентичности характерна для стихийного мышления простецов в традиционных обществах, в которых, например, полагалось, что от крестьянина может родиться только крестьянин, как от клёна – клён. Но очевидно, что сознательная модернизация жизненного мира определена не только структурами «традиций всех мертвых поколений». Рационализированные жизненные миры создаются посредством критической рефлексии традиций, которые утратили свою самобытность.

Так, например, западная «современность» осуществляет в виде непрерывного обновления разрыв Нового времени с прошлым. Усилим: внутренняя проблема Нового времени – его притязание на радикальный разрыв с традицией. Уже каноническое христианство заронило этот пафос – «предоставьте мертвым хоронить своих мертвецов» (см.: Мф. 8, 18–22; Лк. 9, 57–62). Как пишет Ю. Хабермас, модерн больше не может и не хочет формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо другой эпохи, он должен черпать свою нормативность из самого себя; модерн видит себя однозначно соотносенным; динамика попытки «определить» себя не исчерпана и сегодня [10, с. 12–13].

Проблема самообоснования модерна привела к исторически новому категориальному ряду: актуальность, мода, повседневность.

Великий Г. Гегель первый стал считать, что для модерна в целом характерна структура его отнесенности к самому себе, которую он называет субъективностью: «Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиваться все существенные стороны духовной тотальности» [11, с. 314]. Гегель объясняет «субъективность» через «свободу» и «рефлексию», а последние в свою очередь обуславливают четыре коннотации: индивидуализм, право на критику, автономию действия, философию абсолютного субъекта.

Современный материализм развивает мысль «разрыва с традицией» интерпретируя условия, методы и цели пролетарских революций XIX века. Кошмар возврата к традиции прежних, непролетарских революций он уподобляет изучению иностранного языка: так, новичок, изучивший иностранный язык, всегда переводит его мысленно на свой родной язык; дух же нового языка он до тех пор себе не усвоил и до тех пор не владеет им свободно, пока он не может обойтись без мысленного перевода, пока он в новом языке не забывает родной. Маркс пишет: «Социальная революция XIX века может черпать свою поэзию только из будущего, а не из прошлого. Она не может начать осуществлять свою собственную задачу прежде, чем она не покончит со всяким суеверным почитанием старины. Прежние революции нуждались в воспоминаниях о всемирно-исторических событиях прошлого, чтобы обмануть себя насчет своего собственного содержания. Революция XIX века должна предоставить мертвецам хоронить своих мертвых, чтобы уяснить себе собственное содержание. Там фраза была выше содержания, здесь содержание выше фразы» [12, с. 424–425].

Позднее великий переоценщик всех ценностей Ф. Ницше призывал: «Творите в себе идеал, которому должно отвечать будущее, и отбросьте предрассудок, что вы эпигоны» [13, с. 67]. Но это значит отождествлять, идентифицировать себя не с прошлым, а с будущим. А это есть проектная, утопическая, деятельность. Русский писатель-фантаст, критик, публицист и переводчик В. М. Рыбаков справедливо, на наш взгляд, полагает, что «всякое появление утопий предвещает скачки в развитии; отказ от утопии – это в принципе отказ от исторического усилия вообще» [14].

Необходимо помнить, что значение идентичности определяют три базисные потребности человека: принадлежность к сообществу, позитивная самооценка, комфорт. И в этом смысле идентичность задается «хронотопной» ценностью, где индивидуальные и групповые предпочтения в выборе «вектора времени» заданы культурально. Так, например, убедительны высказывания Д. Д. Фрезера о причине победы христианства над язычеством, где для первого преобладал «вектор будущего», а именно вера в «светлое завтра» загробного мира оказалась сильнее языческого «культа предков».

Теория маргинальных групп показывает, что фактической или воображаемой восходящей социальной мобильности (рост качества жизни) соответствует оптимистическая идентичность субъекта истории и его направленность в будущее и, наоборот, нисходящей социальной мобильности (упадок качества жизни) соответствует пессимистическая идентичность и направленность в прошлое.

Основанием данных идеальных конструкций является концепция Э. Эриксона, в которой социальная идентичность является результатом индивидуальной самокатегоризации в рамках существующих социальных групп, где отдельному индивиду «приписывается» социальная идентичность. И мы знаем, что индивид склонен «выйти» за пределы наличного социального. Такое, проектное, движение показано, например, в концепции М. Синниреллы [18], где хронотопная ценность идентичности в рамках осознания «возможных Я» («возможных идентичностей») фиксирует не только то, кем человек считает себя сегодняшнего, но и то, кем он

считает себя вчерашнего, а так же и то, кем он воображает себя завтрашнего. Поэтому идентичность и переживается, и осознается, т. е. сознательно выбирается. Дело лишь в масштабе осознания. Так, в «традиционных» обществах масштаб осознания механизма фабрикации собственной идентичности несравненно ниже, чем в «открытых».

В этом контексте необходимо развивать мысль о том, что современная проектно-национальная деятельность человека выражена политической борьбой за идентичность, т. е. борьбой за сознание и самосознание. Сегодня экономические моменты («мышление деньгами») уже больше не скрываются «за» сознанием, а наличествуют в самом сознании (пусть и в неявной форме у большинства, не теоретически). «С утверждением капитализма, – писал выдающийся венгерский философ XX века Д. Лукач [15, с. 210], – с ликвидацией сословной структуры и построением чисто экономически расчлененного общества классовое сознание вступило в стадию, когда оно может стать сознанием». Действительно, теперь (в эпоху организованного капитализма) общественная борьба проявляется в идеологической борьбе за сознание, т. е. в борьбе за идентичность, а именно за сокрытие или разоблачение антагонистического характера общества (здесь борются две национальные культуры: труд и капитал). Считаем данную борьбу нервом современной трансформации социального, символического пространства, которая определяет главное: кому слыть и быть титульной общностью, а кому нетитульной, т. е. кому господствовать в способе производства, а кому подчиняться. Ценз как условие, ограничивающее участие личности в осуществлении тех или иных прав, – вот последняя политическая форма признания частной собственности, следовательно, идентичности как «данности».

Подчеркнем, тенденция «данности» в политике идентичности – односторонне преувеличенное выделение сообщества как тотализации отношений в определенной ситуации – есть метафизическая реакция и идеализм: вместо того чтобы трактовать тотализацию как действительное движение истории, идеализм гипостазировывает ее и осмысляет в виде уже сложившихся, «данных» тотальностей. Движение диалектической тотализации подменяется наличными тотальностями. Тотализирующий дискурс наличной идентичности создает предпосылку гегемонии и возникновения тоталитаризма, если под последним понимать нарушение права на нетождественность, разнообразие.

Так, например, многие из тех, кто сегодня оперируют дискурсом национальных идентичностей, понимают под ними «культ предков» языческих пережитков, призывая искать национальные корни, например, в трипольской культуре. Но человек – не дерево, и «корни» («данность», например, «украинец») – лишь метафора. Человек мобилен и телесно, и духовно. Поэт советского периода В. В. Маяковский в поэме «Хорошо!» со знанием дела писал не о ретроспективе, а о проектной перспективе: «Отечество славлю, которое есть, но трижды – которое будет». Да, нация – необходимая историческая форма общности. Однако формирование наций еще не конец истории. В условиях современного этапа глобализации (глобальный рынок труда и обмена) для многих людей идентичность становится случайной и

потому безразличной. Сегодня идентичность перестает быть мыслимой только в особенной форме, потому вообще и ставится наукой проблема идентичности. А указание на высшее в низшем потому и возможно, что высшее становится понятным. Понимание транснационального есть ключ к пониманию национального.

Социальная реальность такова, что нацию не определяют ни количество людей, ни территория, ни экономика, ни общий язык, ни этнокультура. Нацию определяет наличие Идеи. Эта идея есть «национальная субстанция». Нет идеи национальной субстанции – нет нации. В этой идее должны находить свое удовлетворение вышеперечисленные три базисные потребности человека, определяющие значение идентичности. Национальная идея (мессианский идеал сообщества), Цель (Ценность), всегда есть «Справедливость», и представлена она комплексом трех идей: свободы личности, равенства возможностей, вознаграждения за деятельность ради общего блага. А далее кто и как понимает составляющие «Справедливости». Ведь специфика политики идентичности определена решением ее главной проблемы – соотношением включения («нас») и исключения («их»): «он, конечно, сукин сын, но это – наш сукин сын». Формулы, ранее претендовавшие на статус национальных идей, например: «православие, самодержавие, народность», «бей жидов, спасай Россию», «отречемся от старого мира», «перестройка, гласность, ускорение», «государственность, суверенитет», «Ще не вмерла Україна», «Украина для украинцев», «Украина для людей», «гражданское общество и правовое государство», «модернизация, демократизация, инновация» и т. д. и т. п. – по существу не являются национальными идеями (целями), а лишь возможными средствами для достижения цели Справедливости, прежде всего в интересах группы либо уже господствующей, либо собирающейся господствовать, которая, конечно же, свой частный интерес выдает за всеобщий. И хотя в настоящее время фабрикация «субстанций» есть реакционное занятие (поскольку субстанциальное отношение применимо только к миру в целом, а не к отдельным его частям), однако для дела политической фабрикации «народов» социальная практика «национальной субстанции» как «Справедливости» морально и научно обоснована – каждый человек стремится найти «свою» социальную группу. Однако важно знать меру реификации, овеществления, отношений идентификации.

Итак, вариации идентичности связаны с глубиной овеществления сознания. Это возможно постольку, поскольку важнейшим источником идентичности является историческая память и воображение. Традиционно полагается, что «история есть настоящее, опрокинутое в прошлое». Но основой политики идентичности является философия истории, в которой важнейшее значение имеют модели скорее не настоящего, а будущего. Исторические модели апеллируют к априорной тотальной схеме, чем связывают истины о будущем с истинами о настоящем и прошлом. «Дух тоталитаризма» изменяет истины прошлого в угоду априорным истинам будущего. Прошлое подгоняется под будущее. А иметь власть над прошлым – значит иметь власть над настоящим. Сформулируем общую логику тоталитаризма: «кто управляет будущим – тот управляет прошлым, кто управляет прошлым – тот управляет настоящим». В этом видим «хитрость» действия властного, тоталитарного, дискурса.

В эпоху глобализации традиционная история как «настоящее, опрокинутое в

прошлое» не только не нужна – она мешает, особенно история национальная (историческая наука создается вместе с национальным государством и, более того, ради обоснования последнего). Думается, что собственная история глобального сообщества будет актуальна только в эпоху контактов с возможными инопланетянами, поскольку глобальное сообщество способно противопоставить себя лишь инопланетянам как «другим». Становится очевидным, что архаичная практика фабрикации национальных историй создает препятствия на пути к «единому человечеству». Российский историк М. А. Бойцов полагает [16, с. 99], что глобальная культура все меньше нуждается в историках как в экспертах по прошлому и что нужно изобрести квазиистории (наподобие «Звездных войн», «Властелина колец», «Гарри Поттера») – заменители национальных историй, свободные от всех их гнусностей и недостатков прошлого, которые рассказывались бы по всему миру одинаково. Ученый убежден, что «изменилась сама основа самоидентификации современного общества; вопрос „откуда мы приходим?“ отходит все дальше на задний план. В нынешнем обществе „мы“ уже не определяемся общностью нашего прошлого. Хорошо это или нет, но „мы“ определяемся общностью опыта потребления» [16, с. 100]. Действительно, традиционное применение метода истории может быть гуманистически оправдано лишь со стороны обоснования родовой идентичности (*species identity*) в духе Маркса.

Дереификация отношений приводит к теоретической эмансипации личности и общества в целом. Речь идет о теоретической эмансипации обществ с принципиально развитыми (господствующими) отношениями вещной, товарно-денежной зависимости. Что такая эмансипация возможна, нам демонстрирует новая и новейшая история Западной Европы. Так, духовная революция XVI века – «всеобщее священство», осуществленная М. Лютером и остальными реформаторами, превратила монахов в мирян, превратив мирян в монахов. В протестантизме произошло обмирщение христианской теологии (см. работу М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», 1905). Однако такое духовное сальто-мортале освободило человека от внешней религиозности, углубив внутреннюю.

Протестантизм не дал правильного решения проблемы теоретической эмансипации, однако правильно поставил ее – правильный метод заключается в обмирщении теории. Так, исторически закономерное обмирщение философии, вскрытое Марксом (см., напр., его работы: «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», 1841; «К критике гегелевской философии права. Введение», 1844), становится, в конечном счете, ее самоотрицанием – философия, воплощаясь «мирянами» в практику, перестает быть философией, т. е. ограниченным (неполным) и в этом смысле иллюзорным самосознанием. Философия, воплощаясь в жизнь, превращается из абстрактного умозрения в адекватные практические действия. Это превращение – закон развития философии, только благодаря ему «снимается» противоречие между философией и действительностью. Воплощение в жизнь гуманистических идеалов свободы, равенства и братства, порожденных развитием философии, закономерно превращает философию в критику социального *status quo*. Философия, втягиваясь в водоворот социальных

преобразований, обмирщается. Обмирщаясь, воплощаясь в социальную практику, философия асимптотически самоупрядняется, превращаясь в общую науку о человеке и его способах категоризации социального пространства. А это движение совпадает уже не с суверенитетом национального государства, а с суверенитетом личности как массовым явлением, когда личность демонстрирует себя субъектом собственных общественных отношений.

Выводы. Генезис и становление политики идентичности становится понятным лишь в контексте теории общественного производства, где общественные противоречия есть ядро движущих сил общественного развития, благодаря которому оно выступает как саморазвитие. Наиболее глубоким источником качественного изменения общества является противоречие способа производства. Именно разрешение противоречия несоответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил переводит общество на новую ступень развития. Во исполнение тенденции «несоответствия» официальная политика идентичности зачастую выступает реакцией. Так, за политической фабрикацией новых национальных идентичностей в социальной практике современных транзитивных обществ зачастую стоит их (идентичностей) гипостазирование в социальной теории. Такие теории достойны разоблачения.

Среди попыток концептуального обоснования национальных общностей мы назвали «философское обоснование». Для нас лишь в философском мировоззрении народа выражаются сущностные свойства его национальной культуры. Более того, анализ генезиса и становления философии является ключом к пониманию становления национального сознания и становления теоретической проблемы идентичности вообще.

Но философия как абстрактное отражение общественно-исторической практики есть неполное знание. От живого конкретного целого в созерцании (искусство: «художественный образ») к абстрактному целому в мышлении (философия: «идея») и от него к конкретному целому в мышлении (наука: «понятие») – таков путь познания. Как и в научно-понятийном мышлении, конкретное целое в искусстве представляет собой единство многообразного, т. е. некоторое обобщение. Но в искусстве «целое» есть исходный пункт практики. Философское «целое» отражает анализ практики. В науке же «целое» выступает как процесс синтеза, как результат практики. Научное конкретное целое в мышлении есть синтез многих абстрактных, философских определений. Использование этой логики познания позволяет, на наш взгляд, осознать важность научных отражений феномена становления форм самоопределения социального субъекта, следовательно, понять принципиальную «философскость» (абстрактность, неполноту, незавершенность) экзистенциальной проблемы идентичности и индивидуальную ответственность за устранение этой незавершенности как «задачу», что, в конечном счете, выражается богатством или нищетой самоидентифицирующего воображения личности. Когда человеку нечем похвастать как личности, он начинает хвастаться «своей» нацией. А такое отношение к идентичности есть особенность экономической, антагонистической культуры, где люди «мыслят деньгами», т. е. цензом, стоимостью или достоинством, подразумевая

(воображая) их разное количество у разных людей и народов.

Литература:

1. Геллнер Э. Нации и национализм / Э. Геллнер ; пер. с англ. ; ред. и послесл. И. И. Крупника. – М. : Прогресс, 1991. – 320 с.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон ; пер. с англ. В. Николаева ; вступ. ст. С. Баньковской. – М. : Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001. – 288 с.
3. Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / В. А. Тишков. – М. : Наука, 2003. – 127 с.
4. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов: критика политической экономии / К. Маркс // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. – Изд-е 2-е. – Т. 46, ч. 1. – М., 1968.
5. Гераклит. Фрагменты [Электронный ресурс] / Гераклит ; перев. и ред. А. О. Маковельского. – Режим доступа: http://geraklit.moy.su/_ld/0/2_Geraklit-Fragme.pdf
6. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков / Ф. Анкерсмит ; пер. с англ. О. Гавришиной, А. Олейникова ; под науч. ред. Л. Б. Макеевой. – М. : Идея-Пресс, 2003. – 360 с.
7. Арцишевский Р. А. Мировоззрение: сущность, специфика, развитие / Р. А. Арцишевский. – Львов : Вища школа, 1986. – 196 с.
8. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан. – М. : Прогресс, 1988.
9. Мастера афоризма / сост. К. В. Душенко. – Изд. 2-е, испр. – М. : Эксмо, 2005. – 896 с.
10. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Ю. Хабермас ; пер. с нем. – 2-е изд., испр. – М. : Весь Мир, 2008. – 416 с.
11. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.
12. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения : в 3-х т. – Т. 1. – М. : Политиздат, 1980. – С. 418–516.
13. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах / Ф. Ницше. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 384 с.
14. Рыбаков В. М. Дело о храбром зайчике [Электронный ресурс] / В. М. Рыбаков. – Режим доступа: <http://www.rusf.ru/rybakov/pages/dialog5.html>
15. Лукач Д. Классовое сознание / Д. Лукач // Ленин и классовая борьба / Д. Лукач ; перев., сост. С. Н. Земляной. – М. : Алгоритм, 2008. – С. 193–240.
16. Бойцов М. А. Выживет ли Клио при глобализации? / М. А. Бойцов // Общественные науки и современность. – 2006. – № 1. – С. 91–108.
17. Lassalle F. Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos / F. Lassalle. – Berlin, 1858. – S. 363.
18. Sinnirella M. Exploring temporal aspects of social identity: the concept of possible social identities / M. Sinnirella // European Journal of Social Psychology. – 1998. – Vol. 28. – № 2 – Pp. 227–248.