



ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

УДК 930.1

ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ*

© И. В. Дёмин

Дёмин Илья Вячеславович

кандидат философских наук

доцент кафедры философии
и истории

Самарский государственный
аэрокосмический

университет им. академика

С. П. Королева

(национальный

исследовательский университет)

e-mail: ilyadem83@yandex.ru

Рассматривается проблема исторической идентичности в контексте постметафизического мышления. Проводится различие между понятиями «историческая идентичность» и «историческая самобытность». Анализируются трактовки исторической идентичности в рамках конструктивизма и историзма.

Ключевые слова: историческая идентичность, социокультурная идентичность, историческая реальность, постметафизическая философия истории, конструктивизм, историзм.

1. Историческая идентичность: постановка проблемы

Проблема исторической идентичности является одним из проявлений более общей проблемы — проблемы субъектности и идентичности субъекта. Важным и примечательным является изменение терминологии: если в классической философской традиции речь шла преимущественно о *самосознании* субъекта, то в неклассической (постметафизической) философии для осмысления субъектного бытия всё чаще начинает использоваться термин «идентичность»¹.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-13-63002 «Философия истории в контексте постметафизического мышления» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2015 года).

¹ См.: Бадмаев В. Н. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ). Волгоград ; Элиста, 2005.

Смена терминологии в данном случае указывает на фундаментальные изменения в способах философствования и в характере самопонимания и самоосмысления человеческого бытия.

В данной статье будут рассмотрены некоторые подходы к концептуализации феномена исторической идентичности в постметафизической философии.

Начнём с некоторых терминологических разъяснений. В самом общем смысле под «исторической идентичностью» будет пониматься сущностная *соотнесённость* социального субъекта со своим прошлым, с той или иной исторической традицией. Такая формулировка заранее предполагает, что для социального субъекта *всегда* (даже в ситуации «кризиса идентичности») сохраняется принципиальная возможность отличить *своё* прошлое от *чужого* прошлого, узнать и опознать себя в своём прошлом. Под «прошлым» и «исторической традицией» в данном случае понимается не просто совокупность «образов прошлого», ещё сохраняемых в коллективной и индивидуальной памяти и воспроизводимых посредством исторических нарративов, но экзистенциальный *исток* существования социального субъекта как некоей целостности.

Исходный факт, подлежащий осмыслению в рамках философии истории, заключается в том, что научные и политические дискуссии относительно идентичности *возможны* и даже *неизбежны*, но спектр предполагаемых ответов на вопрос об исторической идентичности того или иного конкретного социального субъекта *не безграничен*, но всегда укладывается в некий (более или менее широкий) диапазон. Так, если мы обратимся к вопросу об исторической идентичности русского народа, историки смогут указать на традицию восточного христианства, Византийскую империю, Киевскую Русь, Московскую Русь, но едва ли кто-то станет всерьёз связывать идентичность русских с Древним Римом или Арабским халифатом.

«Идентичность» часто смешивают с другим понятием — *самобытностью*, *исторической уникальностью*. Связь идентичности с самобытностью не вызывает сомнений, но эти понятия не являются синонимами. Под «самобытностью» обычно понимают историческое и социокультурное своеобразие, индивидуальность и уникальность того или иного исторического субъекта². В этой связи важно отметить, что идентичность субъекта может быть связана как с *утверждением*, так и с *отрицанием* субъектом собственного исторического своеобразия. Отрицание (самоотрицание) субъектом собственной *самобытности* отнюдь не означает отрицания *идентичности*. Так, когда отрицают историческую и цивилизационную самобытность России, тем самым *утверждают её идентичность* как «европейской державы», «части западного мира» и т. д.

В современной исследовательской литературе широко используется понятие «социокультурная идентичность». В самом общем смысле под «социокультурной идентичностью» понимается устойчивая совокупность характеристик, позволяющих той или иной социальной группе отличать себя от других. Термин «историческая идентичность» используется реже. Являются ли эти понятия синонимами? Если нет, то как они соотносятся? Содержательный ответ на этот вопрос зависит от того, признаём ли мы историю в качестве

² Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб.: Университетская книга: Алетей, 1998. С. 188–189.

единственного (или, по крайней мере, *определяющего*) фактора формирования социокультурной идентичности или же наряду с историческими факторами конституирования идентичности мы признаём какие-то ещё — внеисторические (географическая среда) или сверхисторические (Божественное Провидение) — факторы.

Современное социальное познание, преодолевающее субстанциализм и натурализм (географический и/или биологический редукционизм/детерминизм), склоняется к признанию истории в качестве *единственного* фактора социокультурной идентичности, а следовательно, и к отождествлению понятий «историческая идентичность» и «социокультурная идентичность». Социокультурные общности (народы, нации, социальные группы) обретают и утрачивают свою идентичность только в истории, посредством истории, через историю. В социальной философии XIX-XX вв. утверждается идея о *сущностной историчности* всякой социокультурной идентичности.

С осознанием сущностной обусловленности идентичности субъекта его историей (историчностью) связан один из наиболее радикальных переворотов в европейской философии. Этот переворот в общем виде можно обозначить как *переход от классического трансцендентализма к историзму*. Вершиной классического трансцендентализма принято считать систему критической философии И. Канта. Идентичность субъекта в кантовской философии связывается с априорными (внеисторическими) структурами познания и нравственности, а не с историчностью бытия субъекта. Трансцендентальный субъект классической философии принципиально аисторичен.

Отправной точкой постановки проблемы исторической идентичности является становление *историзма* как философского и мировоззренческого принципа, а также исходной методологической установки социально-гуманитарного познания.

Термин «историзм»³ имеет множество трактовок в исследовательской литературе и применяется для характеристики самых различных (зачастую несовместимых, взаимоисключающих) философско-исторических концепций. Значение этого понятия варьируется в зависимости от того, к какой именно философской и/или методологической концепции мы его применяем: «историзм Дильтея» не то же самое, что «историзм Гегеля», «историзм К. Маркса» не то же самое, что «историзм Г. Люббе», и т. д. Ещё более важным представляется тот факт, что трактовка принципа историзма определяется контекстом тех философских и методологических оппозиций, в которые мы этот термин включаем: «историзм vs субстанциализм», «историзм vs трансцендентализм», «презентизм vs историзм» и пр. Историзм как антитеза субстанциализма не совпадает с историзмом, взятым в контексте оппозиций «трансцендентализм — историзм» и «презентизм — историзм». Наконец, принципиальное значение для современной постметафизической философии истории имеет различение *классического* и *неклассического* типов историзма⁴.

³ В данном случае мы не считаем необходимым проводить различие между «историзмом» и «историчизмом».

⁴ См.: Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара : Самар. гуманит. акад., 2015. С. 36–55.

Что может выступать в качестве «общего знаменателя» различных философских и методологических трактовок принципа историзма? В качестве такого общего знаменателя может выступать идея о том, что единство субъекта, его идентичность не есть априорное (внеисторическое) условие познания и деятельности, но является результатом *истории, становления*. Однако парадокс (*главный* парадокс постметафизической философии истории) заключается в том, что утверждение идеи универсальной историчности (согласно которой «всё есть история» и «всё, что есть, есть в истории»⁵) в европейской философии и науке породило особую социокультурную ситуацию, ситуацию «постистории». Когда всё становится историчным, История исчезает. Последовательная историзация всего (природы, разума, субъекта и т. д.) порождает иллюзию «конца истории»⁶. Когда все факторы формирования социокультурной идентичности за исключением факторов собственно *исторических* были исключены, «вынесены за скобки», в философии и социально-гуманитарном познании стала утверждаться идея о том, что сама *идентичность субъекта* (а равно и сама *историческая реальность*) есть не более чем *конструкт*, создаваемый в практиках (в том числе нарративных) *настоящего*. Утверждение идеи универсальной историчности ознаменовалось победой конструктивизма, презентизма и релятивизма.

Всё многообразие конкретных трактовок исторической идентичности в современной философской литературе может быть локализовано между двумя противоположными идейными полюсами: *субстанциализмом* (метафизическим реализмом, эссенциализмом) и *конструктивизмом* (антиэссенциализмом, релятивизмом).

Суть субстанциалистского (реалистского или метафизического) подхода к проблеме социокультурной идентичности наиболее полно выражена в известном высказывании Владимира Соловьёва: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»⁷. Идентичность исторического субъекта здесь только *проявляется, реализуется* в истории, но источник её — в сверхисторическом, в Боге, в Замысле Бога. Идентичность, источником которой является «Замысел Бога», в строгом смысле слова, нельзя назвать идентичностью *исторической*. Принцип субстанциализма лежит в основании рассуждений об «особой исторической миссии» того или иного народа, той или иной цивилизации, той или иной социальной группы. Решающий аргумент субстанциализма в споре об идентичности — ссылка на Божественное Провидение («так хочет Бог», «таков Замысел Бога» и т. д.) или на те или иные внеисторические факторы (биологические и/или геогра-

⁵ См.: Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 22–43. Ю. В. Перов связывает утверждение принципа универсальной историчности в европейской культуре главным образом с философией жизни, конкретно с именами В. Дильтея, Г. Зиммеля, Ф. Ницше и О. Шпенглера (Перов Ю. В. Указ. соч. С. 28).

⁶ Дёмин И. В. Идея «конца истории» в постметафизическом контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 53. С. 48–50.

⁷ Русская идея / сост. М. А. Маслин. М. : Республика, 1992. С. 187.

фические). Подобный способ рассуждений характерен для идеологического и религиозного типов дискурса, в современной социальной философии и исторической науке в чистом виде он практически не встречается.

2. Конструктивистский подход к проблеме исторической идентичности

Если субстанциализм как методологический принцип практически утратил влияние на социально-гуманитарное познание, то конструктивизм в социальной философии и философии истории, напротив, приобрёл в последние десятилетия статус господствующей методологической парадигмы. Базовая презумпция конструктивистского подхода к проблеме исторической идентичности сводится к тому, что всякая идентичность представляет собой *конструкт*, создаваемый в исторических повествованиях. В конструктивистски ориентированных версиях философии истории идентичность рассматривается как «эффект» нарративного письма.

Ключевые положения конструктивистского подхода к осмыслению социокультурной идентичности впервые были сформулированы Фридрихом Ницше в эссе «О пользе и вреде истории для жизни»⁸. Идеи, высказанные им в этой статье, спустя сто лет были подхвачены представителями таких философских направлений, как постструктурализм (Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида), неопрагматизм (Р. Рорти), нарративная философия истории (Х. Уайт, П. Вен, Х. Кёллнер, «ранний» Ф. Анкерсмит). Остановимся подробнее на трактовке исторической идентичности в философии Ф. Ницше.

Проблема идентичности исторического субъекта затрагивается Ницше в контексте рассмотрения трёх типов исторического сознания и соответствующих им трёх возможных модусов нашей соотнесённости с прошлым («монументальная», «антикварная» и «критическая» история).

В контексте постметафизической философии истории наибольший интерес представляет третий выделенный Ницше тип истории — *критическая история*. «Человек, — писал Ницше, — должен обладать и от времени до времени пользоваться силой разбивать и разрушать прошлое, чтобы иметь возможность жить дальше; этой цели достигает он тем, что привлекает прошлое на суд истории, подвергает последнее самому тщательному допросу и, наконец, выносит ему приговор»⁹. В модусе «критической истории» прошлое предстаёт как *груз* и *оковы*, которые мешают свободному движению жизни, сдерживают это движение¹⁰. Прошлое привлекается на *суд жизни* и *осуждается жизнью*, жизнь выносит прошлому свой приговор.

⁸ Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 1 / пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С. Франка. СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2011.

⁹ Там же. С. 253.

¹⁰ Здесь можно провести параллель с трактовкой прошлого в феноменологической онтологии Ж.-П. Сартра. Трактовка прошлого в феноменологической онтологии Сартра основана на принципиальном отождествлении «экзистенциального» прошлого («моего прошлого») и «прошлого *мира*». Прошлое как «моё прошлое» приходит в мир посредством моего для-себя-бытия. Но Сартр подчёркивает при этом, что «я не даю ему (прошлому. — И. Д.) бытие» (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М. : Республика, 2002. С. 147). Это значит, что хотя *вне* моего бытия ника-

На первый взгляд, подобная трактовка истории не содержит в себе ничего нового и из ряда вон выходящего. «Фальсификация» прошлого (конструирование *желаемого образа* прошлого) в угоду той или иной идеологии, «переписывание истории» в соответствии с той или иной политической, религиозной, мировоззренческой конъюнктурой — явление хорошо знакомое и неплохо изученное¹¹. Важно, однако, подчеркнуть, что у Ницше речь идёт не просто о критической оценке каких-либо событий и фактов прошлого и не просто о *переинтерпретации* имеющихся в нашем распоряжении исторических свидетельств, но именно о *деструкции* прошлого, о его *замещении* другим — сконструированным — прошлым, таким прошлым, *от которого мы «хотели бы происходить»*. Релятивизм, который отчётливо прослеживается в концепте критической истории, имеет у Ницше не только эпистемологическую и аксиологическую, но, прежде всего, *онтологическую* природу. «Критическая история» — «это как бы попытка создать себе a posteriori такое прошлое, от которого мы желали бы происходить в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно приходим, — попытка всегда опасная, так как очень нелегко найти надлежащую границу в отрицании прошлого и так как вторая натура по большей части слабее первой»¹².

Новизна и оригинальность трактовки истории у Ницше заключается в том, что, говоря о критической истории, об «осуждении прошлого жизнью», о замене одного «прошлого» другим, он вовсе не имеет в виду *фальсификацию*, которая (по крайней мере *теоретически*) может быть разоблачена в ходе более тщательного изучения исторических источников и материалов. Ницше показывает, что никакое *справедливое*, то есть «объективное» разбирательство здесь невозможно *в принципе*, так как «суд» над прошлым вершит не трансцендентальный субъект, носитель абстрактной рациональности, но *сама жизнь*, а «жить и быть несправедливым есть одно и то же»¹³: «Не справедливость здесь творит суд и не милость диктует приговор, но только жизнь как некая темная, влекущая, ненасытно и страстно сама себя ищущая сила. Ее приговоры всегда немилостивы, всегда пристрастны, ибо они никогда не приостекают из чистого

кого прошлого нет, я не могу сделать бывшее небывшим или *изменить* «своё прошлое». Сартр отрицает за прошлым бытийный характер *возможности*. «Моё прошлое» не есть «моя возможность» и не есть «мой выбор». Несмотря на это, я всякий раз беру за своё прошлое всю полную ответственность *так, как если бы я мог его изменить, так, как если бы оно (свободно) выбиралось мной*. Моё прошлое — это «*мёртвый груз*», который *ничего не может дать мне в моём бытии*, но который я вынужден всякий раз брать на себя без всякой возможности его сбросить. Подробнее об этом см.: Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок онтологического статуса прошлого у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2013. Т. 2. № 4 (14). С. 149–160.

¹¹ См.: Балабушевич В. Ю. Фальсификация истории (опыт философского осмысления) // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 3. С. 289–292; Карабущенко П. Л. Фальсификация политической истории как конфликт научной и идеологической достоверности // Гуманитарные исследования. 2012. № 4 (44). С. 244–251.

¹² Ницше Ф. Указ. соч. С. 253.

¹³ Там же.

источника познания»¹⁴. Обращение к истории, к прошлому есть один из существенных аспектов «жизни», а потому всё, что характеризует жизнь как таковую, распространяется и на отношение живущего к своему прошлому.

Отчего же «всякое прошлое достойно того, чтобы быть осужденным»? Как поясняется эта мысль у Ницше? «Очень часто, — пишет Ницше, — дело ограничивается одним пониманием того, что хорошо, без осуществления его на деле, ибо мы иногда знаем то, что является лучшим, не будучи в состоянии перейти от этого сознания к делу. Но от времени до времени победа все-таки удается, а для борющихся, для тех, кто пользуется критической историей для целей жизни, остается даже своеобразное утешение: знать, что та первая природа также некогда была второй природой и что каждая вторая природа, одерживающая верх в борьбе, становится первой»¹⁵.

Под «первой природой» (*erste Natur*) Ницше понимает то прошлое, от которого мы «действительно» исходим, под «второй природой» (*zweite Natur*) — то прошлое, которое мы конструируем в настоящем (в модальности «критической истории»), то прошлое, от которого мы *хотели бы* происходить. При этом Ницше отмечает, что «вторая натура по большей части слабее первой». С чем это связано? В чём *источник силы* того, что Ницше именует «первой натурой»? Очевидно, её сила заключается в её *притязаниях на реальность*. «Первая натура» притязает на реальность, на аутентичность, подлинность, «объективность» и, соответственно, присваивает себе право разоблачать «вторую натуру» как «иллюзорную».

Б. В. Марков, рассматривая проблему соотношения «критической истории» и «жизни» в философии Ницше, пишет: «Поскольку современность все время меняется, постольку оценки прошлого тоже непрерывно трансформируются»¹⁶. Нам представляется, что ницшевский концепт «критической истории» несёт в себе *более радикальный* конструктивистский посыл, нежели тот, который можно усмотреть в приведённой цитате Маркова. Дело не только в том, что «история как знание постоянно меняется» вместе с изменением истории как таковой¹⁷, а «прошлое не умирает, а вечно повторяется и трансформируется с позиций настоящего»¹⁸. Эти тезисы, собственно, никем и не ставились под сомнение. Дело в том, что *с точки зрения «жизни»* (или с позиций «настоящего») история (прошлое) *с самого начала* предстаёт как *конструкт, претендующий на реальность*, а не как объективная реальность, время от времени переосмысляемая и переоцениваемая с позиций современности.

Ницшевский концепт «критической истории» направлен против самой идеи *реальности* исторического прошлого и, соответственно, против самой возможности *аутентичной соотнесённости* человеческого существа с этой реальностью. Там же, где невозможна соотнесённость субъекта с прошлым (как

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 254.

¹⁶ Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 540.

¹⁷ Там же. С. 539.

¹⁸ Там же.

именно *своим* прошлым), невозможна и историческая идентичность. Ницше показывает, что *с точки зрения жизни* (а это в конечном счёте и есть *единственно возможная* точка зрения) «прошлое, от которого мы исходим», *ничем не отличается* от прошлого, которое мы желали бы иметь: и то, и другое суть *конструкты настоящего*. То, освобождением (*der Befreiung*) от *чего* является «критическая история», есть соотнесённость субъекта (живущего) со своим прошлым. Через «критическую историю» субъект «освобождается» от собственной идентичности. Это означает, что не существует никакой *экзистенциально необходимой* связи между субъектом (в его актуальном бытии) и его прошлым. Как видим, Ницше уже в ранний период своего творчества «разоблачил» реальность как *иллюзию* и *эффект*, продуцируемый и используемый «жизнью» себе на *пользу* или во *вред*. Прошлое, от которого мы «действительно» исходим и которое конституирует нашу идентичность, суть такой же *конструкт* жизни (нашего настоящего), как и наше «воображаемое» прошлое, то прошлое, от которого мы «хотели бы» происходить.

Спустя почти сто лет после публикации эссе «О пользе и вреде истории для жизни» Ролан Барт в статье «Дискурс истории» выскажет ту же мысль, правда, уже в ином — семиотическом и текстологическом — контексте. Историческая реальность будет объявлена «референциальной иллюзией» и «эффектом», создаваемым в историческом нарративе: «исторический дискурс не следует реальности, а всего лишь обозначает ее, все время твердя: «Это было, хотя такое утверждение всякий раз может быть лишь означаемым — изнанкой всего исторического повествования в целом»¹⁹. В этой статье Барт сформулировал ключевую идею нарративной (постструктуралистской) философии истории. Подлинным родоначальником её следует считать, однако, не Барта, а Ницше.

Концепт критической истории направлен на деструкцию какой-либо исторической идентичности, на деструкцию исторической идентичности *как таковой*. Никакая фактическая жизнь не может иметь *собственного прошлого* в качестве своего *экзистенциального истока*. Проще говоря, Ницше отрицает возможность какой-либо *живой, аутентичной традиции*. «Прошлое» не *исток* жизни (экзистенции), но лишь *конструкт*, который может быть «полезен» или «вреден» для жизни²⁰. Этот конструкт некогда был «собран», а следовательно, он может быть *разобран, пересобран, переструктурирован*.

¹⁹ Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М. : Издательство им. Сабашниковых, 2003. С. 440.

²⁰ М. Фуко, излагая «постулаты современной герменевтики», писал в статье «Ницше, Фрейд, Маркс»: «Если интерпретация никогда не может завершиться, то просто потому, что не существует никакого “интерпретируемого”. Не существует ничего абсолютно первичного, что подлежало бы интерпретации, так как все, в сущности, уже есть интерпретация, любой знак по своей природе есть не вещь, предлагающая себя для интерпретации, а интерпретация других знаков» (Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. 1994. № 2. С. 52). Интерпретация всякий раз является интерпретацией «уже интерпретированного», она представляет собой «насильственное овладение уже имеющейся интерпретацией» (там же). Применительно к философско-исторической проблематике это означает, что всякое прошлое, которое мы именуем «своим», есть «конст-

Правда, Ницше предостерегает от «критики помимо нужды», от злоупотребления критической историей и подчёркивает, что критика содержит в себе не только возможность освобождения, но и потенциальную опасность для жизни. Ницше считает необходимым «знать меру» в пользовании «критической историей», в отрицании (осуждении) прошлого. Однако сути дела это не меняет. Тот факт, что жизнь (субъект) может быть «заинтересована» не в *разрушении*, а в *сохранении* прошлого, не отменяет того обстоятельства, что прошлое — это всего лишь *конструкт* нашего настоящего и «эффект» самой жизни. Предостережение от злоупотребления критической историей и признание необходимости дополнить её двумя другими типами историописания (монументальным и критическим), на наш взгляд, ещё более ярко высвечивают радикально конструктивистскую направленность философии Ницше. Историческая идентичность (как сущностная соотнесённость субъекта со *своим* прошлым, как принадлежность субъекта к *живой* традиции) не может быть поставлена в зависимость от выбора тех или иных стратегий историописания.

Концепт критической истории у Ницше и связанная с ним релятивизация прошлого ставят под вопрос само понятие исторической идентичности. Возможно, именно в этом следует искать причину чрезвычайной притягательности идей Ницше в современном культурном контексте и особого интереса к нему со стороны таких мыслителей, как Фуко, Делёз, Деррида.

Представленную в эссе «О пользе и вреде истории для жизни» трактовку исторической идентичности можно с полным правом назвать *презентистской*. Наша историческая идентичность, то прошлое, которым мы являемся, с которым мы себя ассоциируем, отождествляем, конституируется в *настоящем*. Такую установку можно обозначить как *презентистский конструктивизм*. Однако в рамках конструктивистского подхода возможна и другая стратегия концептуализации феномена идентичности. Эта стратегия связана с признанием приоритетности не настоящего, а *будущего*, с акцентированием внимания на *проектном* характере человеческой деятельности и социального бытия в целом. В контексте этой стратегии социокультурная идентичность рассматривается как *проект*, реализуемый в социальном бытии субъекта. Рассмотрим в качестве примера такой трактовки концепцию социокультурной идентичности И. Валлерстайна. Эта концепция представлена в статье с характерным названием «Существует ли в действительности Индия?»²¹.

Историческое прошлое и историческая идентичность в концепции Валлерстайна определяются практиками настоящего и проектами будущего. «Индийская культура, — пишет И. Валлерстайн, — есть то, что мы все коллектив-

рукт» или результат наших интерпретаций. «Противоядием» от такого рода релятивизма, на наш взгляд, должно стать последовательное различение *первичной соотнесённости* с прошлым и *вторичного обращения* к прошлому (см.: Дёмин И. В. Проблема соотношения понимания и истолкования в горизонте герменевтической философии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 1. С. 174—182).

²¹ Разумеется, Индия здесь не более чем случайный пример. Столь же правомерно будет спросить, существуют ли в действительности Россия, Франция, Европа, Русский мир и т. д.

но утверждаем о ней. Но мы можем изменить наше мнение. Если через 50 лет мы определим индийскую историческую культуру иначе, чем мы определяем ее сегодня, это будет означать, что индийская культура фактически изменится и *в нашем прошлом*²² (курсив Валлерстайна. — И. Д.). Такая трактовка является предельным выражением конструктивизма: если культура (а также *социальная реальность, история*) есть лишь то, что мы коллективно о ней утверждаем и знаем, то в этом случае исчезают какие бы то ни было основания (за исключением сугубо прагматических) для сопоставления и оценки различных исторических нарративов, различных стратегий историописания.

Валлерстайн стремится показать: «то, что включается в описание исторической специфики Индии, само является постоянно меняющимся, подвижным и текучим феноменом»²³. В контексте конструктивистского подхода акцентируется внимание на *односторонней зависимости* прошлого от настоящего и будущего. Нечто такое, как «история Индии», возможно лишь благодаря тому, что в современном мире существует система суверенных государств, одним из которых является Индия: «Хотя Индия и существует в настоящее время, никто не знает, будет ли она существовать через 200 лет в будущем. Возможно, Индия будет разделена на пять отдельных государств. Возможно, она опять включит в себя Пакистан и Бангладеш. Возможно, вся система суверенных государств, существующая в рамках нынешней межгосударственной системы, исчезнет. Любое из этих событий, если оно произойдет, трансформирует наше понимание прошлого»²⁴.

А. В. Горюнов, Л. Е. Потанина и Е. Е. Шабалкина, развивая идеи, высказанные Валлерстайном в его статье, прямо констатируют, что социокультурная идентичность есть *проект*. Отвечая на вопрос, сформулированный Валлерстайном, они утверждают, что Индия существует лишь как *проект* и практика (совокупность практик) его реализации²⁵. «Индия будет существовать до тех пор, пока этот проект явно или неявно поддерживают его контрагенты (индивиды, социальные группы, организации и т. д.)»²⁶. Однако сам этот проект является *исторически изменчивым*. «Как любая социокультурная общность, Индия проходит через череду кризисов идентичности. В рамках кризисов идентичности проект под названием “Индия” претерпевает определенные изменения в диапазоне от полного отказа от проекта до фанатичного следования традиции»²⁷. При таком подходе «история Индии» всегда будет определяться самим содержанием этого проекта и трансформироваться в ходе его трансформаций: «чтобы понять прошлое, нужно сначала нарисовать картину настоящего и будущего»²⁸.

²² Валлерстайн И. Существует ли в действительности Индия? // Логос. 2006. № 5 (56). С. 6.

²³ Там же. С. 7.

²⁴ Там же. С. 7.

²⁵ Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е. Социокультурная идентичность как проект // Власть. 2013. № 12. С. 145.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

Трактовка истории в рамках конструктивистской парадигмы предполагает, что наше видение и понимание *прошлого* (а следовательно, и нашей собственной исторической идентичности) всегда опосредованы нашим *настоящим* (практиками настоящего) и нашими проектами *будущего*. Прошлое поэтому не является чем-то неизменным, раз и навсегда данным²⁹. Означает ли это, что наша социокультурная идентичность — это *только* проект и *только* конструкт? Верно, что мы можем иметь историческую идентичность, отождествлять себя с прошлым, с тем или иным историческим наследием, с культурой *лишь в контексте определённого проекта*. Но из этого не следует, что этот проект (идентичность как проект, стремление быть тем-то и тем-то) может произвольным образом *выбираться* субъектом (в том смысле, в котором мы выбираем продукты в магазине). Не подвергая сомнению тезис о том, что понятие идентичности включает в себя *проективный* аспект (поскольку человеку вообще присущ проективный способ существования), необходимо спросить: является ли социокультурная идентичность *только* проектом или же она является *чем-то ещё*? В оптике исторического конструктивизма оказывается видна лишь одна сторона медали, тогда как вторая, обратная сторона от конструктивизма принципиально ускользает. Другая сторона медали становится отчётливо видна в зеркале *историзма*.

3. Трактовка исторической идентичности в философии Г. Люббе

Обратимся к трактовке исторической идентичности в рамках историзма. Заслуживает внимания тот факт, что принцип историзма, по крайней мере в ранний период своего становления, в немецком романтизме (Ф. Шлегель, Ф. Ю. Шталь) и в немецкой исторической школе права (Ф. фон Савиньи) был тесно связан с *консервативной* идеологией и *консервативным* стилем мышления³⁰. Историзм был открытием именно *консервативной* общественной мысли, что, впрочем, само по себе не могло исключить возможности развития на почве историзма иных — отличных от консерватизма и даже враждебных ему — идейных течений (например, марксистского историзма³¹).

В современной философии истории точка зрения историзма на проблему социокультурной идентичности наиболее последовательно проводится в работах немецкого философа Германа Люббе.

Термин «история» используется Люббе в самом широком смысле, он применяется для характеристики не только социальных, но также технических и биологических систем³². «Истории суть процессы индивидуализации сис-

²⁹ В современной постметафизической философии истории сам факт *опосредованности* прошлого настоящим и будущим уже никем не подвергается сомнению.

³⁰ См.: Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). СПб. : Алетейя, 2002. С. 65-75.

³¹ О марксистском историзме см.: Ипполитов Г. М. Принцип марксистского историзма в зеркале советской историографии: опыт краткого историографического обзора // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2013. Т. 15. № 5. Ч. 1. С. 197–207.

³² Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108.

тем»³³. История есть то, чем одна система отличается от другой системы и на основании чего мы можем их идентифицировать и различать. Согласно Люббе, идентификация и самоидентификация субъектов происходит благодаря их историям: «Ответом на вопрос об идентичности субъекта, т. е. ответом на вопрос, кто он такой, является история»³⁴. В этом смысле имена людей (а также названия и обозначения любых рефлексивных систем³⁵) являются *названиями их истории*³⁶.

Фундаментальной предпосылкой понимания идентичности как *исторической* идентичности у Г. Люббе выступает сформулированное ещё Гегелем положение о том, что единство субъекта (его самость, самоидентичность) — это не формальное условие деятельности, а историческое образование³⁷. Быть историчным — значит (вольно или невольно) «опираться в своих поступках на совокупность прошлого опыта, лишь частично реализуемую в момент актуального действия»³⁸.

Существенно, что Люббе в своей концепции не проводит принципиальных различий между индивидуальной и коллективной формами исторической идентичности. Тезисы о том, что «субъекты обретают свою неповторимую идентичность среди им подобных через истории» и что «доступ к идентичности открывается через истории», в равной мере относятся и к индивидам, и к социальным группам, и к организациям³⁹.

Идентичность субъекта, поскольку она всегда является *исторической* идентичностью, невозможно свести к *проекту* и к *действиям* субъекта по реализации проекта: «То, каков субъект в действительности, не основано на постоянстве его стремления быть таковым»⁴⁰. Идентичность вообще не является результатом действий и волевых усилий субъекта, она — «результат истории»⁴¹.

Если в контексте конструктивистской парадигмы исторические суждения (высказывания о прошлом) рассматриваются как *перформативные высказывания*, как суждения-действия⁴² (они не столько отсылают к фактам *прошлого*, сколько производят факты *настоящего*), то в рамках историзма высказывания о будущем полагаются в качестве высказываний *дескриптивных*, в том смысле, что они характеризуют нас самих как носителей определённой традиции, нашу историческую идентичность (здесь действует презумпция, которую

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 110.

³⁵ «Идентичностью обладают <...> не только личности, но вообще все рефлексивные системы» (Люббе Г. Указ. соч. С. 110).

³⁶ Люббе Г. Указ. соч. С. 110.

³⁷ Подробнее об этом см.: Плотников Н. С. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 87–93.

³⁸ Плотников Н. С. Указ. соч. С. 90.

³⁹ Люббе Г. Указ. соч. С. 110.

⁴⁰ Там же. С. 111.

⁴¹ Там же.

⁴² См.: Пермяков Ю. Е. История в контексте правового мышления // Проблемы методологии и философии права : сб. ст. международного круглого стола. Самара: Самар. гуманит. акад., 2014. С. 121.

можно выразить так: «скажи мне, каким ты видишь или хотел бы видеть своё будущее, и я скажу тебе, кто ты»).

Тезис о том, что всякая социокультурная идентичность *исторична* и является результатом истории/историй, как было показано выше, не только не отвергается в конструктивистски ориентированной философии истории, но является основополагающим для неё. Всё дело в том, *что именно* мы понимаем под «историей» в данном контексте. Представители конструктивизма справедливо обращают внимание на тот факт, что всякая история есть *рассказываемая кем-то история*⁴³. Всякий рассказ о прошлом предполагает интерпретацию событий прошлого, а последняя всегда опосредована нашим видением настоящего и нашими проектами будущего.

В каком смысле используется термин «история» в контексте утверждения о том, что «идентичность субъекта есть результат его истории»? Идёт ли речь об истории как об «объективном процессе развития/изменения во времени» или об истории как совокупности повествований/нарративов? Г. Люббе явно склоняется к первому варианту. Однако однозначный выбор одного из этих двух вариантов и связанное с ним противопоставление двух основных смыслов слова «история» в контексте постметафизической философии истории представляется уже невозможным.

Как было показано нами в ходе рассмотрения герменевтически ориентированных версий философии истории⁴⁴, история *в исходном смысле слова* не есть ни «реальный процесс развития во времени», ни «совокупность повествований о прошлом», история есть *структурный момент (аспект)* человеческого (а следовательно, и социального) бытия как такового. История есть *традиция*, которая открывается и становится понятной нам только в ходе наших исторических интерпретаций, но которая *не сводится* ни к той или иной её интерпретации, ни к совокупности всех имеющихся и даже всех возможных её интерпретаций. Только отказавшись от противопоставления истории как «реального процесса» и истории как нарратива, мы сможем приблизиться к адекватному пониманию феномена исторической идентичности. Продуктивное концептуальное осмысление проблемы исторической идентичности возможно только на почве преодоления дилеммы «реализм — конструктивизм» в философии истории.

Возвращаясь к вопросам, «существует ли в действительности Индия» и «в каком качестве существует Индия», и рассматривая эти вопросы в *оптике историзма*, следует признать, что Индия существует *не только* как проект или совокупность проектов, реализующихся в настоящем и задающих наше видение

⁴³ Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е. Социокультурная идентичность как проект // Власть. 2013. № 12. С. 143.

⁴⁴ См.: Дёмин И. В. Традиция и историчность в контексте герменевтической философии М. Хайдеггера // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2014. № 2 (30). С. 33-40; Дёмин И. В. Историчность Dasein и проект «деструкции» истории метафизики в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Mixtura verborum'2013: время, история, память: философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара : Самар. гуманит. акад., 2014. С. 144—157.

прошлого (делающих возможной «историю Индии»). Индия существует ещё и в качестве *традиции* (совокупности традиций), живая связь с которой сохраняется и утверждается действующими социальными субъектами.

Таким образом, в историзме Г. Люббе и в «конструктивизме» Ф. Ницше и И. Валлерстайна проблема исторической идентичности решается противоположным образом. Если суть «историцистского» подхода к проблеме идентичности может быть выражена в словах Сартра «Я есмь мое прошлое»⁴⁵, то позицию конструктивизма можно проиллюстрировать другим, не менее известным высказыванием французского философа: «Человек есть проект самого себя»⁴⁶ (с той оговоркой, что не только человек, но и *любая социальная общность* также есть «проект самой себя»).

В конструктивистских теориях исторической идентичности односторонне акцентируется внимание на том обстоятельстве, что наше прошлое всегда открывается нам и интерпретируется нами в свете какого-то проекта будущего (перспективизм) и/или в свете тех или иных обстоятельств и практик настоящего (презентизм). Ответ на вопрос, «кто мы», здесь зависит от того, какой образ (проект) самих себя мы «выбрали». В оптике историзма наши проекты и образы будущего конституируются исходя из нашего прошлого, которое совпадает с нашей идентичностью. В этом смысле наши проекты и образы будущего рассматриваются в историзме как *принципиально обусловленные* нашим прошлым, нашим историческим опытом, нашей исторической идентичностью.

Противопоставляя историзм и конструктивизм в контексте обсуждения проблемы социокультурной идентичности, следует помнить, что принцип историзма (конституировавшийся в результате отрицания принципов субстанциализма и трансцендентализма) изначально уже содержал в себе «семена» презентизма и конструктивизма. Историзм, доведённый до своего логического предела, неизбежно оборачивается радикальным конструктивизмом, релятивизмом и презентизмом⁴⁷.

Несмотря на то, что наша соотнесённость с прошлым, наследниками которого мы являемся, всегда опосредована историческими нарративами, историей (совокупностью исторических повествований, интерпретаций), мы в большинстве случаев можем безошибочно отличить *наше собственное* прошлое, прошлое, *которым мы являемся* и которое конституирует нашу идентичность,

⁴⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 147.

⁴⁶ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М. : Политиздат, 1990. С. 333.

⁴⁷ Это было убедительно показано Ф. Анкерсмитом. Согласно Анкерсмицу, «историзм <...> есть своего рода дом, расположенный на полдороге между эссенциализмом спекулятивных философий, с одной стороны, и постмодернизмом — с другой. <...> Постмодернизм является последовательным и радикальным историзмом, который больше не остановится на полпути» (Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М. : Прогресс-Традиция, 2003. С. 363). Другими словами, принцип историзма уже с самого начала своего возникновения (в немецкой классической философии) заключал в себе возможность *радикальной трансформации* западноевропейской метафизики, он с самого начала содержал в себе семена того, что впоследствии будет названо «философским постмодернизмом».

от *чужого* прошлого, *чужой* идентичности. В тех же случаях, когда такое различие становится проблематичным, говорят о кризисе исторической и социокультурной идентичности. Но для того, чтобы идентичность субъекта могла быть *проблематизирована* (поставлена под вопрос или даже заменена другой идентичностью), она прежде должна *быть*. В бытии социального субъекта должна присутствовать сама *возможность* обретения *подлинной* идентичности, должна сохраняться возможность отделения подлинной идентичности от идентичности мнимой. Сконструированную идентичность, которая всецело является продуктом пропаганды, манипуляций и господствующего идеологического дискурса, следует отличать от идентичности, которая тоже обретается посредством исторических интерпретаций и нарративов, но не исчерпывается ими.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анкерсмит Ф.-Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. Москва : Прогресс-Традиция, 2003. 496 с.
2. Бадмаев В. Н. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ). Волгоград ; Элиста, 2005. 280 с.
3. Балабушевич В. Ю. Фальсификация истории (опыт философского осмысления) // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 3. С. 289–292.
4. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр. С. Н. Зенкина. Москва : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 512 с.
5. Валлерстайн И. Существует ли в действительности Индия? // Логос. 2006. № 5 (56). С. 3–8.
6. Горюнов А. В., Потанина Л. Е., Шабалкина Е. Е. Социокультурная идентичность как проект // Власть. 2013. № 12. С. 143–145.
7. Дёмин И. В. Идея «конца истории» в постметафизическом контексте // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5. Ч. 3. С. 48–50.
8. Дёмин И. В. Историчность Dasein и проект «деструкции» истории метафизики в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера // Mixtura verborum'2013: время, история, память: философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара : Самар. гуманит. акад., 2014. С. 144–157.
9. Дёмин И. В. Проблема соотношения понимания и истолкования в горизонте герменевтической философии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2014. № 1. С. 174–182.
10. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок онтологического статуса прошлого у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра // Вестник Волжского ун-та им. В. Н. Татищева. 2013. Т. 2. № 4(14). С. 149–160.
11. Дёмин И. В. Традиция и историчность в контексте герменевтической философии М. Хайдеггера // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2014. № 2(30). С. 33–40.
12. Дёмин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара : Самар. гуманит. акад., 2015. 251 с.
13. Инполитов Г. М. Принцип марксистского историзма в зеркале советской историографии: опыт краткого историографического обзора // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2013. Т. 15. № 5. Ч. 1. С. 197–207.
14. Карабущенко П. Л. Фальсификация политической истории как конфликт научной и идеологической достоверности // Гуманитарные исследования. 2012. № 4 (44). С. 244–251.

15. Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. Санкт-Петербург : Университетская книга; Алетейя, 1998. 447 с.
16. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108–113.
17. Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2005. 788 с.
18. Мусихин Г. И. Россия в немецком зеркале (сравнительный анализ германского и российского консерватизма). Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. 256 с.
19. Ницше Ф. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 1 / пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С. Франка. Санкт-Петербург : Азбука : Азбука-Аттикус, 2011. 480 с.
20. Пермяков Ю. Е. История в контексте правового мышления // Проблемы методологии и философии права: сб. ст. международного круглого стола / под общ. ред. С. Н. Касаткина. Самара : Самар. гуманитар. акад., 2014. С. 119–137.
21. Перов Ю. В. Историчность и историческая реальность. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 144 с.
22. Плотников Н. С. Реабилитация историзма. Философские исследования Германа Люббе // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 87–93.
23. Русская идея / сост. М. А. Маслин. Москва : Республика, 1992. 496 с.
24. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. Москва : Политиздат, 1990. С. 319–345.
25. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. Москва : Республика, 2002. 639 с.
26. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. 1994. № 2. С. 48–56.