



Т.В. Беспалова, В.Н. Расторгуев

ПАТРИОТИЗМ И РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ



МОСКВА
2017

Валерий Расторгуев

**Патриотизм и русская
цивилизационная
идентичность в современном
российском обществе**

«Институт наследия»

2017

УДК 304.44
ББК 71.05

Расторгуев В. Н.

Патриотизм и русская цивилизационная идентичность в современном российском обществе / В. Н. Расторгуев — «Институт наследия», 2017

ISBN 978-5-86443-242-6

В монографии анализируются патриотизм как форма социокультурной идентификации и проблема воспроизводства русской цивилизационной идентичности в современном российском обществе. Издание ориентировано на философов, культурологов, политологов и социологов, а также на всех, кто интересуется патриотическим измерением русской цивилизационной идентичности.

УДК 304.44
ББК 71.05

ISBN 978-5-86443-242-6

© Расторгуев В. Н., 2017
© Институт наследия, 2017

Содержание

Введение	6
Глава I. Цивилизационное измерение современного российского общества: философско-методологический поиск интеграционных оснований (Т.В. Беспалова)	8
1. Российская идентичность: основные проективные формы	8
2. Российская этнонациональная идентичность: цивилизационный подход	17
Конец ознакомительного фрагмента.	21

**Татьяна Викторовна Беспалова,
Валерий Николаевич Расторгуев
Патриотизм и русская
цивилизационная идентичность в
современном российском обществе**

© Т.В. Беспалова, В.Н. Расторгуев, 2017

© Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, 2017

Введение

Единство в многообразии лиц и судеб, непреходящее начало в смене эпох, надэтническая и наднациональная общность поколений, предначертанность путей, по которым идут народы, сокровенная связь отечества земного и небесного – всё это вмещает в себя представление о цивилизации и цивилизационной идентичности.

Природа цивилизации по-разному осмысливается и объясняется в языках и культурах народов мира, в философских теориях и школах, но в большинстве случаев ее интерпретации основаны на признании неких высших ценностей и святынь, прежде всего конфессиональных, представление о которых не укладывается в прокрустово ложе узких политических целей и геополитических проектов.

Иерархия ценностей, характерная для осознания цивилизационной принадлежности, в определенной степени служит этому политическому идеалу, поскольку позволяет сохранить преемственность культур и неизменную, т. е. подлинную идентичность. Важно заметить, что хотя «подлинность идентичности» определяется, конечно, весьма условно, однако само стремление обнаружить ее позволяет, как минимум, распознать проявления измененного сознания. К подобным проявлениям следует отнести, прежде всего, преходящие и ложные формы самоидентификации, будь то конструирование новых наций «под политический проект» с подготовкой и экспортом «демократических этнореволюций» или канувшее в Лету строительство идеологически несовместимых мировых лагерей.

Цивилизационная идентичность трудно совместима с преходящими идеологическими формами идентификации, поскольку цивилизационные отличия чаще всего связаны с конфессиональной принадлежностью, а все так называемые «великие учения» («измы»), лежащие в основе политических доктрин и стратегий, стремятся занять в массовом сознании место религиозной веры. Здесь кроется причина почти необъяснимой ненависти к церкви, которую демонстрировали основатели и адепты подобных учений (от радикально-либеральных до коммунистических). Таким образом, установление цивилизационного родства востребовано в эпоху глубокого кризиса идеологий в значительно большей степени, чем традиционная для двадцатого столетия политическая индоктринация. Под индоктринацией мы понимаем разнообразные способы внедрения в сознание масс политических доктрин, т. е. идей и теорий, специально адаптированных для усвоения массовым сознанием в интересах легитимации (или делегитимации) власти.

Вместе с тем представление о своей цивилизации (например, о западной или европейской, восточнохристианской или православной, а тем более о собственно российской, русской или славянской цивилизации) служит инструментом явной или скрытой, осознанной или стихийно осуществляемой индоктринации. Индоктринация подобного рода (цивилизационная индоктринация) отличается от политической и имеет ряд достойных уважения целей. Назовем только некоторые из них.

Во-первых, она направлена на консолидацию родственных в культурно-конфессиональном и (или) языковом отношении народов перед лицом новых вызовов времени. Один из них – установление внешнего управления над «странами-клиентами», навязывание экономического, военного и культурного господства, т. е. цивилизаторство в его самой опасной форме, осуществляемое методами «горячей» или холодной войны, морального и доктринального разоружения «варваров» или «народов-изгоев».

Во-вторых, целью индоктринации может служить сотрудничество различных народов, направленное на сохранение цивилизационного многообразия и собственной идентичности в глобализирующемся мире, что также предполагает определенную унификацию сознания

(отказ от множественных стандартов, используемых для разделения народов на «своих» и «чужих»).

В-третьих, целью цивилизационной индоктринации является формирование или коррекция исторического самообраза народов и государств в сознании граждан, соотечественников и иностранцев (Россия явно «теряет свое лицо» из-за нежелания или неготовности политического класса четко заявить о ее исторической цивилизационной миссии).

Глава I. Цивилизационное измерение современного российского общества: философско-методологический поиск интеграционных оснований (Т.В. Беспалова)

1. Российская идентичность: основные проективные формы

Процесс идентификации традиционно приводит к формированию различных видов идентичности: индивидуальной, групповой, национальной, социальной, гражданской, гендерной, конфессиональной и пр. Доминирование некоторых из них зависит от сложившегося в обществе мировосприятия в определенных хронологических рамках, и в немалой степени – от технологий управления ими, иначе говоря, искусственного формирования властью приоритетного типа идентификации.

Поскольку понятие «идентичность» вписано в теоретико-методологический контекст не только философии, но и политологии, психологии, культурологии, социологии, оно определяется по-разному.

Из области психологии анализируемое понятие заимствовано социологией и культурологией, трактуемое как социокультурная идентичность, в основе которой лежат «доминирующие в тот или иной период времени смысложизненные ценности мировоззренческого характера, выраженные в знаково-символических системах: миф, религия, наука (философия, право, политика, идеология, искусство и т. д.). Трансформируясь в процессе преобразования в единый и неделимый культурный мир, эти исторические формы обнаруживают свою подлинность лишь во «внутреннем видении», переживании, единственным инструментом и пространством которого является вся духовная «самость» личности, каковой она сложилась в итоге ее культурного становления»¹. Идентичность человека в таком контексте превращается в динамичную сущность общественно-исторического бытия личности, которая трансформируется сообразно ценностно-смысловым парадигмам своего времени. Это важное дополнение к уточнению сущности идентичности позволяет развивать проблему патриотической, этнической и национальной, политической и религиозной идентичности.

В широком смысле под идентичностью понимают результат осознания человеком своей принадлежности к какой-либо группе, объединенной по национальному, этническому, региональному, профессиональному или другим признакам, позволяющим ему занять функционально-ролевое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающей среде на основе следования нормам и образцам поведения членов данной группы, закрепленным в языке, правилах общения, требованиях к организации жизнедеятельности и проч. Усвоение всех этих проявлений социальной жизни группы делает человека участником к какой-либо конкретной общности, что и осознаётся им в качестве индивидуальной идентичности. Кроме того, идентичность характеризует самосознание групп, объединений, сообществ, которые выделяют свою целостность из ряда других, отличных от них по какому-либо признаку.

¹ Лескова И.В. Социокультурная идентичность и правовое воспитание личности // Государство и право. 2007. № 4. С. 91, 93.

В этом смысле понятия «идентичность» и «принадлежность» являются синонимами, которые сами по себе не несут теоретико-смысловой нагрузки, но приобретают ее в контексте определенных высказываний.

Понятие «идентичность» нуждается в пояснении, т. к. каждая эпоха формирует собственное понимание и содержательную значимость этого феномена. Особое место в понимании идентичности занимает концепция Ю. Хабермаса, в которой идентичность рассматривается, прежде всего, как сформулированное, рожденное обществом ощущение солидарности, единства. Однако речь можно вести об «истинной» и «ложной» идентичности, в зависимости от развивающейся или распадающейся целостности. Иначе говоря, в условиях исчезновения целостности, единства общества восстановление истинной идентичности может осуществляться только силой².

Концепция Ю. Хабермаса отражает кризис социально-политической идентичности в мировом масштабе, подчеркивает изменение статуса государства, которое уже не способно объединять вокруг себя социум, обозначает кризис религиозной идентичности в условиях ее рассеивания и распыления, а также заостряет внимание на утрате статуса национального типа идентификации. Ю. Хабермас критикует идею Г. Гегеля о том, что современное общество обрело свою разумную идентичность в суверенном конституционном государстве, считая необходимым расширение государственно-гражданской или национальной идентичности до всемирно-гражданской или универсальной³. Однако всемирно-гражданская идентичность, по Хабермасу, исключает интерес субъективное признание, т. к. нет социальной системы более высокого порядка, поэтому создание идентичности мирового общества оказывается возможным на уровне системной интеграции, а не социальной.

Формирование новой идентичности в сложносоставных обществах оказывается связанной, по Хабермасу, с различными формами коммуникаций, создающих и поддерживающих сложившиеся исторически нормы и ценности общества, веками хранимые его коллективной памятью. Подобные формы коммуникаций имеют разную архитектуру, всегда воспроизводят себя в новой событийной среде, часто не имеют институционального выражения, невидимы в политическом процессе, тем не менее хотя и косвенно, но активно воздействуют на нормативный дискурс политической системы.

Обозначение Хабермасом новой идентичности как непрерывного процесса научения позволяет отказаться от государственной, национальной, партийной и прочих видов идентичности как исторически устаревших. Формирование новой идентичности дает возможность посредством изменения интерпретаций о месте человека в мире влиять и даже управлять публично признанными потребностями⁴.

Выбор темы обсуждения в различных временных интервалах постепенно незаметно формирует иные ценностные предпочтения, создавая условия для новой субполитической идентичности. Новая идентичность представляет собой не столько непрерывный процесс научения, сколько осознание равных шансов на участие в нем, что отражает ее коллективистскую сущность. Современные интерпретации, объясняющие место человека в мире (синтез философии, религии и науки), гарантируют сохранение новой идентичности, т. к. допускают пересмотр собственного статуса⁵.

Хабермас акцентирует внимание на том, что основа новой идентичности не может быть простой проекцией, т. к. в этом случае превращается в абстракцию. Напротив, конкуренция разнообразных проекций идентичностей выделяет одну, приобретающую статус коллективной

² Хабермас Ю.В. В поисках национальной идентичности. Донецк, 1999. С. 8.

³ Там же. С. 15.

⁴ Хабермас Ю.В. В поисках национальной идентичности. С. 51.

⁵ Там же. С. 52.

в пользу всеобщего. Новая идентичность в сложносоставных обществах в концепции Хабермаса хронологически неразрывна, т. к. позволяет, находясь в настоящем, с помощью воспоминания проецировать будущее.

Однако, на наш взгляд, формирование всемирно-гражданской идентичности является утопией в силу того, что мировое общество абстрактно, поэтому довольно сложно обозначить его универсальные нормы и ценности. Более того, по Хабермасу, в Новое время возникает раскол между идентичностью «Я» (сформированной на основе универсалистских структур) и коллективной идентичностью (государственной, народной), что предполагает постоянное развитие конфликта между этими типами идентичности и вызывает стремление разрешить его.

Полагая, что всемирно-гражданская идентичность является ложной, т. к. гражданство – это институт, связанный с определенной территорией, социумом, государством, и, придавая ему всемирный характер, Хабермас, с одной стороны, разрешает противоречие между универсалистской идентичностью «Я» и коллективной идентичностью, но, с другой стороны, лишая ее институциональности, он исключает элемент особенности во взаимодействии всеобщего и коллективного. Определяя кризис государственной и национальной идентичности, Хабермас акцентирует внимание на фиктивности идеи о национально-гомогенных государствах и аргументирует ее фактом имевшейся национальной деформации в нацистской Германии.

Хабермас считает коллективные формы идентичности, связанные с нацией, посттрадиционными, т. к. ощущение национальной идентификации (солидарности, единства) обнаруживает себя в пограничной ситуации – в период мобилизации на отечественную войну⁶. Отказ от национальных форм жизни, обретение политической идентичности устраняют необходимость смерти во имя отечества, его суверенитета, сводя служение государству к более абстрактным процедурам и принципам. Конституционный патриотизм Хабермаса как обновленная форма традиционного патриотизма должен отражать идентификацию политико-гражданской нации и формулировать условия общежития и коммуникации разнообразных форм жизнедеятельности.

Таким образом, целостность любого общества связана с набором интегративных ценностей (патриотизм, долг, ответственность, честность, доверие и т. д.), не просто мобильных по отношению друг к другу, но и меняющих свое содержательное значение.

Поиск новых смысловых оттенков для существующих, уже давно известных интегративных оснований, с нашей точки зрения, до сих пор происходит в современной России. Например, государственная программа по патриотическому воспитанию граждан Российской Федерации трансформирует советское понимание патриотизма, акцентируя внимание на его гражданской составляющей, связывая интегративный потенциал патриотизма с российской гражданской и национальной общностью.

Социальная общность россиян существует относительно недавно, поэтому особенно актуальным становится определение ее главных признаков. Насколько соответствует создаваемый средствами массовой информации и иными коммуникативными технологиями образ российского общества его реальной самоидентификации? Действительно ли возникло целостное общество россиян, и подобный тип идентификации является приоритетным и устойчивым? Как быть с интересующим признанием россиян, поскольку в таком качестве они пока не известны миру?

Иначе говоря, возникла ситуация, когда властная элита управляет созданием российской идентичности, а российского общества как целостного организма в реальности пока не существует. Если оценивать всевозможные подходы к исследованию национальной идентичности, то в отношении российской нации и ее самоидентификации в большей степени применимы конструктивистские взгляды, т. к. представления о российской нации весьма размыты (общ-

⁶ Там же С. 76–77.

ность в границах РФ?), а создаваемая в нынешнем политическом и государственном исполнении российская идентичность временна и условна.

Из множества возникающих идентичностей особый исследовательский интерес вызывают национальная, гражданская, социокультурная и конфессиональная. К примеру, социологические исследования «Социальная идентичность личности», «Граждане новой России: кем они себя ощущают и в каком обществе хотели бы жить?», проведенные в 1998–2004 гг., подчеркивают необходимость обозначения критериев устойчивой самоидентификации, связанной не с абстрактными социальными символами, а с ощущением принадлежности к реальным общностям.

На вопрос «С кем и в какой степени россияне испытывают чувство общности» (2004) предлагалось 19 вариантов ответов с возможностью определения степени ощущения близости конкретной общности («часто», «иногда», «практически никогда»). В итоге чаще всего россияне отождествляли себя со своей семьей (80,3 %), с друзьями (77,5 %), с людьми, разделяющими взгляды респондента на жизнь или его верования (54,2 %), с людьми той же профессии (53,0 %), с людьми своего поколения (52,9 %), с товарищами по работе, учебе (50,8 %), с людьми той же национальности (46,8 %) ⁷.

Считая самоидентификацию с семьей, друзьями нормальным устойчивым явлением в социальной практике, авторы социологических исследований поднимают вопрос о воспроизведении довольно устойчивой самоидентификации с такими абстрактными символическими общностями, как «люди с аналогичными взглядами», «одного поколения или профессии». В результате они приходят к выводу о совершенно особой роли макрообщностей, отражающих духовную близость людей, отождествление с которыми на самом деле отражает компенсаторную функцию исчезнувшей самоидентификации российского общества с великой страной, империей ⁸.

Потеря имперской идентичности привела к рассеиванию ее на мелкие псевдоидентичности (то же самое произошло с религиозной идентичностью), и эта ситуация сохранит себя до тех пор, пока разобщенный социум не обретет новой идентичности, подобной прежней. Существующие в современном российском обществе идентификационные модели являются временными и подтверждают, к примеру, неправомочность идеи Хабермаса об устаревших типах идентичности, т. к. все прежние исторические типы идентификации (дополняясь новыми) оказываются востребованными в переходных условиях развития социума.

Таким образом, социологические исследования показали, что национально-этнический фактор в структуре представленных идентификаций оказывается важнее гражданского, появляются новые типы идентификаций – имущественная и политическая, что свидетельствует о приобретении российскими гражданами новых социальных статусов, возрастание идентификации со своей семьей отражает приоритетность индивидуальной идентичности ⁹.

Попытка уйти от внешнего мира, окружив себя семейными ценностями, дружескими взаимоотношениями, общим духовным пространством, обнаруживает мировоззренческий раскол российского общества. Он связан с утратой принадлежности к великой стране и невозможностью испытывать гордость за прошлое величие, т. к. в условиях новой мировоззренческой парадигмы либерализма символизм советской эпохи трактуется как следствие рабской покорности усредненного советского человека, а внимание часто акцентируется на жертвенном характере великих достижений.

Трансформация государственных и социокультурных символов в России 90-х гг. XX в. изначально не предполагала естественной преемственности привычных аксиологических

⁷ Российская идентичность в условиях трансформации: Опыт социологического анализа. М., 2005. С. 77.

⁸ Там же. С. 81.

⁹ Там же. С. 79, 83.

норм. Это приводит к определенным размышлениям: неужели формирование новой идентичности возможно только вместе с отрицанием прежней, с ее достижениями? Но пока носители старой (имперской) идентичности участвуют в социальном процессе, это не представляется реальным. Но как изменить привычную идентичность социума, и возможно ли это?

Конструирование идентичности с позиции примордиализма связано с самоконструированием, а в рамках конструктивизма – это внешнее конструирование. По нашему мнению, необходимо учитывать оба подхода и формулировать возможность достижения идентичности через заинтересованность общества в объекте преданности. Объектом преданности могут быть государство, народ, нация, семья, Бог, в силу чего возникает почитание государственных, национальных, семейных, религиозных и иных символов¹⁰. Становление и распознавание идентичности происходит в процессе обретения обществом устойчивых социокультурных норм и соответствующих им моделей поведения.

К примеру, кризис русской идентичности, который наблюдается с 90-х гг. XX в., связан с ее разделением на множество временных псевдоидентичностей и поиском себя в новом социокультурном пространстве. По мнению А.К. Дегтярева, «российская империя изначально была супранациональной, и термин «русский» не имел значения национальной идентичности: в нем отразилось цивилизационное своеобразие, воплотились требования национального самоотречения для завершения исторической миссии византийства. Идея великорусской народности отражала исключительно цивилизационную «направленность» Российского государства: русские, украинцы и белорусы считались единым народом на основе православия и государственного единства»¹¹.

Именно византизм, считает А.К. Дегтярев, препятствовал становлению в России национального государства и национальной культуры западноевропейского типа как основополагающих постулатов идеологии национализма. Изначально существовал этнокультурный плюрализм, по сути, Россия превратилась в многонациональную империю еще до того, как сформировалась русская национальная идентичность¹².

Дух единения народов, племен и «языков» под эгидой православия был обозначен в византийской версии христианства, унаследованной Русью вместе с другими образцами идентичности. В общем прав А.К. Дегтярев: византизм способствовал формированию мессианской идеологии, которая и обрела статус идеи нации, способной распространить по миру истинную веру во Христа. Поскольку такую миссию приняла на себя Русь, то здесь не могла сформироваться и подлинно гражданская идентичность. Для выполнения мессианского предназначения в христианстве, в отличие от иудаизма, национальность, т. е. принцип «крови», не имеет равным счетом никакого значения: особой русской нации как таковой не требовалось, достаточно было именовать себя православными. Именно такое обращение к русскому народу со стороны власти и среди простых людей существовало на протяжении столетий. Не случайно и образ Руси как православного государства идентифицировался не в категориях нации-государства, а в сакральном символе «Третьего Рима».

Византизм, в свою очередь, не только создал базис для полиэтничного господства православных людей, но и повлек за собой становление идентификационного признака отличий «нас» от «них», т. е. православных от неправославных. Поскольку история разделения христианских церквей связана с конфликтом католического мира и православного, то и образ врага закрепился именно за теми народами, которые принадлежали католической церкви. Даже язычники воспринимались православными более терпимо, поскольку они были потенциаль-

¹⁰ Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003. С. 80–81.

¹¹ Дегтярев А.К. Генезис русского национализма: к вопросу о дефинициях идеологии // Социально-гуманитарное знание. 2002. № 2. С. 280.

¹² Шпорлюк Р. Коммунизм и национализм. Киев, 1998. С. 381.

ными объектами их мессианской деятельности, тогда как католики, а вместе с ними и весь Запад, воплощали собой врага. В противостоянии с Западом и католическим миром и начала складываться православная (она же русская) идентичность.

Русским в России долгое время был тот, кто принимал православие и жил по церковным канонам, чтит Закон Божий. На этом основании Екатерина Великая вполне могла идентифицировать себя с русской, а вместе с ней и сотни других иностранцев, которые остались в России и в конечном итоге ассимилировались с ее населением, потому что обратились в православную веру и приняли русские имена. Поэтому русская национальная идентичность долгое время формировалась на основе религиозной принадлежности, за которой на самом деле скрывалась мессианская идеология, чуждая этничности как таковой. Как только о мессианской роли православия в российском обществе стали говорить наравне с самодержавием и народностью», впервые возникли предпосылки для возникновения новой версии идентичности.

В конце XVIII – начале XIX вв. русская национальная идентичность раскалывается по сословному признаку. Аристократия отдает предпочтение французскому языку, а вместе с ним она перенимает западные образцы культуры, перед которой начинает преклоняться, вместе с этим осознавая ущербность всего специфически русского, воплощающего в себе символ народного, темного, убогого. Отныне Запад представлял собой то «другое», служащее идеалом, на него равняются, с ним в конечном итоге и пытается идентифицировать себя «русская» знать. Русская же этническая идентичность в это время – критерий принадлежности людей к низкому сословию, отличающемуся умением говорить на русском народном языке. Однако после Отечественной войны 1812 г. наступает перелом в основаниях идентичности: победа над французами ознаменовала собой и разрыв с той культурой, считавшейся превосходной, по принципам которой хотели выстроить свою жизнь в России. Победа над национальной армией Наполеона стала поводом для осознания гордости за русского солдата, а вместе с этим и предпосылкой русской национальной идентичности, сформированной в противовес европейской.

К середине же XIX в. русская национальная идентичность обретает силу идеологии: осознание себя и своей социальной группы строится на принципах православия, самодержавия, народности, постепенно назревает социокультурный раскол между либералами и консерваторами. Представители либерализма, они же западники, тяготеют к гражданской идентичности, тогда как консерваторы, из числа которых появляются славянофилы, провозглашают идейную основу этнической идентичности. Таким образом, к концу XIX в. в условиях полиэтничного Российского государства происходит формирование идентичности по этническому, национальному и гражданскому признакам.

Смена политических режимов и власти в России в 1917 г. приводит к потере прежней национальной идентичности: в общественном сознании формируется неизвестный ранее образ советского человека, этническая идентичность которого уступает место классовой принадлежности. Отождествление личности с классом рабочих или крестьян, в худшем случае с «прослойкой», т. е. интеллигенцией, – процедура безусловная, без нее невозможно какое-либо социальное самоопределение. Классовая идеологическая идентичность становится жизненно важным компонентом личной рефлексии, поскольку будущее человека, благополучие его родных и близких зависят от того, с кем идентифицируют этого субъекта. Возникает и новый образ врага – это внутренний классовый враг, который, в свою очередь, может иметь этнические признаки.

При этом национальная идентичность по гражданскому признаку закрепляется за представителями советского народа, социалистическое или коммунистическое сознание которых интернационально, тогда как идентичность по этническому признаку становится чаще всего характерной для классовых врагов.

Ленинская теория наций определяла национальность как результат личного выбора, сделать который имел право каждый гражданин по достижении шестнадцати лет, каковы бы ни были его корни.

Таким образом, советское государство элиминировало необходимость этнонациональной идентичности в том случае, если она уже была сформирована на принципах советской государственной идеологии. К тому же любая идентичность по крови воспринималась как нарушение императива интернациональности.

Безусловно, советская идентичность в качестве разновидности гражданской принадлежности содержала в себе скрытое противоречие, возникавшее в тех случаях, когда обращение в социалистическую веру происходило после того, как человек осознавал себя представителем определенного этноса, народа, входившего в состав единого государства. В общем, представители национальных республик воспринимали себя в гражданском облике одновременно с ощущением своей непохожести на другие национальности в составе одного государства, что вряд ли можно обнаружить в структурах идентичности людей, проживавших в РСФСР.

Граждане отождествляли себя не столько с представителями данной республики, сколько с советским народом в целом.

Политическая идеология советского государства была построена таким образом, что она, по сути, и сводила ее к многонациональному народу в целом. Поэтому развал СССР наиболее существенно отразился на русской идентичности, поскольку все остальные народы получили легитимный способ национального самоопределения как первоосновы их идентичности. За счет быстрого перехода от одних форм (гражданской) идентичности к другим – этническим и национальным – эти народы не пережили состояния хаоса, вызванного «потерей себя», невозможностью понять и четко ответить на вопрос: «Кто «я», а кто «мы»?»

К настоящему времени исследования этнокультурной идентичности в постсоветской России неизбежно констатируют наличие кризиса, глубоких трансформаций, серьезно изменивших русское самосознание за последнее столетие, утрату прежних традиций и неумение сочетать имеющийся культурный опыт с процессами модернизации. Таких трактовок придерживаются В.К. Кантор, А.Я. Флиер, И.В. Малыгина, В.И. Пантин и В.В. Лапкин и декларируют тезис о том, что «перспективы Российского государства и российской нации в современном мире в существенной мере определяются происходящими в стране процессами кризисной трансформации национально-цивилизационной идентичности»¹³. Кризис и утрата подавляющим большинством российского общества прежней советской идентичности обострили и актуализировали проблему поиска новой национально-цивилизационной идентификации¹⁴.

Пытаясь определить основания постсоветской идентичности и связанное с этим процессом формирование новой русской нации, В. Соловей пишет: «Считая именно Российскую Федерацию (а не Советский Союз или СНГ) подлинно своей страной, русские не образуют сообщества, имеющего общую политическую мифологию, общие ценности и смыслы, то есть гражданской нации в подлинном смысле. То общее (в смысле политической мифологии, ценностей и символов), что у нас есть, относится к советскому наследству, а не к постсоветскому бытию. В этом смысле «советский народ», а особенно русские в нем, парадоксальным образом был гораздо ближе к идеалу «политической нации», чем современные россияне»¹⁵.

Попытка либерально-демократической власти сформировать образ российской идентичности для русскоязычных граждан бесперспективна, поскольку не только сама власть дискре-

¹³ Пантин В.И., Лапкин В.В. Трансформация национальноцивилизационной идентичности современного российского общества: проблемы и перспективы // *Общественные науки и современность*. 2004. № 1. С. 52.

¹⁴ Национальный интерес versus государственный интерес: теоретические понятия и политическая реальность (круглый стол) // *Политические исследования*. 2000. № 1.

¹⁵ Соловей В. Рождение нации. Исторический смысл нового русского национализма // *Современная мысль – XXI*. 2005. № 6. С. 15.

дтирована в лице народного большинства, но и демократическая идеология, либеральные ценности не нашли должного отклика в ментальных устремлениях людей. В этой связи возникла исключительная предпосылка для самозарождения нового типа идентичности русской нации. Именно русскими, по данным многочисленных социологических опросов, считают себя более 80 % граждан России¹⁶.

Следует признать, что происходившая со второй половины 1980-х гг. в Советском Союзе массовая этнизация сознания, наконец, охватила и русских. Малые народы Российской Федерации пережили эти процессы несколько раньше, в первой половине 1990-х гг. Русский же народ до сих пор в полной мере не осознал мобилизационной силы своей национальной идентичности, хотя в обществе наблюдается ежегодный рост численности лиц, поддерживающих различного рода государственные национальные проекты. И хотя этнизация русского сознания развивается медленно, органично встраиваясь в базовые структуры групповой идентичности, она фиксируется уже не только социологически, но и манифестируется политически¹⁷.

Вместе с обретением национальной идентичности в обществе вырабатываются политические механизмы ее институционализации, которые в завершенном виде получают воплощение в идеологии национализма. Это значит, что и для России настало время перехода от этнизации сознания к институционализации национализма, провозглашающего новый для исторической судьбы Отечества политический проект нации-государства.

Отождествление себя с великой страной становится невозможным в переходный период развития российского общества, постепенно теряются привычные ранее модели поведения, утрачивается идентичность. Вера в возможность сохранения коллективной идентичности без ее подкрепления деятельным уровнем становится бессмысленной. Выбранная идентичность в реальности не всегда оказывается связанной с вытекающей из этого выбора моделью поведения, например, быть русским, россиянином, семьянином, государственным, православным и т. д. или иметь об этом представление – это две разные вещи.

Вера в возможность собственной идентификации сохраняется в переходный период развития общества, но нет условий для реализации желаемой идентичности. Иначе, если идентификация пребывает вне идентичности, идентичность теряется¹⁸. Например, часть российского общества может идентифицировать себя с гражданским обществом или русской нацией, но в реальности не имеет возможностей (правовых, политических, культурных) соответствовать выбранному типу идентичности.

Каждое общество имеет в коммуникативных процессах, способствующих построению государственности, собственные социокультурные коды, которые, проявляя себя в ценностной, символической, языковой среде, создают «свой режим правды»¹⁹. В 90-е гг. XX в. российское общество утратило ранее созданный «режим правды» и не сформулировало нового, поэтому освоение новых типов псевдоидентичности связано с поиском новой аксиологической системы и другой символической реальности. Возникает необходимость в ином объекте преданности.

Каковы причины возникающих кризисов идентичности? Потеря обществом своей устойчивой идентичности (национальной, религиозной и пр.) происходит по причинам, носящим конкретный цивилизационный исторический страновой аспект, или можно вести речь о всеобщих процессах, детерминирующих рассеивание идентичности?

В данном контексте заслуживает особого внимания концепция С. Хантингтона, акцентирующего общие причины возникающих кризисов идентичности, показывающего, что глоба-

¹⁶ См.: 10 лет российских реформ глазами россиян: Аналитический доклад. М.: Институт комплексных социальных исследований РАН; Российский независимый институт социальных и национальных проблем, 2002.

¹⁷ См.: *Соловей В.* О государственной стратегии формирования национальной идентичности в России // *Мировая экономика и международные отношения.* 2003. № 6.

¹⁸ *Губогло М.Н.* Указ. соч. С. 38.

¹⁹ *Морозов С.А.* Культура политического управления. Краснодар, 1999. С. 67–68.

лизация сужает и одновременно расширяет рамки идентичности. Под сужением идентичности понимается, прежде всего, способность индивида отождествлять себя с микрообщностями, но при этом выходить за рамки государственной, национальной идентичности (расширение), взаимодействовать с иными цивилизациями, с которыми может объединять лишь один признак (например, знание языка). Возникает некая «сверхнациональная идентичность» (термин Хантингтона), стираются границы национальных различий в условиях новых коммуникативных возможностей на фоне глобальных общечеловеческих проблем. Формируется бинациональная, или мультинациональная (космополитическая), идентичность, не ограничивающаяся ни пределами отдельно взятой страны, ни всей территорией земного шара²⁰.

Таким образом, по Хантингтону, в эпоху ультрамодерна (постмодерна) новый тип идентичности социума становится возможным в том случае, когда доминирующей выступает знаковая, а не означающая реальность. Игровая, или иллюзорная, идентичность легко приобретает и так же легко отвергается, часто носит ложный характер, не отражая сущности своего носителя, а, скорее, маскируя его истинное лицо. Идентичность в эпоху ультрамодерна является конструктом, способствуя созданию «воображаемой сущности», и оказывается, что от культурной наследственности можно отречься, половую принадлежность изменить, с возрастными идентификационными признаками – бороться²¹. Идентичность индивидуальная может быть гибкой, жесткой, изменяться на групповом уровне, проявлять себя через взаимодействие с другими и обладать множественностью форм собственного проявления.

Хантингтон подчеркивает зависимость конкурирующих идентичностей от ситуации, считая, что постоянный поиск внешнего или внутреннего врага создает условия для очередного исторического подтверждения и сохранения сложившейся социокультурной идентичности. Двойное гражданство дает возможность индивиду обрести иную государственную, политическую идентичность, но она не имеет отношения к национальному миропониманию, всегда конкретному и единичному. Двойной религиозности, по Хантингтону, не существует, а религиозная парадигма тесно связана с культурным и национальным мироощущением.

В целом, с нашей точки зрения, гражданская (договорная) идентичность менее устойчива в отличие от религиозной, национальной, культурной, т. к. легко поддается разного рода трансформациям, что актуализирует проблему соотношения национального и социокультурного измерений российской идентичности.

²⁰ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 39.

²¹ Там же. С. 51.

2. Российская этнонациональная идентичность: цивилизационный подход

Россия представляет собой сложное образование в этническом и национальном плане, т. к. объединяет народы различных языковых групп, отличающихся своими традициями, культурными идеалами, нормами и ценностями, вероисповеданием и древностью исторической судьбы, восходящей к разным мифическим сюжетам в равной мере с остальными, претендующими на исконность «права» своей этнической группы проживать на данной территории.

В этой связи поиск российской идентичности обретает особенную напряженность и неизбежно требует теоретико-методологической экспертизы самого явления – следует ли его интерпретировать как идентичность этнического большинства, усматривающего свои корни в славянской бытности древних народов и племен, или понимать идентичность в гражданском измерении, открывающем необозримые вариации смыслов русского нации-государства? В ракурсе гражданской идентичности речь прежде всего идет о принадлежности лица или группы лиц к российской государственности, поэтому здесь господствует установка этнонациональной идентичности россиян как граждан многонационального государства²².

Как показано С.А. Романенко, идентичность человека в многонациональном государстве как разновидность полиэтнической общности формируется на основе общности подданства, гражданства, правового пространства, экономики, исторической судьбы, территории, государственных институтов, законов и правового сознания, политических институтов и политического сознания, осознания государства как экономического целого²³. Процессы национального самоопределения здесь тесно связаны с идентичностью по государственно-политическому признаку. Национальное самоопределение оказывается и политическим лозунгом, и правовым принципом, и стадией в этнополитическом развитии социума, и психическим процессом, синтезирующим этническое и политическое сознание.

В определении природы этнонациональных конфликтов ключевыми и весьма спорными моментами являются основополагающая трактовка этничности, ее сущностные признаки и теоретическая интерпретация конфликта в единстве его социальных и этнических измерений.

В научной литературе сложились три общепризнанных подхода к исследованию феномена этничности: примордиализм, конструктивизм, инструментализм, представляющие этническую идентичность на разных уровнях субъективности (групповой и индивидуальной), а также в контексте социокультурной значимости и обусловленности.

Сторонники первого подхода (П. ван ден Берг, К. Гирц, Ф. Барт, Д. Мойнихен и др.) обосновывают этничность в качестве исходной естественной характеристики антропологических сообществ, которая позволяет каждому человеку ощутить свою групповую и культурную принадлежность как члена того или иного этноса в рамках онтологической реальности. Этничность определяется при этом как совокупность природных признаков (расовые и биологические детерминанты), что позволяет представлять этнос в качестве родственной общности людей, в которой связь с предками не совпадает с генеалогической линией, а формируется прежде всего в рамках селективных механизмов, повышающих адаптивность не только отдельного индивида, но и всей группы в целом.

²² Абдулатипов Р.Г. Российская нация (этнонациональная и гражданская идентичность россиян в современных условиях). М., 2005.

²³ Романенко С.А. Типология процессов национального самоопределения // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С. 67–69.

Особое место в данном процессе занимает родственный отбор, продуцирующий альтруистическое поведение отдельных особей, способных приносить себя в жертву ради интересов сообщества²⁴.

Кроме биологической ориентированности примордиалистских интерпретаций этничности, в литературе отмечаются социокультурные или культурно-исторические версии, утверждающие право на существование этнических групп как надбиологических сообществ, возникших в ходе совместной предметно-практической деятельности с учетом социальных и культурных признаков в качестве основополагающих.

Классическим вариантом в данном случае является следующее определение этничности: «Это свойство межпоколенной совокупности людей, проживающих на определенной территории, объединенных общими чертами, особенностями культуры (включая язык), самосознанием и самоназванием»²⁵.

Примордиалистское толкование этничности включает в свой состав и другие варианты, к примеру, психологическое направление, объясняющее этнические процессы особенностями человеческой психики.

Для нашего исследования важно подчеркнуть следующее:

а) примордиалистский подход во всех его многообразных вариациях утверждает главное положение: этнические группы – это реально существующие сообщества людей, обладающие этническими признаками и различиями, а этничность – онтологическое свойство, неотъемлемо присущее антропологическим сообществам в их эволюционно-историческом развитии;

б) этничность плохо поддается манипулированию со стороны представителей политических элит и отличается относительной устойчивостью.

В настоящее время примордиалистская парадигма переживает трудный период своего развития, поскольку ее теоретическая дискредитация со стороны конструктивизма и инструментализма достигла высшей точки методологического нигилизма. Оппозиционным вариантом определения этничности стала ее трактовка как искусственного политизированного образования. Другими словами, этничность является новой социальной конструкцией и не имеет никаких культурных истоков, поскольку системообразующие этнические признаки выхватываются из общего культурного многообразия с единственной целью – служить знаковым обозначением групповой солидарности.

Согласно конструктивизму (Б. Андерсон, Р. Брубейкер, В. Домингез, Р. Липшуц, К.М. Янг и др.), этнические признаки, существующие объективно, не являются принадлежностью отдельного человека (язык, обычаи, традиции, религия, пища, территория и т. д.) и их соединение в целостное образование, обозначаемое этничностью, происходит под воздействием многих социальных факторов. Этничность конструируется из множества объективно существующих компонентов, но не все устойчивые этнические признаки включаются в общепризнанный окончательный набор этнической идентификации, соответствующей историческим запросам времени и политическим целям²⁶.

Этничность в таком понимании не утрачивает субстанциального значения, но в качестве ее главного критерия выступают этнические границы группы, определяемые самой этой группой, позволяющие координировать групповое и индивидуальное поведение ее членов на основе не всей культуры этноса, а лишь тех культурных характеристик, которые обозначают идентификационные различия и ограничения.

Для инструментализма (П. Брасс, Н. Глайзер, М. Бэнкс, Э. Смит, А. Коэн, С. Штейнберг и др.) этничность есть инструмент, который используется индивидами, группами людей или

²⁴ Садохин А.П. Этнология. М., 2000. С. 80–81.

²⁵ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 57–58.

²⁶ Авксентьев В.А. Этническая конфликтология: в поисках научной парадигмы. Ставрополь, 2001. С. 30–32.

политическими элитами для достижения жизненно важных целей или собственной выгоды. При этом прагматические цели достигаются манипулятивным путем, когда этничность становится инструментом групповой мобилизации на достижение целей элит, выдаваемых за этнические ценности.

Инструменталистский подход предельно субъективизирует этничность, не занимаясь поиском ее объективных оснований, а принимает ее как данность, перенося акцент на выяснение функциональной природы этноса в его взаимосвязях с другими антропологическими сообществами, направленными на достижение адаптивного состояния отдельными индивидами или группами на основе утилитарных интересов и целей.

Политическая элита из общего культурного запаса отбирает культурные особенности, различия, ценности, социально значимые для той или иной этнической группы, которые могут стать исходным материалом не только для этнической идентификации, но и для формирования особого этнического мифа или нескольких мифов, мобилизующих данную группу людей на реализацию тех целей, которые элиты маскируют идеями равенства, справедливости, свободы, человеческого достоинства и т. п.²⁷.

Краткое концептуальное изложение содержания трех общепризнанных подходов к определению этничности показывает, что каждый из них отражает один из аспектов многообразного существования этносов и этничности. Нельзя отрицать роль природно-биологических факторов в этногенезе многих народов точно так же, как объявлять этнические связи и идентификации вечными на все времена без учета их динамики в системе социокультурных и политико-правовых отношений.

В то же время конструирование искусственных форм этничности и национализма происходит вполне успешно на фоне правильного отбора идентификационных знаков мобилизационной стратегии (американская нация, советский народ, россияне и т. д.).

Вместе с тем каждый из обозначенных подходов ограничен этнологическими рамками, предельное значение которых колеблется между объективизацией и субъективизацией этничности, а также конструктивистскими и инструменталистскими функционально-прагматическими манипуляциями с ее формой и содержанием, лишенными онтологического смысла.

Предпринимаемые в последние годы теоретические усилия по вытеснению примордиалистских концепций за рамки научного исследования этничности пока не дают нужного однозначного результата: избавления от альтернативного осмысления данного феномена. Этносы как живые человеческие сообщества не вмещаются в дискурсивные границы ритуалов или семантически родственных групп индивидов, а этничность периодически выходит из-под контроля элитарных структур вспышками конфликтогенности и агрессивной деструктивности.

Разделение примордиализма и конструктивизма на крайний, сильный и слабый не меняет существа проблемы, хотя сводит ее к теоретико-методологической оппозиции этих двух подходов. Крайний примордиализм определяет этнос как существующее вне времени человеческое сообщество с неизменными свойствами, сильный примордиализм уточняет исторические обстоятельства возникновения данного сообщества и набор свойств, имеющих постоянный и устойчивый, но изменчивый характер; слабый примордиализм признает онтологическое существование сообщества людей в рамках концептуально очерченных свойств, соединяемых в целостную систему.

Крайний конструктивизм определяет этносы как современные дискурсивные конструкты, лишенные изначального эмпирического содержания и реального места в истории, но имеющие онтологическую привязку. Сильный конструктивизм признает реальность человеческих сообществ, поддающихся внешним воздействиям, но обладающих такими свойствами,

²⁷ Лурье С.В. Национализм, этничность, культура. Категории науки и историческая практика // *Общественные науки и современность*. 1999. № 4. С. 105–106.

которые были созданы, изобретены или просто придуманы этническими элитами в целях обеспечения групповой солидарности. Слабый конструктивизм интерпретирует этничность как субстанциальный конструкт, создаваемый человеком по мере надобности в соответствии с запросами той исторической эпохи, где данный конструкт востребован.

В целом антиномичность примордиализма и конструктивизма вполне оправдана, поскольку вбирает в себя достоинства и недостатки инструменталистского подхода и намечает контуры его последующей возможной методологической разрешенности с сохранением положительных достижений каждой из сторон противоречия. Особую актуальность такая оценка приобретает для политико-правового анализа феномена этничности в современной России.

С нашей точки зрения, методологическим взаимодополнительным средством, объединяющим в общую систему примордиалистские и конструктивистско-инструменталистские теоретические версии этничности и этнической конфликтности, может стать цивилизационный подход к анализу данной проблемы, предложенный Я.Г. Шемякиным²⁸.

Цивилизационный подход не только возвращает этничности ее законное место в человеческой истории, подчеркивая наличие конфликтов в сфере межэтнических отношений, но и уравнивает ее по значимости с социальными отношениями тем, что позволяет рассматривать тот или иной тип общества как единство социальности и культуры, социальность и этничность как равноправные антропологические основания.

²⁸ Шемякин Я.Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс // *Общественные науки и современность*. 1998. № 4. С. 49–52.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.