

DOI 10.25991/VRHGA.2021.2.21.006

УДК 321.0

*К. В. Преображенская, А. А. Кудрявцев\**

## **ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ФОРМИРОВАНИЮ НАЦИОНАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ\*\***

В статье рассматриваются философско-антропологические подходы к формированию национальной и культурной идентичности в условиях современности. В феномене современности мы сталкиваемся с новой реальностью человека, утрачивающего границы. Формирование идентичности становится главной проблемой личностного становления.

**Ключевые слова:** идентичность, субъект, личность, культура, становление, современность.

*K. V. Preobrazhenskaya, A. A. Kudryavtsev*  
*PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL APPROACHES*  
*TO THE FORMATION OF NATIONAL AND CULTURAL IDENTITY*  
*IN THE CONDITIONS OF CONTEMPORARY*

The article deals with philosophical and anthropological approaches to the formation of national and cultural identity in modern conditions. In the phenomenon of modernity, we are faced with a new reality of a person who is losing boundaries. The formation of identity becomes the main problem of personal development.

**Keywords:** identity, subject, personality, culture, emergence, modernity.

---

\* Преображенская Кира Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, начальник управления научных исследований и социальных проектов, Русская христианская гуманитарная академия; kira459@list.ru

Кудрявцев Антон Анатольевич, аспирант, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; kudlector@mail.ru

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 9-011-00899 А «Деструкции (пост)современности и топологическая субъективность: утверждение субъекта-свидетеля».

## § 1. ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПОДХОДЫ К ФОРМИРОВАНИЮ ИДЕНТИЧНОСТИ

«Норма должна исчезнуть», «не имей образца» — эти символические слоганы современности, принадлежащие Ж. Деррида, описывают целую традицию либеральной и постмодернистской мысли, из «гуманистических» соображений отказывающей человеку в культурных, национальных или религиозных ценностях как ориентирах для самоидентификации.

Эта традиция опирается на установки, которые в свое время ярко выразил Пико дела Мирандола:

Тогда принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению» [7, с. 506].

В действительности представление о том, что индивидуум свободно определяет себя, — иллюзия. Как отмечает А. Турен в работе “Can We Live Together?: Equality and Difference” [16],

субъект не формирует себя в непосредственном контакте с самим собой, на базе своего личного опыта, в контексте персонального удовольствия и общественного успеха. Он существует только в борьбе с силами рынка и общества; он не создает идеального города и индивидуума высшего типа, он осваивает и защищает лужайку, которую постоянно пытаются захватить [10, с. 156].

В конце 80-х — начале 90-х гг. выходят серии книг, в которых интеллектуалы пытаются описать человека и общество будущего — вне понятия идентичности. Это эссе (1989), а позже и нашумевшая книга Ф. Фукуямы (1992), а также интересный труд Джорджо Агамбена «Грядущее сообщество» (La Comunita che viene, 1990), где итальянский философ предложил одну из левых альтернатив либеральному проекту американского мыслителя. В своем труде Агамбен резко выступает против любой идентичности, призывая к созданию нового образа будущего, где единицей будет лишенное каких-либо идентификаций Единичное (Singularity):

Единичное, как любое единичное, не способно сформировать *societas*, поскольку здесь нет идентичности, выступающей в качестве некоей ценности, и его не связывает никакая принадлежность, с которой следовало бы считаться [1].

По его мнению, человек будущего способен создать такую коммуникацию с себе подобными на новых основаниях, что это положит конец всему господствовавшему ранее представлению о мире, государстве, нас самих.

Ф. Фукуяма не выступал категорически против возможности человека примыкать к какой-либо культурной и национальной идентичности. Но он не придавал ей какого-либо серьезного значения на экономическом и политическом уровнях в том случае, когда институтам либеральной демократии будет дана возможность свободно действовать в социумах:

Национальные группы могут сохранять свой язык и чувство идентичности, но эта идентичность будет выражать себя главным образом в культуре, а не в политике. Пусть французы смакуют свои вина, а немцы — свою колбасу, но это все будет делаться сугубо в сфере частной жизни [11].

В европейской мысли XX в. присутствуют и другие акценты относительно роли и значения культурной идентичности.

Для нас важно то, что эти исследовательские линии имели свои истоки в этнологии и этнографии — науках, которые избегают универсалистских клише и базируются на конкретном материале (часто — на материале первобытных культур).

Так, Клод Леви-Стросс находит корреляцию между лингвистическими особенностями и сферами искусства, идеологии и пр.:

Объектом сравнительного структурного анализа являются не французский или английский языки, а определенное число структур, которое может быть выявлено лингвистом только на основе этих языков... С этими структурами я сравниваю не французское общество и даже не структуру французского общества, как это представлял себе Гурвич (он считает, что общество как таковое обладает структурой), а некоторые структуры, которые я собираюсь отыскать там, где их можно найти: в системе родства, политической идеологии, мифологии, ритуале, искусстве, «коде» вежливости и — а почему бы и нет? — кухне [8, с. 224].

Согласно замечанию Леви-Стросса о возможности нахождения таких структур даже в кухне народов, баварские колбаски Фукуямы уже не выглядят как легкая ирония в контексте структурализма.

Пункт, разделяющий два потока научных исследований, состоит в том, чем же является на самом деле человек. Универсалистские подходы видят человека как продукт общественных (экономических) отношений, подходы, связанные с этнографическими исследованиями, стремятся уловить те фундаменты природных и культурных факторов, которые становятся базой идентичности, на которую впоследствии накладываются и экономические, и социальные отношения.

## § 2. «ДРУГОЙ» КАК НАЧАЛО САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

Проблема и первого, и второго подхода — в предположении естественного хода развития человека и человечества. Можно говорить о культурных или цивилизационных процессах в контексте логики их развития. Однако в феномене современности мы сталкиваемся с принципиально новой реальностью, где нет привычных логик, а есть лишь «обломки» естественных процессов.

Современная наука вынуждена искать те антропологические и социальные сферы, где «человеческое» остается «человеческим», несмотря на катастрофические и нелогичные трансформации.

Снова обратимся к классическим определениям человека. Человек — индивидуальная субстанция (определение Боэция: *persona est naturæ rationalis individua substantia*) [2], и он есть *causa sui* (определение субстанции у Б. Спи-

нозы). Но индивидуальная субстанция имеет место только наравне с другими индивидуальными субстанциями. Это значит, что другой и задает границу Я, и удостоверяет бытие Я.

Понятие другого, в действительности, это то, что непрерывно поддерживает становление личности. Замечательно наблюдение Л. Выготского:

можно сказать, что через других мы становимся самими собой, и это правило относится не только к личности в целом, но и к истории каждой отдельной функции... Личность становится для себя тем, что она есть в себе, через то, что она предъявляет для других [3, с. 169].

Другой в данном случае — не препятствие и не ограничение, а зеркало или путь к образу Я. Можно сказать, что соотносить свое бытие с бытием другого — это фундаментальное качество «человечности».

Интересен взгляд восточной философии на природу человека. В своей статье «Intercivilisational Dialogues as a Path Toward a Community of Common Destiny» госпожа Чен отмечает, обращаясь к материалу Чжун Ён, «Конфуцианская классика» (1997):

То, что повелевает Небесами, называется природа (性 син). Следование природе называется Путь (道 Дао). Культивирование Пути называется просвещение. Сразу же мы видим глубокий отход от более интеллектуальной греческой философии. Для Конфуция быть человеком не значит быть рациональным, но вместо этого означает быть «геи» или человечным, что равносильно любви и заботе. В классическом китайском словаре Шуовэнь говорится: «Ren означает приязнь». Конфуций говорит, что ren означает «любить людей», а метод достижения ren — shu 恕 — взаимность или сравнение собственного сердца с сердцами других, а также сострадание [14, с. 9–10].

В ситуации современности, когда общество утрачивает естественные механизмы солидаризации (религия, мораль, нормы), механизм «Я и другой» приобретает компенсаторное значение, выводя на первый план новые формы общественной солидарности на уровне субкультур и малых социальных групп. Отчасти этим феноменом можно объяснить стремление современного человека к «сетевым» форматам общественной жизни. Возможно, феномены восприятия другого, взаимности и солидарности и есть те непреходящие антропологические качества, на которые следует обратить внимание, говоря о современном человеке?

### § 3. ПРОБЛЕМАТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ СОВРЕМЕННОСТИ

«Другой», культура, ценности — в эпоху постмодерна ни одно из этих понятий не является стабильным. Согласно меткому замечанию З. Баумана, идентичность человека становится подобна «текучей современности» [12], она — «переменная величина». Разные виды идентичности сменяют друг друга, «наслаиваются» друг на друга.

При этом «культурный код», если верить К. Леви-Строссу и Х. Г. Гадамеру («мышление всегда движется в колее, пролагаемой языком» [4, с. 19]), — это неизымаемая часть самосознания человека и целостная символическая система.

В эпоху глобализации происходят сложные процессы по размыванию традиционных ценностей, которые подвергают нации и государства стихийным или направленным извне культурным и информационным влияниям, когда за короткий промежуток времени происходит быстрая смена закрепившихся символических паттернов. Инструментами воздействия на различные сообщества являются как социальные, политические, экономические практики и информационные потоки, которые являются неизбежными спутниками мирового товарного обмена, так и символические коды, которые несут в себе другие этнокультурные сообщества, способные с заранее непредсказуемым результатом создать сложную систему воздействия. В этом контексте интересно предупреждение Л. Н. Гумилева о риске резких перемещений гигантских потоков населения:

этническая метисация не может быть расценена однозначно. При одних обстоятельствах места и времени она губит этнические субстраты, при других — деформирует, при третьих — преобразует в новый этнос. Но она никогда не проходит бесследно. Вот почему небрежение этнологией, будь то в масштабах государства, родового союза или моногамной семьи, следует квалифицировать как легкомыслие, преступное по отношению к потомкам [5, с. 330–331].

Мы привыкли рассматривать процессы этногенеза и формирования новых культур как наследие истории, однако можно заметить, что на территории современной Европы формируются новые этнические «символические миры». Так, этнолог Д. Е. Никогло отмечает, что создание символов и мифов у гагаузов — это процесс современный, широко начатый в эпоху 80-х гг. [9, с. 56]. Это общая тенденция внутри различных этнических и культурных сообществ на территории бывшего СССР. Значит ли это, что в природе человека не просто заложена потребность в бытовании (присутствии) идентичности, но новые формы осмысления мира и его культурного кодирования будут просто неизбежны в ситуации, когда традиционные идентичности утрачиваются или нивелируются?

Интересный материал для осмысления процессов современности дают феномены новой религиозности, такие как религиозные движения Нью-Эйдж или религиозный неопундаментализм. Неопундаментализм как «очищение» религии от культурных и исторических наслоений обнаруживает свое присутствие во всех известных крупных мировых религиях. Человек, потерявший свою культурную идентичность, часто ищет себе прибежище в сообществах, где религиозность очищена *и от традиции, и от критического мышления.*

Как отмечает Оливье Руа,

во всех движениях религиозного возрождения конца XX в. широко распространен антиинтеллектуализм, поощряющий более эмоциональную религиозность, связанную с индивидуализмом и кризисом интеллектуального авторитета... Они играют на эмоциях посредством ритуалов и коллективных демонстраций веры, используя яркие символические маркеры принадлежности к общине (например,

возжигание свечей у любавичских хасидов). Католический Всемирный день молодежи — игра на прямом эмоциональном контакте между папой и «молодежью» в обход религиозного истеблишмента. Большинство молодых людей не знают учения церкви и безразличны к нему. Они просто радуются встрече с Папой [15].

И как раз на почве поиска новой идентичности образуются сообщества и религиозные системы, в которых легитимизируется неспособность человека к позитивной социальной идентичности на основе национальной культуры. Отличие новых религиозных систем от традиционных велико. Символическое пространство традиционной культуры несет в себе большое количество барьеров с описанием границ, поведенческие модели и конкретный спектр направлений духовного развития. Новые же религиозные сообщества и системы, которые образуются под влиянием вестернизации и глобализации, *вычлениают религию из ее неразрывной связи с культурой*, в результате чего возникают гибридные феномены, лишенные естественных механизмов, присущих духовным практикам.

Оливье Руа отмечает применительно к традиционному исламу:

глобализация размывает взаимную привязку религии, традиционной культуры, конкретного общества и территории. Общественный авторитет религии исчез во многом, хотя и не исключительно, благодаря опыту проживания в качестве мусульманина на Западе. То, что сегодня воспринимают как всепроникающее движение реисламизации или исламское возрождение, исследователи объясняют как протест идентичности (Burgat, 2003) или способ примирить модерн, самоутверждение и аутентичность (это говорится, в частности, о возвращении к *хиджабу* женщин, получивших западное образование) [15].

Поэтому индийский философ Акель Билграми ставит вопрос о том, что такое личность сегодня, как перестать существовать в отчужденном мире и почувствовать себя значимым. Он видел в религии (в данном случае — в исламе) важный элемент культурной идентичности: «Что такое мусульманин? Фундаментальная преданность и культурная идентичность» [13]. Секуляризация и мультикультурализм, таким образом, устраняют культуру как живой опыт, а человеку остается искать смыслы в политических и этических идеях, находясь в «метафизическом очаровании». «Одномерный человек» активно стремится к вступлению в различные новые сообщества, чтобы создать себе новую идентичность на месте потерянной прежней:

Отсюда следуют две вещи. Во-первых, можно адаптироваться к глобализации либо через либерально-реформистский подход, либо через духовно-харизматический (как в христианском евангелическом движении), либо через неопундаменталистский с его упором на *шариат* (право) и *ибадат* (ритуалы). Все они основаны на индивидуальной переформулировке персоналистской религиозности... Два последних подхода имеют между собой важное общее качество: они отвергают все теологические и философские измерения, предпочитая им благочестие (ибадат). Фундаментализм равносителен вестернизации, и служит в первую очередь (хотя не исключительно) инструментом вестернизации [16].

#### § 4. МЕХАНИЗМЫ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ И ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ВОЗМОЖНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Итак, утрата традиционных механизмов формирования идентичности требует компенсации либо через формирование новых синкретических культурных кодов, либо через обращение к экстремальным практикам, религиозным или национальным. Одновременно в современном обществе растет потребность в новых моделях солидаризации. Означает ли это, что процессы культурной идентификации остаются в прошлом традиционного общества?

Представляется интересным в этом контексте обратиться к классической теории антропосоциогенеза. Она подразумевает, что биологическое развитие человечества находится в ситуации, близкой к неподвижности относительно стремительного социального и экономического развития. Сам по себе этот разрыв в динамике закрепляет двойственность в понимании развития человечества, хотя всё больше современных исследователей заявляют о необходимости системного антропологического видения [6].

Что же входит в понятие биологической природы человека? Мы привыкли говорить о человеке как о биосоциальном существе. Возможно, в той же мере он — существо «биокультурное». Л. Н. Гумилев отмечает: «...мыслящая индивидуальность составляет единое целое с организмом и, значит, не выходит за пределы живой природы» [5, с. 24].

В его представлении этносы (именно в этом понятии он концентрирует тесную связь биологического, культурного и социального) — это «явление, лежащее на границе биосферы и социосферы», причем биологические характеристики оказываются неизымаемым фундаментом. И если западные традиции социального и антропологического знания рассматривают соответствие этим природным качествам как культурную и национальную идентичность, т. е. как внешнее для самого человека начало, то Л. Н. Гумилев убедительно показывает, что принципы этногенеза лежат в самой биологической природе человека.

На самом деле подход Гумилева дает возможность неожиданного разворота в антропологических исследованиях. Если единство ландшафта, культурных кодов и пассионарности — часть биологической природы человека, это значит, что культура как внутренняя установка оказывается базовой «пружиной» человечности, скрытой от внешнего взгляда и «прикрытой» культурой как социальным феноменом.

Этногенез как естественный процесс развития этносов и культур развертывается значительно медленнее технических и общественных процессов, и чрезвычайно важно сохранять его природный, естественный ритм, поскольку, в соответствии с уже приводившимся выше мнением Л. Н. Гумилева, риски этнической метисации совершенно непредсказуемы.

Это значит, что во имя возможностей сохранения «человечности» в качестве «антикризисной» антропологической меры механизмы формирования культурной идентичности стоит занести в своеобразную общественную «Красную книгу».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. с ит. Дм. Новикова. — М.: Три квадрата, 2008.
2. Боэций. Против Евтихия и Нестория // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. — М.: Наука, 1990.
3. Выготский Л. С. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Педагогика, 1983. — Т. 3: Проблемы развития психики / под ред. А. М. Матюшкина.
4. Гадамер Г.-Г. Философские основания 20 века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991.
5. Гумилёв Л. Этногенез и биосфера Земли. — М.: Айрис-пресс, 2007.
6. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. — М.: Новое литературное обозрение, 2012.
7. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // История эстетики Памятники мировой эстетической мысли в 5 т. — М.: Изд. Академии художеств СССР, 1962. — Т. 1: Античность, Средние Века, Возрождение / пер. Л. Брагиной. — С. 506–514.
8. Леви-Стросс К. Структурная антропология / пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М.: Эксмо-пресс. 2001.
9. Никогло Д. К вопросу о формировании этнических мифов и символов у гагаузов // Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы). Сер. Этносоциальные практики. — Кишинев: Комрат, 2010.
10. Нуреев Р. Очерки по истории институционализма. — Ростов-на Дону: Содействие — XXI век, 2010.
11. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: АСТ, Полиграфиздат, 2010.
12. Bauman Z. The Individualized Society. — Cambridge: Polity Press, 2001.
13. Bilgrami A. What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity // Critical Inquiry. — 1992. — Vol. 18, N4: Identities. — P. 821–842.
14. Chen Jiahong. Dialogues as a Path Toward a Community of Common Destiny, June 30, 2016. — URL: <https://doc-research.org/en/intercivilisational-dialogues-as-a-path-toward-a-community-of-common-destiny/> (дата обращения: 17.11.2020).
15. Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. — Columbia University Press, 2006. — URL: [islamology.in/journal/article/view/145](http://islamology.in/journal/article/view/145) (дата обращения: 16.11.2020).
16. Touraine A. Can We Live Together?: Equality and Difference. — Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.