

## ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

УДК 316.722:338.22

316.61

ББК 65.01

В 493

АНО «Межрегиональный Центр Непрерывного Образования «Кожухово-Тверь»

Виноградов Д.В.

e-mail: [rectorcom@rambler.ru](mailto:rectorcom@rambler.ru)

### ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В СВЕТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И МОДЕРНИЗАЦИОННЫХ СТРАТЕГИЙ

В статье освещены теоретические вопросы развития понятия идентичности, которое не возможно без рассмотрения понятия идеология. На этом понятии, как мне представляется, построены социальные государства Европы (Швеция, Франция и др.), которые в значительной мере повлияли на формирование социальной идентичности европейцев, связанные с провалом строительства мультикультурного общества, в первую очередь, в странах старой Европы.

Vinogradov D.V.

e-mail: [rectorcom@rambler.ru](mailto:rectorcom@rambler.ru)

### PROBLEM OF IDENTITY IN THE LIGHT OF GLOBALIZATION AND MODERNIZATION STRATEGY

In article theoretical questions of development of concept of identity which isn't possible without consideration of concept ideology will be taken up. On this concept as it is represented to me, the social states of Europe (Sweden, France, etc.) which have appreciably affected formation of social identity of the Europeans, the buildings of a multicultural society connected with a failure, first of all, in the countries of old Europe are constructed.

**Ключевые слова:** экономическая социология, глобалистика, социальная психология, социальная философия

**Keywords:** economic sociology, globalization, identity, social psychology, social philosophy

Особенность современного этапа глобализации заключается том, что технологическая революция с информационными технологиями в центре заново и ускоренными темпами формирует материальную основу общества. Анализируя современные процессы в мировой политике, приходится признать, что важность и актуальность диалога христианства с миром ислама на уровне вер и культур еще в полной мере не осознана ни в современной науке, ни в политическом процессе. Анализ же научных и социально-философских публикаций последних десятилетий свидетельствует, что вынесенная в заглавие статьи тема идентичности во взаимосвязи глобализации, а тем более связь модернизационных процессов, которые происходили в ряде стран многих стран мира, особенно стран Юго-Восточной Азии. Не поэтому ли в гуманитарных науках пока крайне мало исследований того, к каким явным и особенно непреднамеренным последствиям для ментальности народа приводят столкновения культур. И практически нет работ, посвященных тому, как интернационализация культурных систем влияет на политическую составляющую менталитета. Вопрос актуален, однако, не только в теоретическом отношении. Он прямо влияет на характер принимаемых внешнеполитических решений, на отношения между народами. Поэтому статья написана с верой в то, что идентичность и модернизация призваны играть ключевую роль в современной интеллектуальной культуре и занимать центральное место среди социальных наук. Но постиндустриальная стадия развития общества сформировало не только особый склад ума, характерный для современной науки, который предполагает постановку определенных вопросов и использование определенных подходов к поиску ответов на эти вопросы, оно создало также новых людей и новые средства. Индустриальный уклад не оставлял простора для достижений, которые позволяли бы преодолевать классовые барьеры, т. е. не позволяли повышать свое социальное положение. «Мы одно из самых образованных поколений за все эпохи, а нас игнорируют». – отмечают молодые люди на улицах Рима, Лондона, Парижа и Каира. Так заявляют именно те, которые и должны существенно сближать позиции ученых за счет выхода в трансдисциплинарную область исследований – сферу философско-методологического анализа научно-рационального дискурса о глобализации и национализме, последующей социально-философской интерпретации «глобализации» и «идентичности». В условиях духовного кризиса западной цивилизации и отсутствия конструктивного диалога между Западом и Востоком нарастает вероятность широкомасштабного военного конфликта межрелигиозного характера, вплоть до угрозы Третьей мировой войны. При этом Россия, возникшая в 1991 г., представляет собою в политико-географическом отношении своеобразное возвращение к допетербургской фазе в истории русского государства. При этом, «не следует ожидать воскрешения идеологического изоляционизма» и «новый период, возможно, будет отличать сочетание отсутствия идеологических противоречий между Западом и Россией с осознанной геополитической обособленностью нашего государства. Не поэтому ли в Послании по национальной безопасности Президента Российской Федерации Федеральному Собранию от 13 июня 1996 г. (до сегодняшнего дня единственном послании по этим вопросам) заявлялось, что Россия продолжает занимать уникальное положение в Евразии, которое испокон веков позволяло ей играть важную стабилизирующую роль в глобальном балансе сил и интересов. Эту мысль в своих посланиях к Федеральному Собранию выразили: Владимир Путин в 2003 г., заявивший, что без консолидации вокруг базовых общенациональных ценностей Россия не сможет противостоять основным вызовам и угрозам XXI века [24], а Дмитрий Медведев в 2008 г. развил эту мысль, связав её базовые национальные ценности с национальной идентичностью России. Кроме того, он заметил, что они же «формируют и наше представление о будущем. Мы стремимся к справедливому обществу свободных людей. Мы знаем: Россия будет процветающей, демократической страной. Сильной и в то же время комфортной для жизни, лучшей в мире для самых талантливых, требовательных, самостоятельных и критически настроенных граждан».[25] Поэтому на исследовании специфических для культур государств явлениях с применением : *etic*-подхода и *etic*-подхода [47, 42] мы и остановимся в представляемой статье. При выборе *etic*-подхода исследователь полагается на категории и концепты, используемые изучаемыми им людьми в повседневной жизни, говорит их языком. *Etic*-подход, наоборот, предполагает использование универсальных, лишенных какой-либо национальной специфики, категорий и принципов. В представляемом исследовании делается попытка совместить эти два концепта, несмотря даже на очевидные различия в исследовании России, начиная со споров западников и славянофилов.

Первая часть будет освещено понятие идентичность, в общем. Также в первой главе остановимся на понятии «идеология», без которого не возможно вести речь о любой идентичности.

Во второй главе будут затронуты такие понятия, как социальное государство и его кризисе в странах Европейского Союза, а также социальной идентичности. В социальном мире определения и концепты значимы не только с эпистемологической, но и с онтологической точки зрения: они влияют на наше восприятие и поведение. И здесь необходимо упомянуть «теорему Томаса», согласно которой, «если люди воспринимают ситуацию как реальную, это восприятие приобретает реальные последствия»[49,2]. Возвращаясь же к обще европейскому кризису идентичности, о котором в октябре 2010 г. говорила канцлер Германии Ангела Меркель и подтвердил британский премьер-министр Дэвид Кэмерон на Мюнхенской конференции по безопасности 5 февраля 2011 г.[9], а также подтвердил своими необдуманными действиями по депортации цыган Президент Франции Николя Саркози, мы уже не говорим о запрета строительства минаретов и выдворения иностранцев из Бельгии все яснее вырисовывается сценарий, не только описанный Хатингтоном в «Столкновении цивилизаций»[32], но и сценарий «Заката Европы», описанный Шпенглером.

Поэтому нам представляется очевидной теоретическая и практическая актуальность исследования политической и цивилизационной идентичности России в контексте тенденций глобализации. К сожалению, контексту глобализации в исследовании идентичности России в современных исследованиях уделяется мало внимания, несмотря даже на то, что этим вопросом интересуются философы, историки, политологи, культурологи, социологи, психологи, филологи. Понятно, что полностью преодолеть плюрализм теоретических интерпретаций глобализации в свете термина «идентичности» нельзя, да и не нужно. В исследовании использованы кроме монографических изданий публикации в средствах массовой информации – «Эксперт», «Вся Европа» и др.

Исследования процессов глобализации и сопутствующих им (во многом вызванных ими же) социо-культурных явлений – как способствующих их безграничному распространению, так и крайне реакционных, исключаящих их географическое и даже фрагментарное проявление, – продолжают оставаться одними из наиболее актуальных во всем мире. При этом мы остановимся в большей степени на либеральных теориях, которые более полно, чем все другие

-1-

Начнем с понятия «идентичности», которое пришло из психологии и социологии. Для нашего исследования наиболее важное направление – это теория социального конструирования (П. Бергер и Т. Лукман[8]), как внутри отдельных обществ, так и в международных отношениях[53]. Противники конструктивистов и модернистов – представители перенниализма (например, Джон Амстронг[39]), не отрицают того, что индивид оказывается в ситуации уже определенной идентичности и не выбирает ее. Для перенниалистов, однако, нация-государство представляется не сконструированным образованием, но политизированным этнокультурным сообществом, имеющим глубокие исторические корни. Культура и традиции служат сильным ограничителем конструктивистскому творчеству элит. Этнокультурные элементы слишком сильно укоренены в обществе, их крайне трудно изменить в одночасье, по воле рационального субъекта. Даже если предположить, что язык, этническая культура и традиции играют пассивную роль в «воображении» сообщества, их содержание само по себе задает серьезные рамки для его идейного содержания.

В современной психологии принято отличать понятие «идентификация» от понятия «идентичность». Если под идентичностью сегодня принято понимать некоторое состояние самоотжествления, четкого самоопределения, выбора целей, ценностей и убеждений, которым он следует в жизни; то идентификация - это совокупность процессов и механизмов, которые ведут к достижению этого состояния, которое, в свою очередь, связано с самоидентификацией личности, ибо, обретая идентичность, личность приобретает такие социально-культурные элементы, как реализация лингвистической системы с помощью речи; изобретение своего языка; самоутверждение в настоящем (прошлое создано до, а будущее потом).[41] Такую идентичность мир обрел в прошлом индустриальном веке, а в настоящем веке в большинстве экономических стран уже создано постиндустриальное общество. Уильям Пфафф - публицист, выступающий от имени тех, кто правит Америкой, в канун 2000 г. подвел итог таким признанием: "В отличие от прошлого века люди Запада больше не думают о Боге, больше не ссылаются на христианского Бога... 1 января начинается новая эра, эра полной независимости и свободы человека"[43]. Митрополит Кирилл так и объясняет суть происходящего: "Протестантизм по сути является либеральным прочтением христианства... Либеральная идея не призывает к освобождению от греха, ибо само понятие греха в либерализме отсутствует"[24]. А в русском православии оно хоть и присутствует, но почему-то греха не становится меньше, даже среди клира, который вовсе не гнушается пользоваться либеральными ценностями для продвижения бизнес интересов, в том числе и на мировой арене. При этом надо заметить, что в связи с подавляющим доминированием в мировых делах США[61], можно с полной уверенностью говорить о кризисе американской идентичности, который перекинулся и на Европу. Он актуален во всем мире в связи с «наступлением» культуры постмодерна, информационной экономики, глобальной политики. Кризис идентичности, по Эрикссону, - период конфликта между сложившейся конфигурацией элементов идентичности и соответствующим способом вписывания себя в окружающий мир. Здесь не мало важно упомянуть о том, что этот кризис сподвигнул политиков задуматься об идее многополярного мира. Первым среди глав государств Запада ее поддержал Жак Ширак: "Я за многополюсный мир, потому что он в процессе становления, потому что это неизбежно"[47]. А Тойнби пришел к выводу, что объединение человечества неизбежно, но путь к нему долг, что это будет синтез всех цивилизаций, и вклад в нее западной цивилизации будет сравнительно скромным. Более того, она сама должна обогатиться за счет сестринских цивилизаций: "Западная цивилизация к 3047 году может измениться до неузнаваемости за счет контррадиации влияния со стороны тех самых миров, которые мы ныне пытаемся поглотить - православного христианства, ислама, индуизма, Дальнего Востока"[25].

В философском плане проблема связана с обращением к анализу важнейших механизмов развития культуры – как в ее национальных формах, так и в общечеловеческих проявлениях, поскольку национальное самосознание традиционно для социально-философского знания. Его исходными являются те структурные элементы, которые исторически закрепляются в традициях, обычаях, образе жизни, характере народа, но очевидно, что их простая совокупность еще не образует национального самосознания. Поэтому в этнологии признано, что способы становления и существования человека столь же многочисленны, сколь и человеческие культуры. Согласно принимаемому нами определению блестящего отечественного культуролога Я. Э. Голосовкера, философия есть искусство строить картины мироздания из смыслообразов[12,148]. Вдумчивый читатель, обращая беспокойство на себя самого, придает ему этическое звучание: "Что я должен делать со временем, отведенным мне на жизнь?" Искусство можно всегда рассматривать как один из видов знания. Поэтому достаточно долго философы полагали, что у них на этот счет имеется достаточное количество готовых решений. Однако сегодня, после того как метафизика завершилась, философия более не отваживается отвечать на вопрос о личном и тем более коллективном пути в жизни. Ниже во второй части нашего исследования мы еще вернемся к вопросу о философии идентичности, когда будем говорить о «справедливом обществе» и его трактовке Джозефом Роулзом.

Пока философия еще верила, будто может овладеть природой и историей в их целостности, ей удавалось убеждать себя и других, что она может указать на твердые рамки, в которые должна вмещаться человеческая жизнь, индивидуальная или коллективная. Строение космоса и человеческая природа, эпохи светской и священной истории поставляли пропитанные нормативными факты, способствовавшие, как казалось, и пониманию правильной жизни. "Правильная" значило в данном случае "образцовая", речь шла о достойной подражания модели жизни, будь то жизнь отдельного человека или политической общности. Подобно тому, как великие религии представляли жизненный путь своих основателей путем спасения, так и метафизика предлагала свои модели жизни - правда, для избранных они были иными, чем для большинства. Учения о праведной жизни и справедливом обществе, этика и политика были еще неразделимы. Однако с ускорением социальных процессов все короче становилось и время распада этих моделей нравственной жизни - ориентировались ли они на греческий

полис, на сословное устройство средневекового *societas civilis*, на гармонически развитого индивидуума ренессансного города или, как у Гегеля, на триаду семьи, бюргерского общества и конституционной монархии.

Политический либерализм Джона Роулза обозначает конечный пункт этого развития. Он является реакцией на плюрализм мировоззрений и на прогрессирующую индивидуализацию стилей жизни.

М.Фуко отмечает, что однажды в истории философии наступает «картезианский момент», когда философия из заботы превратилась в познание [36, 27, 215]. Точнее, принцип «эпимелей» был заменен принципом «познания себя». Было принято допущение, отмечает М.Фуко, что чтобы получить доступ к истине (стакану воды! – С.С.), надо совершить ряд действий, соблюдать ряд правил (например, у Р.Декарта – правила для руководства ума), которые не предполагают трансформации субъекта, они предполагают некое соблюдение внешних правил (которые в итоге стали носить почти ритуальный характер) – и ты получаешь доступ к истине.

Но, фиксирует М.Фуко, философия, точнее забота о себе, эпимелей, однажды все же уступила место гносеологии. Наступает однажды картезианский момент, при котором было допущено, что субъект, такой, какой есть, способен познать истину, она доступна ему в принципе, без его собственного метаморфоза [30, 31]. Ему надо соблюсти ряд правил для руководства ума, но они «не затрагивают субъекта в его бытии: они касаются только конкретного существования индивида, но не субъекта как такового» [29].

На мой взгляд, термин «идентичность» не может быть определен без термина «идеология». Обратимся к Марксу, сформулировавшему тезис о том, что социальное бытие определяет человеческое сознание. Причем для понимания этого важно введение в научный оборот после Второй мировой войны рукописи Маркса «Экономико-философские рукописи 1844 г.» [18]. Особенно важно в этой связи отметить открытие одного из важных для нашего анализа понятия – «идеология» (идеи как оружие социальных интересов). В дальнейшем разработкой этого термина занимался Мангейм, иммигрировавший после прихода нацистов к власти в Англию. Однако, находясь под влиянием Дельтея, Мангейм проблему марксизма решал посредством историзма. Мангейм считал, что, хотя нельзя полностью избавиться от влияния идеологии, его можно было бы уменьшить, систематически анализируя – насколько это возможно – различные социально обоснованные позиции. Важно, что носителем этих позиций он считал интеллигенцию, как наиболее пресвященную часть общества, формирующую общественную мораль и общественно значимые принципы. Необходимо остановиться еще и на теории Теодора Гюнтера, который занимался этим вопросом в разные годы своей научной работы, в том числе и после эмиграции из Германии. Гейгер вернулся к более узкому пониманию идеологии как социально искаженного мышления и считал возможным преодоление идеологии с помощью тщательного соблюдения канонов научной процедуры. Эрикссон рассматривает идеологию как основную *плост взаимодействия общества и индивида, как среду, в которой формируется групповая коллективная идентичность* [36]. Причем Эрик Эрикссон, в своих трудах обозначил *отказ от биологизаторских тенденций*, имевших место, как в психоанализе, так и в других психологических и социальных школах. Инстинкты «не несут в себе паттернов завершения, самосохранения, взаимодействия с каким-либо сегментом природы: их должны еще организовать традиция и совесть. Традиция и совесть есть логическое порождение культуры, которая развивает биологически данное...» [35, 27].

Построение идентичности – создание самим человеком модели поведения, которая обладает двумя свойствами: она изменчива в течении человеческой жизни и является достаточно длительной для исполнения на практике. Именно этим объясняется многоликость личности – это не просто реальность, это полезная реальность, которую мы иногда забываем. Если мы найдем что-то общее между собой, то будет намного легче покончить с разногласиями по поводу различий. Исследование психосоциальной идентичности зависит, поэтому от трех взаимодействующих сторон, а именно: «от личностной связи индивида с ролевой интеграцией в его группе; от направляющих его образов – с идеологиями его времени; от жизненной истории – с историческим моментом», – писал Эрикссон. [37, 16].

Структура идентичности определяется следующими компонентами: биологический организм (сердцевина идентичности, однако, со временем становится все менее значимой); содержательный компонент (характеристики, определяющие уникальность личности); ценностный (положительные или отрицательные оценки принципов, ситуаций, личностей); хронологический (развитие идентичности в субъективном времени) [73]. Гидденс представляет собственную гипотезу структуры идентичности. *Идентичность – это два полюса, с одной стороны, абсолютное приспособленчество (конформизм), с другой, замкнутость на себя.* [45]. Индивидуальная идентичность начинается с эволюции *контроля за телом* – ощущения тела первичны. [18].

Андре Мальро предсказывал, что XXI в. будет веком духовности, который даст нам великие испытания для всех нас и каждого в отдельности [16]. Именно в таком разрезе и можно говорить о диалектике природы применительно к обществу. Но с появлением психологии возникает еще одна диалектическая взаимосвязь между идентичностью и обществом – взаимосвязь между психологической теорией и теми элементами субъективной реальности, которую она пытается определять и объяснять. Фактически, европейское самоопределение формировалось на основе восприятия Европы в качестве центра цивилизации и прогресса в противоположность восточной, азиатской отсталости. При этом Восток не обязательно ассоциируется только с нехристианскими культурами.

Идентичность не может сформироваться вне идеологии, а идеология формируется под влиянием исторического развития государств и их национальных идей. Причем любая идентичность формируется в социальном пространстве, хотя некоторые виды идентичности и ассоциируются с индивидуальными восприятиями человека. Западноевропейский гуманизм как явление европейской культуры, имея содержательную основу в идее универсальности и автономности человека, восходит к греческой культуре, а именно, к рационализму Древней Греции и пониманию человека как универсального существа. Но, как мы покажем ниже современное общество очень мало склонно к рационализму, поэтому подвержено возникновению различных рисков. Генерация социальных рисков не обязательно является свидетельством «перманентного кризиса» общества. Риск есть вызов идентичности, встроенный в социальную структуру и обеспечивающий тем самым возможность социальных изменений.

-2-

Социальный запас знания включает знание моей ситуации и ее пределов, а любой индивид обитает в каком-то пространстве, в котором проходят определенные процессы, в т. ч. и политические, то под политической идентичностью понимается, в самом общем виде, совокупность представлений, на основе которых государство «воображается» как политическое сообщество, политическое «мы». Здесь уместно сказать, что Маритен проводит демаркационную линию между сообществом и обществом. В сообществе коллективное сознание доминирует над индивидуальным, тогда как в обществе индивидуальное сознание сохраняет свой приоритет. [17]. Фундаментальная основа политического общества, стержнем которого является государство, с одной стороны; с другой же стороны, рациональные законы, институты, решения. [17, 14, 19]. Ключевым является то, что политическое общество (и государство) может развиваться до такой степени, что национальные сообщества, заключенные в нем, получают признание своих прав и «стремятся слиться в едином более высоком и сложном национальном сообществе». [17, 17]. В рамках второго кластера идентичность рассматривается как совокупность представлений, которая формирует самоопределение государства: видение членами группы своего места в мире, в том числе – на основе соотнесения со «значимыми другими» (государствами или сообществами) в логике оппозиции «мы – они». Идентичность выполняет конкретные функции, к числу которых принадлежит, например, интеграция и мобилизация масс, унификация разрозненных территориальных сегментов, легитимация политики. В процессе формирования идентичности страны усилия элиты и бюрократии играют ключевую роль: элементами ее конструирования выступают национальная языковая политика, образовательная, символическая, культурная политика. Нация и национальная (государственная) идентичность

представляется как нечто сконструированное или воображаемое.[23] Под термином «воображаемое» Андерсон понимает все сообщества, которые крупнее первобытных деревень и: даже граждане небольшого государства не знают всех своих сограждан, но в их умах живет образ их общины. Такие сообщества различаются не по тому, что одни из них воображаются, а другие – нет, но по тому, как они воображаются[2,31]

В этом свете интересен тезис Корнелиуса Касториадеса о том, что посредством «воображения» существование коллектива наполняется неким весомым значением, определяющим его как нечто обособленно существующее, как *субстанцию*, чье бытие продолжается за пределами жизни составляющих его «тленных молекул». Общество определяет образ универсума, в котором оно существует, создает целостное единство воображаемых значений, где находит свое место как оно само, так и другие объекты, значимые для него[2,167]. Посредством воображаемых значений оно задает свою структуру, представление об окружающем мире, свое отношение к нему, свои потребности и желания, дает ответы на вопросы «кто мы есть как коллектив?», «чем мы являемся друг для друга?», «к чему мы стремимся?»[2,165]. Именно ответы на эти вопросы дает понятие «политическая идентичность», задавая пределы существования государства как политического сообщества и становится источником и гарантом *свободы*, которая понимается не как негативная гражданская свобода, а как противоположность деспотии. Последняя подразумевает, что совокупность необходимых дисциплинарных требований (соблюдение законов, служба в армии, уплата налогов) поддерживается, главным образом, насилием. В свободном же обществе насилие заменяется *желанием* со стороны граждан *отождествлять* себя с государством, признавать его собственным выражением. Люди, таким образом, становятся «привержены общему добру и общей свободе. Политическая идентичность, таким образом, может быть определена как разделяемое гражданами представление о государстве, как *самоопределении* коллективного политического Я. Политическая идентичность, таким образом, уподобляется многослойному коралловому рифу: возможно, изменить его часть, но нельзя преобразовать его как целое[39].

Нефтегазовая ориентация российской экономики (о которой мы в следующей статье) нанесла серьезный удар политической идентичности страны. Образ которой, в период кризиса, рассматривался едва ли не в терминах *failed state* – государства-неудачника, зависящего от западной помощи, утрачивающего свой суверенитет, неспособного к эффективной политике, едва ли имеющего серьезные перспективы как мировой силы. Поэтому является не абстрактным теоретическим интересом, а насущной потребностью определения стратегических целей и задач государства на ближайшие годы и далекую перспективу. Россия стоит перед историческим выбором: признать ли ценности западноевропейского либерализма в качестве универсальной социально-политической и правовой технологии и строить свою государственность, модернизируя свою тысячелетнюю культуру, или, оставаясь в средневековье, сохранять архаическую модель самобытного государства, отвечающую цивилизационной идентичности. Однако цивилизационная идентичность приобретает все большее значение, чем все другие виды идентичности. Как уже отмечалось на формирование идентичности влияет самоидентификация личности, но не малое влияние на этот процесс оказывает и человеческая природа, которая формируется в определенной социокультурной среде. Иными словами, не существует человеческой природы в смысле некоего биологически фиксированного субстрата, определяющего многообразие социо-культурных образований. Человеческая природа существует лишь в смысле антропологических констант (например, открытость миру и пластичность инстинктуальной структуры), определяющих границы и возможности человеческих социо-культурных образований. Но специфическая форма проявления человеческой природы определяется этими социо-культурными образованиями и соответствует их многочисленным разновидностям. Хотя можно сказать, гораздо важнее сказать, что человек конструирует свою собственную природу или, проще говоря, создает самого себя[46]. А что же такое человек? Как полагает Эрикссон – это не «археологический курган, где пласт идет за пластом, по мере взросления он делает свое прошлое частью всего будущего, а любую прошлую среду, с которой он взаимодействовал – частью своего настоящего окружения[45,215]. Такой подход действительно может применяться в просвещенной Европе, где соблюдается Конституция и где Церковь не пытается так беспардонно, как в России, вмешиваться не в свое дело, нарушая Конституцию. Последнее связано с тем, что в России до сих пор не устоявшейся политической системой и отсутствием демократических институтов, которые подавлены «суверенной демократией», а проще говоря, авторитарным режимом просто не действует и поэтому упреки со стороны Европы и, в первую очередь, США в отсутствии демократии вполне обоснованы. Отсюда вытекает и другая проблема России: постоянное на протяжении многих веков отставание от передовых стран мира. Это отставание связано с цивилизационной идентичностью, которая включает в себя представления человека о своей принадлежности к той или иной культурно-цивилизационной общности (например, к западной, православной, исламской цивилизации), те ценности и поведенческие модели, которые формируются на основании отождествления себя с определенным культурным выбором, а также с соответствующими социальными институтами и отношениями. Процессы глобализации, делая национальные границы более «прозрачными», стимулируют индивидуализацию и атомизацию общества, размывают традиционные основы национальной идентичности.[3,22,2] Кроме того, культурная и политическая самоидентификация резко усложняется под влиянием огромных миграционных потоков, являющихся следствием глобализации, особенно в связи с трудностями интеграции в данное общество инокультурных иммигрантов. И здесь необходимо уже переходить на другой уровень идентичности, а именно к коллективной идентичности, не сводимой к индивидуальному опыту, такой как политическая и даже цивилизационная. Она существует на уровне сообщества, представляя собой то, что члены данного сообщества считают общим для них всех или то, что объединяет людей независимо от их индивидуального опыта (будь то цели, проблемы или символы). В этом смысле коллективная идентичность «воображается», она существует как стилизованное социальное явление[22]. В результате идентичность и самоидентификация становятся более сложными, неоднозначными, многоуровневыми и многомерными.[20]. Коли речь пошла о коллективной идентичности, то она невозможна без социального порядка, который не является биологически данным или происходящим из каких-либо биологических данных; а также данность природной среды, напрямую влияющей на человеческую, отдельные ее черты могут быть факторами, определяющими те или иные характеристики социального порядка (например, экономические мероприятия, технологические приспособления). Социальный порядок не является частью «природы вещей» и не возникает по «законам природы». И здесь необходимо остановиться на коллективной политической идентичности, потребность в коллективной политической идентичности определяется возникновением общества (*Gesellschaft*), в котором связи между людьми (если использовать терминологию немецкого социолога начала XX века Фердинанда Тенниса) обеспечиваются «механически»[32]. Такое общество приходит на смену общности или сообществу (*Gemeinschaft*), в рамках которого связи между людьми носили органический характер, основываясь на пространственной близости. Кроме того, логика Модерна на практике вовсе не предполагала, сознательную рациональность всех индивидов. Для многих людей Современность стала внешним явлением, которое не было желаемо и к которому нужно было приспособиваться. Рациональный индивид не тождественен всем гражданам, он существует как бы вне их. Эта мысль предельно четко выражается Б.Г. Капустиным в его анализе «жесточкого мыслителя» Дидро: «Я мыслю так, значит (к худу или добру) я современен. Но другие — пасторальные пейзажи, благородные индейцы или изможденные трудом и отупевшие от труда мануфактурные изготовители булавок у Адама Смита... разделением труда, налогами современного государства или насильем современных армий — «вставлены» в Современность и подчинены ей...»[14,7]. Актуальна в этом смысле и работа Ф. Энгельса, показывающая, что современный ему рабочий класс именно «вставлен» в Современность и подчинен ей, что имеет крайне негативные последствия для существующего политического порядка: рабочий класс вынужден интегрироваться для преодоления сложившейся ситуации, вынужден сформировать собственную идентичность. В перспективе это становится вызовом для стабильности и интегрированности национальных государств[42].

В результате — единство целей и интересов, похожесть, гармоничность как атрибуты органического сообщества в условиях общества Модерна утрачиваются. Сообщество, которое стало трудно найти в реальной жизни, превращается в предмет ностальгии, в идеал, утерянный где-то в прошлом, в надежду на восстановление естественных и гармоничных связей[44,146]. Пространство в значительной степени определялось физическим присутствием, а время всегда было связано с пространством, то в обществе Модерна эта связь нарушается. Пространство разбивается на множество автономных микропространств (каждый индивид находится в надлежащем ему месте). Физическое присутствие и локальность перестают быть базовым элементом пространства (поддержание отношений с теми, кто далеко — обычное дело). Время стандартизируется и отделяется от пространства[38,285-376,11,217-235,1,323]. В условиях механистического общества теряется *привычная идентичность* с сообществом, которой не находится замены. Все это провоцирует и обостряет самые серьезные издержки Модерна: отчуждение, железную клетку рациональности, агрессивность как результат репрессивности рациональных институтов, разобщенность и фрагментированность, ставших предметами рефлексии для политических теоретиков[19,296-313;31,91-130].

Именно по этой причине рациональному обществу потребовалось вернуться к идее сообщества, потребовалось воссоздать и постоянно поддерживать общую идентичность — чувство причастности к единому универсуму, чувство солидарности относительно общих целей и идей.

Кстати, сама возможность *осознания* этой потребности также исходит из инструментально-рациональных оснований проекта Современности. Речь идет о черте Модерна, которую Гидденс называет рефлексивностью: социальная и политическая практика постоянно изучаются экспертами. На основе рефлексии общество может осмысливать проблемы своего функционирования, реформироваться и изменяться[19], причем по мере своего развития современные общества становятся все более рефлексивными. Ульрих Бек, например, называет нынешнюю Современность (новый Модерн) рефлексивной Современностью[6,10-12]. Эта рефлексия, «кочующая из публикации в публикацию приставка «пост» (постиндустриальное общество, постмодерн, постпросвещение и др.) закрывает здесь и теперь разворачивающуюся незнакомую ситуацию ширмами привычного прошлого — унаследованными от предшествующей эпохи идеями «индустриального общества», «просвещения», «модерна», и т.д.»[6,9], ставя себя в оппозицию как тем, «кто в борьбе с напором «иррационального духа времени» придерживается предпосылок просветительского XIX в., так и тем, кто сегодня готов вместе с накопившимися аномалиями спустить в реку истории весь проект модерна».[7,10] Как и Юрген Хабермас, Бек интерпретирует современную ситуацию не как результат исчерпания модерна, но как его радикализацию. В современной ситуации вызревает, по выражению Бека, другой модерн, первые проявления которого уже можно различить в экономике, социальной структуре и науке индустриально развитых стран. Это модерн «вершин», переднего края развития политической, индустриальной и научной инфраструктуры современного капиталистического общества. Причем пугающая одних и привлекающая других волна «антимодернистских настроений» в виде антисциентизма, критики технического прогресса, формирования маргинальных социальных движений (политических, религиозных и др.) — все это «не вступает в противоречие с модерном, а является выражением его последовательного развития за пределы индустриального общества»[7,11-12].

Правда сейчас, как будет показано ниже роль национальных государств падает из-за глобализации, которая затронула все стороны жизни общества. Российское же общество на протяжении всей своей истории так и не стало единым целым не только в границах современной Российской Федерации, но в границах «славянского мира» - России, Украины и Белоруси. В качестве примера может служить концептуализация понятия идентичности в рамках конструктивистской модели мировой политики Александра Вендта[51]. Вендт стремился отыскать, «занять нейтральную территорию»[43,319-363], в битве между рационалистами и постмодернистами и прочно эту территорию за собой удержать. Вендт утверждает, что выявление акторов международной политики необходимо «до того, как мы можем подойти к чему бы то ни было с конструктивистских позиций»[52,7], что государства отличаются от всех прочих акторов стабильным набором фундаментальных отличительных качеств.[53,198-214] Другой пример — концепция Сэмюэля Хантингтона о будущем мировой политики как столкновении цивилизаций[24]. Интерес также представляют концепции политической идентичности в связи эрозии Вестфальской системы международных отношений[40,5-17], в контексте локальных ответов на вызовы глобализации, а также в свете развития глобальных коммуникаций и Интернета[15;50].

Анализ роли Интернета в качестве гаранта демократии является одним из самых перспективных направлений в политической теории. Как утверждает Р.Даль, демократия уже прошла на практике через несколько революций, причем ее сторонники часто даже не вполне осознавали происходящее.[42] Л. Гроссман полагает, что с развитием новых коммуникативных технологий наступает новая, третья великая эпоха демократии[26,527].

\*\*\*

Как я пытался показать в своей статье, сложность реализации заложенных в различных доктринах идей заключается в чрезвычайно большой их разрозненности в географическом и мировоззренческом плане, несогласованности действий различных регионов мира, в отсутствии единообразия в видении будущих сценариев общественного развития. Поэтому основные подходы к решению поставленных в статье проблем могут быть концептуализированы идеалами адекватной им социальной и политической среды, либо как особую форму развития, суть которой является переход от традиционного времени в Новое, «от традиционного общества к современному», либо, наконец, «как процесс создания институтов и отношений, ценностей и норм, которые требуют изменения идентичности людей модернизирующегося общества»[18]. Именно поэтому в нашей стране евро-атлантические ценности и институты в массовом сознании остаются чем-то необязательным и условным, а собственные традиции в ряде случаев играют преувеличенную роль. При этом традиционалистские круги не учитывают, что жизнь представляет собой сложную смену всех ее аспектов, и успешное решение проблем на одной стадии не гарантирует человека от возникновения новых проблем.[45.11] Наивысшие социальные ценности исходят от постулата о достоинстве каждого человека в духе нашей собственной исторической традиции и действиях. И, поэтому, как правильно заявил на форуме «Диалог цивилизаций» в Охриде летом 2003 г. Борис Трайковский «Мы не должны забывать о реальности и философии, где бы ни совершалось убийство — это убивают нас!»[13].

#### Библиография:

1. Алексеева, Т.А. Современные политические теории. — М.: РОССПЭН, 2000. — С. 323..
2. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — М.: Канон-Пресс, 2001.
3. Арндт, Х. Viva activa или о деятельной жизни. - СПб.: Алетейя, 2000. - С. 54.
4. Бауман, З. Индивидуализированное общество. — М.: Логос, 2002. — 300 с.
5. Бек, У. Общество риска на пути к другому модерну. - М.: «Прогресс-Традиция», 2000. - С. 189, 193.
6. Бек, У. Общество риска: на пути к другому модерну. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 8-12.
7. Бек, У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ошибки глобализации. — М., 2001.
8. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995.. — Точка доступна: [http://labrys.ru/files/Sotsialnoie\\_konstruirovaniie\\_riealnosti\\_0.txt](http://labrys.ru/files/Sotsialnoie_konstruirovaniie_riealnosti_0.txt)
9. Британский премьер осудил политику мультикультурализма. — Точка доступна: <http://lenta.ru/news/2011/02/05/multicult/>
10. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер, М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 207;
11. Гидденс, Э. Устроение общества. — М.: Академический проект, 2003. — С. 217-235

12. Голосовкер, Я. Э. Логика мифа. - М. 1987. – С. 148.
13. Диалог между цивилизациями: Региональный форум. Охрид, 29 – 30 августа 2003 г. – Точка доступа: <http://www.cfo.polpred.ru/free/unesco1/book.pdf>
14. Капустин, Б.Г. Современность как предмет политической теории. – М. : РОССПЭН, 1998. – С. 7.
15. Игнатъева, И. Виртуализация идентичности в условиях развития новых технологий / Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. – М. : РОО «Содействие сотрудничеству Института им. Дж. Кеннана с учеными в области социальных и гуманитарных наук», 2003. – С. 92-100.
16. Лапин, Н. Проблемы социокультурной трансформации. // Вопросы философии, 2000 - № 6
17. Маритен, Ж. Человек и государство. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. — С. 14- 19.
18. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Полное собрание сочинений. Т. 42. – М. : Изд.-во Политической Литературы, 1974;
19. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. – М. : АСТ, 2003. – С. 298-313
20. Мерлин, В. С. Проблемы экспертной психологии личности. – Пермь, 1970
21. Морозов, В. Понятие государственной идентичности в современном теоретическом дискурсе // Международные процессы. – 2006. Январь–апрель. – Т. 4. – № 1(10).
22. Независимая Газета (НГ), 16 февраля 2000.
23. Нойман, И. Использование другого. – М. : Новое изд-во, 2004. – С. 13-14
24. Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию РФ 2003 г.
25. Послание Президента Российской Федерации Федеральному Собранию РФ 2008 г.
26. Соловьев, А.И. Политология: Политическая теория, политические технологии. - М., 2000. – С. 527.
27. Теннис, Ф. Общность и общество. – СПб.: Владимир Даль, 2002.
28. Тимофеев, И.Н. Проблемы страновой идентичности в зарубежной политологии // Международные процессы. – 2007. – Январь–апрель. – Т. 5. – № 1(13).
29. Фуко, М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году/ М.Фуко; Пер. с фр. А.Г.Погоняило. – СПб.: Наука, 2007. – С.27, 253
30. Фуко, М. Указ. соч. – С. 31.
31. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. - СПб. : Наука, 2000. – С. 91-130.
32. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. – М. : АСТ, 2003..
33. Элиас, Н. Общество индивидов. – М., 2001.
34. Энгельс, Ф. Положение рабочего класса в Англии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Полное собрание сочинений. – Т. 2. – М. : Издательство Политической Литературы, 1974.
35. Эрикссон, Э. Детство и общество. СПб. Летний сад, 2000
36. Эрикссон, Э. Идентичность: юность и кризис, - М.: Прогресс, б.г. (1996).
37. Эрикссон Э. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование – М.: Медиум, 1996..
38. Adler, E. Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics // European Journal of International Relations. 1997. Vol. 3. No 3. P. 319-363.
39. Armstrong, J. The Autonomy of Ethnic Identity: Historic Cleavages and Nationality Relations in the USSR / In Thinking Theoretically about Soviet Nationalities / Edited by A. Motyl. New York: Columbia University Press, 1992.
40. Castells, M. The Power of Identity. – 2nd ed. – The Information Age: Economy, Society and Culture. V.2. Malden – Oxford – Carlton, 2004.
41. De Certeau, M . The Practice of Everyday Life. - California, 1992
42. Dahl, R. A. Democracy and Its Critics. - New Haven: Yale University Press, 1989.
43. Falk, R. The Decline of Citizenship in an Era of Globalization // Citizenship Studies, - Vol. 4, № 1, -2000. - P. 5-17.
44. Giddens, A. Modernity and Self-Identity. - Stanford , 1991.
45. Gellner. E. Nationalism. - London: Weidenfeld and Nicolson, 1997.
46. Kaufmann, W.A. Nietzsche - New York, Meridian Books, 1956.
47. Le Monde, 5 Nov. 1999.
49. Merton, R. The Thomas Theorem and the Matthew Effect. // Social Forces, vol. 74, №2, 1995. P. 380
50. Poster, M. National Identities and Communication Technologies // The Information Society. Irvine: California University Press, 1999. P. 235-240.
51. Wendt, A. Social Theory of International Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
52. Wendt, A. Social Theory of International Politics. - P.7.
53. Wendt, A. Social Theory of International Politics. - P. 198-213.