

УДК 323.1

Егоров В.Г., Клементьев Д.Ю.

Московский государственный областной университет

НАЦИЯ: АКТУАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПОДХОДОВ

Аннотация. Анализируя взгляды выдающихся представителей националогии, авторы формируют систему отправных концептуальных положений, позволяющих определить существенные координаты реалий этнонациональных отношений. Логика статьи ведёт к пониманию нациогенеза как исторически преемственного процесса углубления социальной полигенности, характеризующейся множеством связей и каузальностей, в которую органично встроена этнонациональная субстанция, развивающаяся как система от простого (этнического) к сложному (национальному).

Ключевые слова: этнос, народ, нация, нациогенез, этнонациональные отношения и политическая нация, государство, гражданская идентичность.

V. Egorov, D. Klement'ev

Moscow State Regional University

NATION: DETERMINATION CONCEPTUAL GUIDELINES

Abstract. Analyzing the views of prominent representatives natsiologii authors form a conceptual system starting positions, allowing to determine the coordinates of the essential realities of ethno-national relations. The logic of the article leads to the understanding of nation formation accelerated as the historical continuity of the process of deepening social polygenic, characterized by a plurality of links and causal, which is organically built ethno-national substance developing the system from the simple (ethnic) to the complex (national).

Keywords: ethnicity, people, nation, nation formation accelerated, ethno-national relations and political nation, the state, civil identity.

Национализм, как идеология, и нация, как продукт современного общества, стали явлениями, истоки которых заключаются в качественной трансформации планетарной цивилизации, связанной со становлением индустриального порядка. «Промышленная революция, сопровождаемая грандиозным ростом населения, – писал Эли Кедури, – постепенно проникла во все сферы, меняя методы производства, ломая, перестраивая традиционные общественные отношения» [8, с. 90]. Самоопределение личности, движимое идеалами борцов за независимость Американских Штатов и Великой французской революции, неизбежно инициировало движение за сохранение многообразия человеческого общежития, структурированного

прежними цивилизационными «завоеваниями»: языком, территорией расселения, общностью происхождения, культурой и традициями и др.

Нация в дискурсе западного Просвещения

Несмотря на то, что стремление к сохранению культурной самобытности имело богатую историю, движение конца XVIII – начала XIX в. отличалось своеобразием. Включённость идеологии национализма и практики становления национальной идентичности в общий модернистский мейнстрим привела к тому, что этнокультурные основания, разделяющие сообщества, ушли на второй план, замещённые стремлением к актуализации общностей, формируемых на основании гражданской самоидентичности. На это обстоятельство указал Джон Стюарт Милль в «Размышлениях о представительном правлении»: «Свободные установления по большей части требуют, чтобы политические границы совпадали с национальностями. <...> Если чувство национальной солидарности достигает известной силы, то прежде всего существует основание для объединения всех людей, разделяющих это чувство, под одним особенным правительством, установленным исключительно для данной национальности. <...> Это другими словами значит, что вопрос о правительстве решается желанием управляемых. В чём всего нагляднее может выражаться свобода известной группы людей, как не вправе определить, с какой из других коллективных групп она желает соединиться?» [11, с. 77–78]. Представительный режим для этих целей, по мнению Дж. Милля, являлся самым подходящим

Потерявшая этническое и культурное основание и редуцированная до исключительно политического сообщества, нация приобрела свойства «вещи в себе». Включённая в пространство политической идентичности, нация «растворилась» в более широком и обусловленном многими субъективными факторами контенте. Всегда, когда требовалось преодолеть релятивизм нации, приходилось обращаться к «анахронизмам»: этничности, культуре, языку. Британский историк Эли Кедури в работе «Национализм» приводит на этот счёт множество примеров, и один из них заслуживает того, чтобы его воспроизвести. «Сэр Льюис Нэмир рассказывает о встрече с польским дипломатом в 1919 г., «когда излил на меня пространные (и противоречивые) территориальные претензии своей страны, я спросил, на каком критерии они основаны, ответил с обезоруживающей прямотой: „На историческом, который подкрепляется критерием языковым, когда это в наших интересах”» [8, с. 111].

Кроме того, абсолютизация политического содержания нации, опосредованного социально-классовыми, партийными, профессиональными,

гендерными и т.д. предпочтениями, уводит национальную солидарность из практической плоскости в плоскость абстрактных умозаключений и в онтологическом смысле может иметь значение только недостижимого целеполагания.

Нация, как «ежедневный плебисцит», представляет собой «прогрессивную» альтруистическую, но реально не осуществимую идею. «Плебисцит, – писал Эли Кедури, – предполагается, определяет желания населения касательно его грядущего правительства, как это происходит на выборах. Но плебисцит такого рода – это не выборы. Выборы подразумевают уже существующий механизм правления и общепризнанную всеми участниками конституцию. Плебисцит ничего не подразумевает, ибо нужен он именно для того, чтобы определить, какая конституция будет введена в конкретном обществе. Выборы повторяются, плебисцит проводится раз и навсегда. Если же он и вправду проводится по тем же основаниям, что и выборы, почему бы ему не быть, как выборы, регулярным? И почему население не имеет возможности время от времени менять свои предпочтения при выборе государственной принадлежности, как оно меняет их при выборе правительства? Ответить, что оно имеет такую возможность, значит погрешить против истины, а сказать, что оно и не должно её иметь, значит признаться в непоследовательности. Ибо ничего не понятно о плебисците, кроме того, что в один прекрасный день определённая группа населения, поддавшись противоречивой пропаганде, давлению, побуждению, голосует так, а не иначе. Если результат раз и навсегда принимается, то он столь же произволен, как и любой другой, достигнутый с помощью силы или сделки. Плебисцит не надёжнее, не справедливее и ещё более уязвим, чем прежние методы определения границ, основанные на соотношении сил и компромиссе взаимных интересов» [8, с. 114–115].

Несмотря на достаточный для научного осмысления возраст, нация остаётся феноменом, общественно-политическая рефлексия которого далека от какой-либо состоятельности и внятности. Отчасти такое положение дел связано со сложностью самого явления, а отчасти с попыткой интеллектуалов редуцировать эту сложность до одной «простой» объяснительной модели.

Марксистский опыт осмысления нации

Материалистическую, основанную на историософской системе К. Маркса, концепцию происхождения наций предложил представитель «австромарксизма» Отто Бауэр. Австрийский социал-демократ во многих вопросах оставался под влиянием немецкого романтизма и близкого к этому

философскому направлению Й.Г. Фихте. В своих «Речах к немецкой нации» (1807–1808 гг.) Й.Г. Фихте писал: «Национальный принцип – он духовный, не природный, не биологический, не врождённый и т.д. – каждый, кто верит в духовность и в свободу этой духовности и стремится к вечному воссозданию, усовершенствованию этой духовности через свободу, тот, где бы он ни родился и на каком бы языке ни говорил, является нашей расы, unsets Geshlecht, нашего рода, нашей генеалогии, нашего установления и чуть ли что не пола» [22, с. 307].

Соединения идеального начала с материализмом, либеральной демократии с марксизмом и позитивное значение такой конвергенции определило место О. Бауэра в мировой националогии. Отступление от марксистской ортодоксии обернулось расширением когнитивного потенциала концепции О. Бауэра.

Демонстрируя приверженность фундаментальным положениям марксизма, О. Бауэр утверждал, что «национальное сознание может быть понято только из национального бытия, а не наоборот», что «материальная культура всегда составляет базу для духовной культуры» и «прогресс национального сознания можно понять только как отражение изменившегося национального бытия», а обусловленность национальных отношений в эпоху капитализма следует искать в развитии товарного производства, а не в каких-то всеобщих законах психического бытия» [3, с. 50, 95].

Подчёркивая связь нациогенеза с определённым уровнем материального производства, О. Бауэр писал: «...Так как нация возникает лишь на той ступени развития человечества, когда человек вынужден трудом отвоевывать у природы необходимые ему для жизни блага, то нация и её характерные особенности обуславливаются способом производства, орудиями труда, которыми люди пользуются, производительными силами, которыми они обладают, отношениями, в которые они становятся друг другу в процессе производства. Объяснить возникновение наций вообще и каждой данной нации в отдельности, как один из результатов борьбы человека с природой – это великая задача, решение которой стало возможным благодаря историческому методу Карла Маркса» [3, с. 124–125].

Однако, понимая неадекватность «простой» абстракции национальных отношений, опосредованной материальным производством, не отражающей сложность социальной реальности, которая формирует облик наций, О. Бауэр апеллировал в теоретических изысканиях к контексту «исторической обусловленности», вносящей в марксистскую аксиоматику существенные коррективы.

«Трудность, о которую разбивались все попытки найти удовлетворительное определение нации, – пишет австрийский марксист, – обуславли-

вается, стало быть, исторически. Нацию искали в нашем классовом обществе, в котором древняя, резко отграниченная общность происхождения разложилась на множество местных племенных групп, а создающаяся новая общность воспитания ещё не объединила эти маленькие группы в одно национальное целое» [3, с. 140].

Критика взглядов О. Бауэра ортодоксальными марксистами за ревизионизм [10, с. 386, 387], тем не менее, имеет конструктивный потенциал, общий смысл которого заключается в указании на исторически меняющийся облик взаимосвязанных идентичностей, наполняющих контент национального.

В представлении О. Бауэра нация, имевшая в качестве материального фактора генезиса определённый уровень производства, приобретает самодостаточность, наполненную конкретно историческими коннотациями культуры, традиций и даже «относительной общностью характера» [3, с. 141]. Национальный характер О. Бауэр определял как «совокупность физических и духовных признаков, свойственных каждой данной нации» и не только «отличающих её от других наций», но и «объединяющих её в одно целое» [3, с. 113].

Производным от определения национального характера стало определение О. Бауэром субстанции «народного духа». «...Субстрат, субстанция нации – это какой-то особый народный дух, народная душа, это то неизменное, которое остаётся при всяких переменах, то единство, которое существует, несмотря на всякие индивидуальные различия; индивидуумы – это только модусы, лишь формы проявления этой духовной субстанции» [3, с. 7].

Несмотря на метафизическую природу, «народный дух», как продукт культурной интеграции народов, объединённых в нации, является вполне очевидной реальностью, подлежащей эмпирическому описанию. Вряд ли найдётся здравомыслящий исследователь, который бы взялся отрицать наличие «сухого остатка» общности, сформированной на территории СССР. Так, в представлении В.Ю. Зорина в советское время сформировалась новая политическая общность – «советский народ», с выраженной социокультурной спецификой, идеологическими предпочтениями, ментальностью, поведенческими стереотипами и ценностями духовной жизни [7, с. 10].

Не вдаваясь в детальный анализ авторского видения содержания национального характера как «единства воли», отметим ещё два положительных аспекта концепции О. Бауэра. Во-первых, Бауэр определил нацию не только как результат определённого исторического этапа, но и как «беспрерывно развивающийся процесс» [3, с. 126], и, во-вторых, как явление, обусловленное всем комплексом социальных отношений и связей. «Национальное своеобразие», доказывал австрийский мыслитель, имеет «социальное про-

исхождение», «оно есть общественный продукт», а «нация есть социальное явление» [3, с. 129]. Сущность общности по Бауэру заключается «в том, что индивидуум есть, по своему физическому и духовному бытию, продукт взаимодействия между ним и остальными, связанными в общность, индивидуумами, что в его индивидуальном характере проявляется, поэтому, характер общности» [3, с. 130–131].

Та же логика, что и у О. Бауэра, сподвигла современного исследователя В.В. Наумкина к утверждению, что «концепция этнических групп как культурных единиц (cultural units) уступила место пониманию этничности как социальной организации (social organization)» [12, с. 56].

Этно-культурная общность, как органическая составляющая социума, включена в процесс общественного развития, одной из характеристик которого является его возрастающая сложность. По мере этерализации социальной полигенности «этническое» прорастает множеством связей и казуальностей в организм общества, испытывая, в свою очередь, интерактивный эффект других социальных сущностей, трансформирующий качество этнического в нетривиальную организацию. Если, например, признаком этнической идентичности в эпоху поздних родоплеменных отношений был ограниченный набор характеристик: общая территория проживания, род хозяйственной деятельности, язык общения, то определение современного «этнического» вне связи с целым набором subsystem, каждая из которых включает множество индикаторов, будет выглядеть неполно или искусственно однобоко.

Определение О. Бауэром социальной природы национального представляется весьма актуальным отчасти из-за стремления националогов редуцировать комплекс факторов и социальных идентичностей, детерминирующих генезис и развитие / умирание наций, что приводит к бесплодным дискуссиям и тупиковым исследовательским направлениям. Заметим, что тенденция к упрощению общественных явлений в гуманитарном знании постоянно сопровождает познавательный процесс. Выбранный для углубления определённого аспекта исследования или отражения особой значимости конкретной грани реальности, этот метод вполне оправдан. Однако в случаях, когда упрощение или многомерность вступает в противоречие с объективностью, его использование выглядит некорректно.

В указанной логике (дополненной политической конъюнктурой) часть исследователей игнорирует обусловленность нациогенеза уровнем материального производства и способами распределения, господствующими в обществе. Вместе с тем, такая связь видна невооружённым взглядом. Достаточно посмотреть на уровень патриотизма и всекитайской консолидации в западных и восточных провинциях, городе и деревне КНР, чтобы убедиться

в прямой зависимости процессов формирования нации от экономического развития территорий и уровня социального расслоения. На эти и другие препятствия в сплочённости нации указывают документы КПК. Отличие от общего уровня экономического развития породило каталонский сепаратизм в Испании, фламандский – в Бельгии. Экономически развитые территории, пренебрегая приоритетами государственного единства, требуют особых суверенных прав, вплоть до отделения. В Шотландии, напротив, экономический фактор (затруднительность раздела запасов углеводорода на шельфе Шотландии) стал решающим в сохранении территориальной целостности Соединённого Королевства [2, с. 120].

Наследие О. Бауэра содержит ещё одно актуальное положение, важное с точки зрения развития нациологии. В отличие от тех, кто полагает, что одной из черт генезиса наций является депривация традиционных идентичностей, «австромарксист» считал, что этносы и народности не только не сходят с исторической сцены и не уходят на «периферию» социального пространства, заполняемого нациогенезом, но составляют его необходимый конструкт, субстанцию архитектуры сообществ более сложной морфологии. «В этом смысле, – писал О. Бауэр, – нация представляет собой общность происхождения: она сохраняется общей кровью, по народному выражению, или общностью протоплазмы, как учит наука» [3, с. 117]. При этом «никогда нация не есть только естественная общность, она всегда ещё и культурная общность» [3, с. 23].

Очевидно, что взяв за основу материализм К. Маркса, О. Бауэр был вынужден при характеристике нациогенеза преодолеть тесные рамки материальной обусловленности и расширить своё представление за счёт внедрения в описание духовной составляющей. В его концепции нация – это общность, детерминированная комплексом идентичностей, генерированных уровнем и условиями общественного производства, системой социальных отношений и духовной сферой.

Нациогенез и культурная «турбулентность» О. Шпенглера

В отличие от взглядов О. Бауэра, обусловленность нациогенеза материальными факторами полностью отсутствует в теоретических представлениях О. Шпенглера. Для О. Шпенглера раса, народ, нация – результат великой культурной «турбулентности», составляющей содержание всемирно-исторического процесса. Культура, по О. Шпенглеру, – непостижимая «сложность», не поддающаяся научному анализу в простом категориальном формате. При этом поток культурного континуума как продукт духовной эмансипации не имеет истоков в «доистории». Не соглашаясь с теми,

кто видел совпадение исторических судеб народов с судьбами их имён, рас и языков, он утверждал: «Народы – это не языковые, не политические и не зоологические единства, а единства душевные» [26, с. 884].

Конкретизируя социально-психологические факторы, фундирующие общность «народ», О. Шпенглер пишет: «...Народ – это осознаваемая связь <...>. Каждый человек с пафосом называет объединение, которое ему ближе всего по духу – а он принадлежит ко многим из них, – своим «народом». Он склонен применять это совершенно особое понятие, происходящее из его личного переживания, к различного рода союзам» [26, с. 870].

Таким образом, «самоощущение в единстве», «чувство общности», по Шпенглеру, являются скрепами, «цементирующими» архитектуру такой социальной реальности, как народ. «Народ – это объединение людей, которые чувствуют себя единым целым. Если это чувство угасает, то и название народа, и отдельные семьи будут продолжать существовать, а народа не станет <...>. Однако, до тех пор, пока живо чувство общности, существует и народ как таковой» [26, с. 871].

Факторами, определяющими генезис и функциональность социальной общности «народ», О. Шпенглер считал, прежде всего, не единство происхождения и языка, но наличие целостного «Мы», интегрированного статусным равенством (равенством возможностей в достижении необходимых социальных благ), преодолением несправедливости в распределении и доступом к принятию управленческих решений. Поясняя эту мысль, немецкий философ писал: «рабочий класс крупных городов считает себя народом, исключая из этого понятия буржуазию, с которой он не связан общим чувством, хотя буржуазия в 1789 г. поступала точно так же» [26, с. 870].

Аргументом, подтверждающим указание О. Шпенглера относительно обусловленности национальной консолидации факторами, интегрированными понятием «социальная справедливость», является отечественный нациогенез. К началу XX столетия Российская империя, по словам близкого к императору Николаю II редактора «Санкт-Петербургских ведомостей» Э.Э. Ухтомского, «расшивалась по швам» [5, с. 59]. В семидесятилетний советский период, несмотря на известные недостатки, связанные с перегибами в «пролетарском интернационализме» и борьбе с «националистическими проявлениями», достижение вполне зримых успехов в построении «общества всеобщего равенства» способствовало формированию (по мнению многих исследователей, незавершённого) общности «советский народ».

Очевидный факт имущественного и социального расслоения современного российского общества создаёт непреодолимые препятствия в формировании постсоветской российской нации или того, что в официальной лексике именуется «государством-цивилизацией». «Улучшение межнаци-

ональных отношений, достигнутое за счёт переключения проявлений недовольства массы населения страны с национальных проблем на социальные и ценой разрушения существующего социального порядка, – пишет В.А. Сахаров, – представляется господствующему классу (социальным верхам) не только нецелесообразным, но и недопустимым средством решения национальных проблем» [15, с. 19]. Отсутствие полноценной национальной политики замещается «прививкой космополитизма», контрпродуктивного с точки зрения сохранения социальной стабильности и ущербного, исходя из шпенглеровского посыла о развитии культурного мейнстрима как альтернативы «закату цивилизации».

В концепции О. Шпенглера нация – это сущность более высокого уровня, чем народ, понимаемая не как общность людей и не как универсальное всемирно историческое явление, а как продукт внутреннего развития, неповторимой в каждом конкретном случае культуры. Поэтому сущностные качества и природа наций уникальны. «Народы в рамках стиля определённой культуры, – утверждает О. Шпенглер, – я называю нациями и отличаю их от образований до и после культуры. Эти важнейшие из всех объединений внутренне соединяет не только сильное чувство «Мы». В основе нации лежит идея. Эти потоки совместного существования очень глубоко связаны с судьбой, временем и историей. Эта связь в каждом конкретном случае различна и определяет отношение народа к расе, языку, стране, государству и религии» [26, с. 886].

В каждой культуре, по мнению немецкого философа, имманентно присутствует идея государства (организации, как, впрочем, и в живой природе у пчёл, муравьёв и т.д.), поэтому «культура – это существование наций в форме государства» [26, с. 1139]. Государство, по О. Шпенглеру, генерирует идею, объединяющую нацию.

Наименее удачным представляется элитистский посыл О. Шпенглера в трактовке нациогенеза, явно противоречащий общей логике концепции. Если «весь народ целиком не может быть равномерно культурным народом или нацией», то носителем идеи, «оплодотворяющей» генезис нации, может быть только элита, «меньшинство, которое от имени всех представляет и вершит историю» [26, с. 889]. В такой констелляции дихотомия национальной идеи меньшинства и единства сообщества «Мы» выглядит непреодолимой.

Вместе с тем, концепция нациогенеза О. Шпенглера в целом, помимо отмеченной деструктивности, имеет несколько позитивных моментов. Во-первых, признание уникальности культурных потоков и наций стало основанием для актуализации многообразия нациогенеза, в т.ч. «западного гражданского» и «восточного этнического» направлений. Во-вторых, введение в «ткань» нациогенеза идейного (идеологического) конструкта в

значительной мере расширяло представление о скрепах национальных сообществ. Идеология, по мнению политологов, обеспечивает «чувства сопричастности и общности», необходимые в становлении и развитии наций [20, с. 49].

Актуальный контекст нациологии Ф. Мейнеке

Продуктивная попытка избежать марксистского схематизма материальной обусловленности и высокого уровня абстракции, граничащего с непостижимостью в объяснительном инструментарии нациогенеза, была реализована в позитивистских теориях Фридриха Мейнеке и Ганса Кона. «Приблизиться к феномену нации, – по словам П. Альтера, – удалось через их разделение на культурные и политические <...> К понятиям «политическая нация» и «культурная нация» тесно прилегают также два следующих понятия, которые начали употребляться в литературе про национализм в основном после появления весомых работ Ганса Кона: западноевропейское, или субъективное, и центрально-восточноевропейское, или объективное, понятия нации. Эти понятия основываются на тех же самых распознавательных признаках, как и те, что приводит Мейнеке, и они, собственно, имеют тот же самый смысл, что политическая нация и культурная нация» [27, р.37].

Конструирование Ф. Мейнеке нарративов «культурных» и «политических» наций основывалось на сложившемся в нациологии ясном представлении активной роли государства в нациогенезе. Однако дифференциация его конструктивистской (политической) и объективистской (культурной) версий была предпринята не в силу очевидности этой роли государства, но вследствие невозможности анализа сложной системы интерактивных факторов и культурных реалий, обуславливающих процесс консолидации сообществ. В реальности социокультурная и политическая идентичности присутствуют в нациогенезе всегда и только проявляются с различной степенью акцентуации в сторону одной или другой. На единство и подвижность двух составляющих нациогенеза – культурной и политической – обращал внимание Ф. Мейнеке. «Вопреки всем оговоркам, – писал он, – которые нужно сразу же сделать, нации можно разделить на культурную и государственную, т.е. на нации, которые преимущественно основаны на каком-то культурном наследии, появившемся в результате совместной жизни, и на нации, которые основываются преимущественно на объединяющей силе общей политической истории и конституции» [1, с. 37–38].

Вместе с тем, культурная и политическая детерминанты нациогенеза имеют различную природу. Культурная опосредованность интегрирует иррациональное содержание коллективной индивидуальности нации, в то

время как политическая составляющая представляет правовое основание универсальной рациональности. Высшим проявлением «национализма» Ф. Мейнеке считал бинарную модель национального государства фундированного как политическими, так и культурными факторами.

Схожую с немецким философом точку зрения имеет академик В.А. Тишков. В его представлении нация есть «гибридный» продукт «этнических, языковых, религиозных и других культурно отличительных систем», функционирующих в социуме и трансформирующейся якобинской традиции, определяющей её «как сообщества свободных, равноправных граждан, говорящих на одном языке, солидарных и лояльных по отношению к создаваемому ими государству» [21, с. 78–79].

Следует заметить, что в современном нациологическом дискурсе наблюдается явный крен в сторону монистической: политической (гражданской) или культурной обусловленности нациогенеза. Этницисты выступают противниками признания факта существования политических (гражданских) наций, а их оппоненты отрицают значение их этнокультурных оснований. Последовательным адептом этницизма является Э. Смит, заявляющий по поводу «политического модернизма» следующее: «...сторонники западноевропейского и американского подходов рассматривали территориальные общности современного Запада как канонические нации – тогда как на самом деле они являются только отдельными случаями бывших этнических наций, выпестованных сильными государствами и на протяжении столетий преобразованных в территориальные нации и политические националистические движения». В представлении Э. Смита дифференциация и даже антагонистическое противопоставление культурных и политических наций «исторически неточно и социологически обманчиво» [18, с. 94–95].

Национальная общность, в представлении Ф. Мейнеке, – это древо, которое являет «более богатый смысл» и вырастает из «корня», питаемого в одинаковой мере «культурной и политической почвой». Одни «основываются преимущественно на некотором сообща нажитом культурном наследии»: «общий язык, общая литература и общая религия – вот те самые важные и самые действенные культурные сокровища, которые создают и сплачивают культурную нацию». Другие «имеют своей первоосновой преимущественно объединяющую силу политической истории и совместный дух творения». При этом «культурная нация может быть одновременно политической». «Ведь если, – пишет Ф. Мейнеке, – невозможно точно и чётко различить нации культурные и политические с точки зрения их внутреннего существования, то невозможно этого сделать и в измерении внешнем. Речь идёт о том, что внутри настоящей политической нации могут жить, как свидетельствует пример Швейцарии, представители разных культурных

наций; и наоборот, культурная нация, как это видно на примере великой немецкой нации, может содержать в себе несколько политических наций; т.е. население государства, чувство политической общности которого выкристаллизовывается как явственная самобытность, становится благодаря этому нацией, часто осознавая это, но одновременно – желая того или нет, зная об этом или нет – может оставаться частью большей, более широкой культурной нации» [13, с. 504–505].

Солитаризируя с О. Шпенглером, Ф. Мейнеке признавал уникальность каждого национального образования. «Никакой общий закон, основанный на опыте, не пояснит нам, каким образом возникает эта высшая общность и каков её характер». Это «может сделать только исследование конкретного случая». Поскольку «если общие законы и тут действуют, то они всё-таки недоступны нашему опыту. Хотя изредка считается, что можно выявить если не общий закон, то хотя бы общие тенденции, и выделить похожие основные черты и ступени развития всех или, по крайней мере, большинства наций; однако, присмотревшись внимательнее, увидим, что каждая нация имеет всецело индивидуальное и своеобразное обличие» [13, с. 503–504].

Важным с точки зрения перспективы осмысления нациогенеза является указание Ф. Мейнеке на имманентность политической идентичности общности более высокого уровня морфологии, а именно нациям, в то время как народности, общности, предшествующие их складыванию, в большей степени имеют культурную природу. «Только очень постепенно <...> формируется, сначала полусознательно, чувство более тесной общности, представления о единстве народности. Высший уровень этого чувствования, идея национальности, становится тогда чрезвычайно тонким и сложным образованием, способным к историческому развитию; она преобразует фактическое единство в сознательную, активную и творческую волю», – указывал Ф. Мейнеке. «Народ – это природное и, при определённых обстоятельствах, культурное единство, нация же – всегда сформированный волей организм... Нации всегда возникают как империи <...> Нации – это всегда собственные государства» [13, с. 514].

Историзм Ф. Мейнеке послужил отправным моментом определения некоторых «обязательных атрибутов» наций. Так, несмотря на отсутствие «расово чистых» наций, интеллектуал считал необходимым наличие в национальной «архитектуре» фундамента в виде «природного ядра», «которое создаётся на основе кровного родства». «На его почве, – писал Ф. Мейнеке, – может вырасти то, что поднимет племенное объединение до уровня нации и сделает его способным поглотить чужие племена и элементы, т.е. вырастает нация – своеобразная и богатая по содержанию общность, которой свойственно более или менее выраженное самосознание» [13, с. 503].

Таким образом, теоретические положения концепции Ф. Мейнеке позволяют утверждать, что нации суть явления синкретические, формируемые на основе интеракции как идентичностей, обусловленных естественными факторами, так и идентичностей «рукотворных», конструктивистского порядка. К естественным идентичностям, помимо кровного родства, общности происхождения и культурной традиции, Ф. Мейнеке относил общую территорию – «Отечество», имея в виду, что «бывают также странствующие и территориально рассеянные народы, однако, как показывает опыт, стать более сплочёнными и внутренне более богатыми, сохранить себя таковыми смогли только те, которые на протяжении очень долгого времени имели когда-то постоянное место проживания – Отечество» [13, с. 504].

Доминирующая сегодня в западной националогии концепция нациогенеза, утверждающая, что национальная общность – это продукт «современности», формируемой в ходе либерально-демократической трансформации «патриархальности», и становления правового порядка, является, в известном смысле, «вынужденным» отступлением от теоретических «рубежей», установленных Ф. Мейнеке. В редуцированном экспонировании национальной солидарности, отождествляемой с конституционно декларируемым «народовластием», фактически заменённым механизмом представительства, в отличие от националогии немецкого историка, имеющей значительный когнитивный потенциал, заложена деструкция, ведущая науку и общественную практику национальных отношений в тупиковое направление.

Справедливости ради следует заметить «пороки» теории Ф. Мейнеке, связанные с «пиететом» автора к элитистским взглядам. Однако, в отличие от шпенглеровских культурных потоков, «окормляемых» силами «космоса» и доступных восприятию немногих, элитизм Ф. Мейнеке выглядит более органично. Предположив, что национальные государства предшествовали появлению политических наций, немецкий историк вполне объяснимо утверждал, что историческая инициатива формирования национального самосознания исходила от «активных элементов», но никак не от «инертной массы целого». При этом националог делал резонную оговорку, что «спонтанного движения низших слоёв» не доставало «старейшим нациям», в то время как у «новейших» оно присутствует «в избытке». Народные массы, одухотворённые чувством национального самосознания, «пытаются выстоять перед натиском партийных сил, тянущих в разные стороны» [13, с. 509].

В позитивной оценке «спонтанного движения народных масс» автор недооценил перспективы конструирования политических наций организованными корпоративно элитами, преодолевшими границы национальных государств и в этом смысле породившими диалектически противоположную тенденцию их разрушения.

«Западная» и «восточная» нации Г. Кона

Нациологическая концепция Ф. Мейнеке остаётся актуальным отправным материалом и теоретической основой дальнейшего продвижения в исследовании национальной проблематики и формирования стратегии национальных отношений. Идеи Ф. Мейнеке получили дальнейшее развитие в творчестве его соотечественника, Ганса Кона, переехавшего из нацистской Германии в США. В основе концепции Г. Кона лежит идея о «западной» и «восточной» разновидностях национализма. «Западные» формы национального самосознания в представлении Г. Кона опираются на принципы рационального выбора, в то время как «восточный» национализм зиждется на верованиях, общей культуре и традициях.

Существенное отличие теоретических взглядов Г. Кона от представлений своего предшественника заключается в интерпретации объективного и субъективного в нациогенезе. Американский нациолог не разделял точки зрения Ф. Мейнеке о доминировании объективного культурно-этнического фактора в формировании национальных общностей. Волюнтаризм Г. Кона объясняется его особым вниманием к идеологии национализма, которая рассматривалась им в качестве решающего условия складывания национальной идентичности. В конечном счёте нация в теоретической концепции Г. Кона перестаёт быть субъектом культурно-этнического процесса и становится объектом политической власти. Общим в концепциях Ф. Мейнеке и Г. Кона является признание «сознательной, активной» роли коллективной «воли нации» в нациогенезе. Однако, в отличие от взглядов своего предшественника, Г. Кон считал нациогенез процессом, преодолевающим культурную традицию, а нации – продуктом современности. Зарождение идеологии национализма и нациостроительства Г. Кон связывал с последней четвертью XVIII и первым десятилетием XIX столетий. Он утверждал, что «национализм – это состояние ума, при котором высшей лояльностью индивида должно быть национальное государство» [28, p.9].

Таким образом, Г. Кон видит в нации продукт ментальности детерминированной политическими институтами и прежде всего государством. «Нация – это состояние сознания, которое отвечает определённой политической реальности <...> или же стремится отвечать определённой политической реальности. Это определение отображает генезис национализма и модерной нации, которая родилась из соединения определённого состояния, способа мышления и данной политической формы. Способ мышления, идея национализма придали форме новое содержание и значение; форма дала идее средства для организованного воплощения её проявлений и стремлений» [13, с. 629].

Вершиной эволюции национализма и реализации самоидентичности нации по Г. Кону является национальное государство. «Пока нация, – подчёркивает историк, – не может достичь такого совершенства, она вынуждена удовлетворяться определённой формой автономии или догосударственной организации, которая, однако, всегда имеет предрасположенность в определённый момент, момент «освобождения», превратиться в независимое государство» [13, с. 629].

Вместе с тем, взгляды Г. Кона на нациогенез не имеют последовательно конструктивистского характера. «Отступлением» от идеи конструирования национальной общности является перенниализм Г. Кона. В противоположность современным конструктивистам он считал, что «современной нации» предшествует «идея национализма» и становление государственных институтов. В этой связи история национализма, в отличие от истории наций, выходит далеко за рамки Нового времени и восходит к древним иудеям. По словам Э. Смита, Г. Кон, «пусть и неуклюже», «пытается связать свои идеологические типы» национализма «с социальными обстоятельствами», а также «стремится показать, какие чувства, объединяющие до-современные группы среди греков, евреев и других, легли в основу формулировок современного национализма. Иными словами, «модернизм» Кона, т.е. его убеждённость в абсолютно современном характере наций и национализма, смягчается тем, что он учитывает и до-современные этнические мотивы; отсюда же, в свою очередь, особая роль «национального чувства» – роль, которую нельзя приписать исключительно националистическим идеологиям» [19, с. 245].

Конструктивистская непоследовательность Г. Кона в представлении Э. Смита явилась основой позитивного потенциала его концепции. Из логики коновской теории прямо следует наличие двух видов национализма: «органического варианта национализма» (Ирландия) и «рационального идеала» (Чехия). Однако, в отличие от Г. Кона, Э. Смит считал, что оба вида национализма в реальности дополняют друг друга, а не существуют в «стерильной» форме.

Главным отличительным признаком «современного» национализма, по Г. Кону, является его имманентность понятию «общественного договора» и соответствие «ожиданиям политического сообщества», которому «предшествовало формирование будущего национального государства» [13, с. 631]. Исследуя эволюционный путь развития национализма, Г. Кон увидел разницу между «естественным» генезисом западного национализма и восточным, продуцированным «на более отсталой стадии общественно-политического развития». Отсутствие развитых политических институтов, в т.ч. централизованного государства «вне западного мира», компенсирова-

лось «мечтой и надеждой <...> учёных и поэтов, не имевших поддержки со стороны общественного мнения». И вследствие того, что массовое сознание не испытывало потребности в национальном самосознании, «учёные и поэты <...> пытались её создать» не средствами политической консолидации, а в культурно-мировоззренческой сфере «в образовании и пропаганде», и в мифотворчестве. Мифотворчество, как важный инструмент конструирования наций и вообще их иррациональные основания, Г. Кон считал одинаково актуальными и для «западного» и для «восточного» нациогенозов. Вместе с тем, выходящее за рамки «рациональных политических идей» иррациональное основание историк оценивал как регрессивное явление, которое, по словам Дж. Хатчинсона, «не способно управлять процессами модернизации».

Национальное государство: pro et contra

Активная и даже доминирующая роль элит в политических процессах, определяющих облик и перспективы развития современных социумов, объединение национальных государств Европы – всё это поставило множество нетривиальных проблем, разрешению которых в формате нациологического исследования посвящена работа немецкого философа Курта Хюбнера: «Нация: от забвения к возрождению» [25].

Не разделяя точку зрения об альтернативности объединённой Европы национальным государствам, К. Хюбнер не соглашается с «представлениями о национальном государстве как националистическом и централизованном» и предложениями «по замене – якобы отживающего своё – национального государства на так называемое мультикультурное общество».

К. Хюбнер подверг сомнению доминирующие в нациологии модернистские установки о современном происхождении национальных сообществ. По этому поводу он пишет: «Так и не было осознано, что феномен нации никоим образом не является открытием девятнадцатого столетия, но издревле составлял субстанциальную основу государств, не исключая – вопреки расхожему и ошибочному мнению – Античности и Средневековья» [25, с. 9].

Природу национального самосознания К. Хюбнер главным образом связывал с государством и формами мифического опыта. Причём государство в лучших традициях немецкого романтизма представлено в концепции К. Хюбнера как продукт развития идеального. Отказываясь от материалистических и политико-правовых оснований социальных явлений, К. Хюбнер предпочёл им «космос мысленных взаимосвязей» как наиболее приемлемый объяснительный инструментарий, в т.ч. для «выделения структур в национальном многообразии систем» [25, с. 301].

Нация, – по мнению К. Хюбнера, – «как духовно, так и психологически <...> предстаёт в многообразных и переменчивых обликах», её идентификация возможна только «аксиоматически», что в силу природы феномена уравнивает такую объяснительную модель с «эмпирической верификацией». Немецкий философ предлагает описание сферы национальных отношений через «историческую систему правил» или «систему структурированного множества» как наиболее адекватную для изучения национальных сообществ, поскольку она встроена в «структурированное множество систем правил», которые разнообразными способами определяют поведение индивидов и групп-носителей нации» [25, с. 260]. «Идея структурированного системного множества оказывается аналитическим уточнением романтической идеи национального общего духа» [25, с. 320].

Исторически сложившаяся система правил, по К. Хюбнеру, воплощённая в ментальность, составляет «узловой пункт» национального самосознания, находящегося в диалектическом «единстве и многообразии» и развитии: «длительности и изменении». Говоря о потенциале сциентического определения наций, К. Хюбнер отмечает её когнитивную ограниченность, т.к. она «не может быть представлена понятием, а, напротив, является идеей» [25, с. 325].

Несмотря на наукообразность и сложность адаптации хюбнеровских концептов к современным направлениям развития националогии, его взгляды, тем не менее, имеют безусловное конструктивное значение, заключающееся, во-первых, в определении нации как исторической непрерывности, существенные качества которой находятся в диалектическом развитии; во-вторых, в инкорпорировании «национального изменения систем» в макросистему социальных обусловленностей; в-третьих, в указании на активную роль в нациогенезе продукта интеллектуального и культурно-психологического процессов, создающих «брожение синхронных множеств» и подчёркивающих важную роль в этнонациональной сфере мифов и символов. «Феноменология национальной идентичности, – пишет К. Хюбнер, – позволяет интерпретировать её как идентификацию мифологическую» [25, с. 356].

Последовательное встраивание в общественное сознание европейцев мифов: античного города полиса, общей христианской идеи Средневековья («универсально-национальные нормы Священной Римской империи») и связанные с ними правила поведения, воплощённые в ментальности, стали основанием «общей судьбы» объединённой современной Европы.

Судьба «государства демократического» связана с сохранением «субстанциональной основы» – «духа народа», утрата которого «рано или поздно» приведёт к его последующему разрушению нации, не существующей вне государства.

«Государство, – подчёркивает К. Хюбнер, – объединяющее много народов, заслуживает названия нации, ибо, вопреки своему национальному многообразию, оно являет собой единую, значимую для всех его граждан культурную форму, порождая чувство общей принадлежности и общее сознание идентичности, если только это государство существует достаточно долго. Этому не противоречит и то, что данные национальные конститутивные элементы выглядят как нечто «естественно сросшееся», в то время как составленные из них комплексные нации своим происхождением обязаны историческим процессам. При этом подразумевается, что источник происхождения «естественной» нации столь же скрыт в сумерках истории, как и её язык и культура» [25, с. 53].

Космополитическая мультикультура, вытесняющая европейскую «самость», рассматривается К. Хюбнером как угроза, разрушающая миф о европейской особенности, и, в случае доминирования, неизбежно ведёт к утрате «субстациональной основы» единства. «Европа, рассматриваемая не только как внешнее, но и как внутреннее единство, не может означать ничего другого, кроме как великого многонационального государства, структура которого <...> состоит в том, что надстраиваемая национальная идея, а именно, идея единого многонационального государства, заступает на место идеи отдельной нации в группе связанных в нём наций. Но это не означает снятия национальной идеи. Лишь в такой «супранациональной идее» может состоять та идентичность, которая всегда образует предпосылку для внутренней идентификации с подобным политическим образованием и, тем самым, для тех внутренних связующих сил, которые только и обеспечивают его устойчивость и существование. Итак, подобно тому, как в многонациональном государстве компонента всеобщего состоит в двойственной природе каждого отдельного из его граждан – с одной стороны, в его более узкой национальной принадлежности, с другой стороны – в более широкой (скажем, и как немца, и как швейцарца), – так же обстоит дело и в объединяющейся Европе, которая стремится и должна стремиться стать чем-то большим, чем просто системой общей торговли и союзом. Здесь каждый гражданин мог бы идентифицировать себя как со своей нацией, так и с Европой» [25, с. 385–386].

В рассуждениях немецкого философа относительно «скреп» европейского единства заслуживает внимания указание на то, что формирование нового национального сообщества и государственного образования, – по его мнению, – не должно сопровождаться депривацией национальных государств и общностей, входящих в Европейский союз.

Рационализм О. Данна: нация как политическое целеполагание

В противоположность мистифицированной и наукообразной концепции К. Хюбнера, теоретические взгляды Отто Данна отличает рационализм и категориальная внятность. В своих теоретических представлениях О. Данн отходит от традиции немецкой национальной истории, испытывающей влияние романтизма и материализма К. Маркса и рассматривает нациогенез как продукт политической модернизации. В формате модернистской концепции О. Данн тесно увязывает нациогенез с становлением либерально-демократических институтов парламентаризма, «как представительства нации», способствующего политизации гражданских слоёв и трансформации их «в сплочённое единством политической воли общество», что в целом и означает «вступление на путь к тому, чтобы конституироваться как нации» [6, с. 21, 105, 169].

Определяя нацию как исключительно политическое сообщество, питаемое политической солидарностью и политической культурой, О. Данн отказывает немецкой нации в культурном, идеологическом и примордиалистском основании: «С позднего средневековья немецкоязычное население входило в состав различных государственных образований; оно никогда не составляло единой нации. У немецкоязычного населения Европы в политическом аспекте нет объединяющего фактора» [6, с. 27]. Не разделяя хюбнеровскую позицию об исторической обусловленности ментальности и регулятивных правил, О. Данн вовсе отказывает немецкой нации в истории и утверждает, что политическая нация немцев – это нечто «первоначальное»¹. «Если мы всё же, – пишет он, – обладаем общим немецким национальным характером, если он глубоко в нас вкоренился, то мы получили его не из рук этой внешней истории, но из её переживаний» [6, с. 28].

Согласно О. Данну, немцы никогда не обладали этнокультурой, но всегда (со времён Священной Римской империи) – политической самоидентификацией. В Средневековье германский народ интегрировался «нацией князей», которая является не основанием, а, напротив, альтернативой позднее формируемой «современной нации новой эпохи, которую представляли народные слои (народной нации)» [6, с. 30].

«Характерной чертой германского нациогенеза, – по мнению О. Данна, – стала социально-классовая конкуренция «между буржуазией и рабочим движением», которую удалось преодолеть только в следствии «демократических реформ национального государства 1918–1919 гг.». Однако осложнение политической ситуации в 1920-е г. и приход к власти нацистов не

¹ В данном случае О. Данн ссылается на Ф. Лассала.

позволил укрепиться «Веймарскому консенсусу». «Немецкая рейхснация до самого конца оставалась социально и политически расколотой нацией» [6, с. 382].

Отторжение общественным сознанием идеи рейхснации началось после Второй мировой войны, и, напротив, «резкий перелом» к возрождению имперского национализма совпали с «неожиданным» объединением ФРГ «с землями распадающейся ГДР». Отвечая общественным запросам, О. Данн утверждает, что «представляется действительно необходимым сильнее задействовать понятие рейха при характеристике немецкой нации <...> Нация, государством которой был Германский рейх и которая после крушения этого рейха не смогла снова конституироваться в нацию, может быть обозначена в целом как рейхснация» [6, с. 334, 337].

Доминирующее место государства в нациогенезе, по мнению О. Данна, составляет общую характеристику этого процесса во всей Европе, «возникновение государствообразующей силы является особым признаком европейской западной истории» [6, с. 31]. И в этом плане рождение немецкой нации не представляет «отклонение от общего правила», а органично происходило в «рамках европейских обществ, сообща создавших и по-разному реализовавших модель современной нации. Европа, которую они составляют, должна пониматься не в географическом смысле, эта Европа – это западная культурная общность, к которой относятся также Северная и Южная Америка. Связанная между собой западной церковью, эта Европа начиная со времени позднего средневековья отмечена печатью общего проекта нового времени – модернизации. <...> Политический аспект этой модернизации и представляет собой, собственно говоря, проявление европейского контекста. Благодаря ему на протяжении каждой эпохи у европейских наций существовал общий контекст развития, даже тогда, когда он оборачивался антагонистической конкуренцией и войной, как это было во времена национализма» [6, с. 379].

Концепция О. Данна содержит чётко очерченный круг признаков современной политической нации, в качестве таковых он показывает идентичности, формируемые всеобщим избирательным правом, политико-правовым равенством граждан и становлением политической системы, в которой государство фактически подчинено гражданскому обществу. В данновской теоретической схеме с постоянно трансформирующейся политической надстройкой общества «образование наций никогда не приходит к окончательному завершению», «политическая нация – это исторически подвижное образование» [6, с. 11]. Эффективность нациогенеза О. Данн связывает с расширением большинства равных в праве «владения, распоряжения и пользования» государственной властью. Таким образом, немецкий историк

совершил трансакцию от особенной этно-культурной к либерально-демократической универсальной природе нации. «Нации – это сообщества, – пишет О. Данн, – которые объединяют общие исторические корни и общие политические интересы. Они воспринимают себя как солидарную общность, т.к. она основывается на правовом равенстве своих членов. Нации всегда привязаны к конкретной территории (patria). Важной их особенностью является то, что на своей территории они сами несут ответственность за регулирование взаимоотношений, т.е. устанавливают своё политическое самоуправление (суверенитет), иначе говоря, образуют собственное государство. Единство наций основано на консенсусе относительно политического устройства и культуры» [6, с. 8].

Анализ генезиса немецкой «политической» нации, редуцирующий этнонациональный процесс до консолидации политического сообщества, явно не вписывался в сложившиеся традиции нациологии в части исключения из его контента феномена этничности. Однако инкорпорирование такого в экспонацию О. Данна неизбежно нарушило бы её логику. Кстати можно заметить, что актуализировавшаяся в качестве одной из генераций современного академического дискурса точка зрения, воспроизводящая данновский взгляд на нациогенез, во-первых, обедняет содержание этой сложной социальной реальности, а во-вторых, имеет ограниченные объяснительные возможности многоликих этнонациональных практик. Так, даже самые стабильные «политические нации» с большой историей существования не преодолели «рудименты» этничности. В Европе, имеющей два уровня политической идентичности: общеевропейский и государственно-национальный, этнический фактор продолжает играть значительную роль в общественно-политическом процессе. Так, например, «фламандцы и валлоны всё больше расшатывают структуры унитарного государства в Бельгии, маленькой стране, игравшей значительную роль в мировой истории XIX–XX веков» [14, с. 8–9].

Тем более нерелевантной выглядит абсолютизация «политической нации» для описания нациогенеза в незападных странах. Относительно восточных социумов говорится, «что продолжающаяся почти два столетия модернизация (кое-где даже «вестернизация») Востока мало поколебала социальную укоренённость традиционных и связанных с ними общностей и ценностей неевропейского характера, соответствующих общественных отношений и учреждений, социальных связей, мировоззрения и менталитета» [9, с. 16–17].

Понимая, что концепция «политической нации» не имеет завершённости, О. Данн предложил выходящее за рамки общей логики концепции решение. Тщательное описание политического контекста генезиса нации О. Данн

дополнил положением о том, что её формированию предшествует этногенез, результатом которого стало появление «народа». Таким образом, этно-культурная реальность в констелляции О. Данна выведена в автономное от политического процесса пространство, находящееся в донациональном измерении. Общность, «обозначаемая теперь чаще всего термином этнос», определяемая наличием общего языка, культуры, религии или истории, образует «коммуникативное сообщество», трансформирующееся по мере «установления более тесных социальных связей» в «народ» [6, с. 9]. Народ «как языковая и религиозная общность <...> в отличие от нации, которая складывается или распадается в зависимости от определённых политических условий <...> представляет собой более долговременное образование», но служит только «основой в политическом процессе образования нации».

Результатом зрелой (третьей) фазы политической модернизации, по О. Данну, становится формирование «гражданской нации». Общими чертами нациогенеза, ведущего к появлению «гражданской нации», немецкий мыслитель считает расширение социальной базы демократии, активизацию политического участия и продуцирование особого типа политической культуры, главной чертой которой является патриотизм. Личность «гражданина-патриота» в теоретическом представлении О. Данна не имеет понятийно-категориальной ясности. «Гражданский патриотизм, – пишет он, – принял национальный масштаб; патриоты стали объединяться, чтобы бороться за победу нового государственного устройства, центральным ядром которого должна стать нация, представляемая гражданами этого государства» [6, с. 52].

Сама нация, по О. Данну, конституируется через правовые свободы и суверенитет народа.

Синкретический модернизм Ю. Хабермаса

«Принцип суверенитета народа постулировал право каждого народа в государстве на национальное самоопределение, т.е. право самому распоряжаться своей политической судьбой», что означало стать национальным государством [6, с. 53].

В модернистском формате развернул свои нациологические концепты Юрген Хабермас. Однако его представление о модернизации преодолевает ограниченные рамки линейной трансформации, стремящейся к либерально-демократическому универсуму.

Нация в умозаклчениях Ю. Хабермаса представляет синкретический феномен, интегрирующий «этносимволические» модели и продукт творчества «инструментального сознания». Идейное основание является в кон-

цепции Ю. Хабермаса главной детерминантой нациогенеза. Вместе с тем, в отличие от идеологии патриотизма О. Данна, Ю. Хабермас не отказывается от его этнокультурных источников.

«Демократическое самоопределение, – указывает Ю. Хабермас, – может иметь место лишь в том случае, если народ государства преобразуется в нацию граждан, которые самостоятельно распоряжаются своими судьбами. Однако же политическая мобилизация «подданных» требует и культурной интеграции населения, поначалу наскоро собранного. Именно это пожелание и выполняет идея нации, с помощью которой подданные государства – выходя за рамки наследственной лояльности по отношению к деревне и семье, к местности и династии – образуют новую форму коллективной идентичности. Культурные символы «народа», который, как предполагается, имеет общие происхождение, язык и историю своего уникального характера (всё это называется его «народным духом»), в любом случае порождают некое воображаемое единство и благодаря этому способствуют осознанию жителями одной и той же государственной территории их взаимопринадлежности, до сих пор остававшейся абстрактной и опосредованной лишь юридически. Только символическое построение «народа» превращает то или иное современное государство в государство национальное.

Национальное сознание наделяет конституированное в формах современного права территориальное государство культурным субстратом для гражданской солидарности» [24, с. 277].

Таким образом, в отличие от данновской модернизации, наполненной политическим содержанием, Ю. Хабермас видит этот процесс как целостную социальную эволюцию, интегрирующую символы и культурные практики, являющиеся основанием, консолидирующим национальную идею. Тем не менее, концепция Ю. Хабермаса отрицает примордиалистские корни нации, считая её феноменом современного социального развития, отвечающим потребностям демократического сообщества, «сознательно влияющего на свою собственную жизнь».

Поэтому выработанные в предшествующей нациологии понятия «политической» или «культурной» наций дифференцируются и употребляются немецким философом только для определения духовных скрепов: символов, идей, мифов и т.д., фундирующих нациогенез. В случае, когда Ю. Хабермас движется в анализе от духовных оснований нации к практике, он апеллирует к феномену «национальное государство».

«Национальное самосознание народа составило тот культурный контекст, который способствовал росту политической активности граждан», а «национальная общность породила новый тип взаимосвязи индивидов, ранее совершенно чуждых друг другу». «...Ранее принадлежность подданного

конкретному государству означала лишь то, что он подчиняется его властям. С переходом к демократическому национальному государству подобное юридическое определённое организационное членство сменило своё значение: отныне гражданство получило добавочный политический и культурный смысл вновь обретенной принадлежности к общности полноправных граждан, активно способствующих её упорению» [23, с. 367–369].

Несмотря на конструктивистскую (активная роль государства) и инструменталистскую (мифы, символы) направленность, основной позитив нациологической концепции Ю. Хабермаса заключается в презентации нации в преемственном социальном процессе, позволяющей показать нациогенез как непрерывный процесс, интегрирующий этнокультурные, цивилизационные, политические, гражданские и другие идентичности. В результате, нация рассматривается Ю. Хабермасом как дуальная целокупность, включающая этнокультурное и политическое основания.

«Обе эти трактовки, – пишет философ, – отражают двойственное значение «нации»: с одной стороны, сознательной нации граждан, обеспечивающих демократическую легитимацию, и, с другой, – национальной принадлежности, передаваемой по наследству или приписываемой тем, кому она дана с рождения, облегчая тем самым их социальную интеграцию. Staatsburger, или граждане, должны воспринимать себя как союз свободных и равноправных индивидов на основе добровольного выбора, в то время как Volksgenossen, или люди определенной национальности, считают, что их объединила некая унаследованная ими форма жизни и судьбоносный опыт общей истории» [23, с. 371].

Таким образом, в отличие от Ф. Мейнеке и других предшественников, Ю. Хабермас преодолел «автономность» культурной и политической наций и предложил взгляд на рождение и развитие национальных сообществ как процесс, инкорпорированный в усложняющуюся систему идентичностей и исторически преемственный консолидации «дополитических» сообществ.

Вместе с тем, позицию Ю. Хабермаса отличает от точки зрения апологетов примордиализма то, что в этнокультурном прошлом он видит не источник субстанционального наполнения национальных общностей, а лишь основание для генезиса политической идеологии, оплодотворяющей в целом капиталистическую модернизацию и, в частности, политические нации.

Этносимволизм в нациологической концепции Э. Смита

Описание и оценку «объяснительных теорий наций и национализма» предпринял в вышедшей в свет в конце 1990-х г. работе британский ученый Энтони Д. Смит [16, с. 14].

Английский исследователь отмечает, что продвижение в исследовании проблематики нациологии, несмотря на сформировавшийся с XIX-го столетия круг её научного освоения, далеко от логического завершения. Причину неадекватности результатов научного поиска и практической значимости его целеполагания Энтони Д. Смит видит в том, что «ни одна из теорий не пытается охватить весь спектр даже самых общих вопросов, которые можно поставить», а интегрирует аналитическую и доказательную базу вокруг одной исследовательской «парадигмы», не противоречащей эмпирическим данным, отражающим какую-либо одну черту, характеристику, особенность нациогенеза.

С тем, чтобы избежать такого рода односторонности, британский учёный предлагает «мультипарадигмальный» подход в исследовании этнонациональных процессов. В представлении Энтони Смита такой подход означает объединение в исследовательском мейнстриме вопросов «о происхождении и формировании этнических общностей (ethnies), условиях этноцентризма, основе этнического сообщества, а также о природе и значении национальной идентичности, социальных, культурных и политических основах наций и современности или противоположности наций, о (гендерном, классовом и культурном) характере националистических идеологий и движений, их роли в возникновении наций и национальных идентичностей и о вкладе националистических интеллектуалов и т.д., и, наконец, о значении для общества и культуры мира национальных государств, о геополитическом влиянии наций и национализма и о возможностях создания соответствующего межгосударственного сообщества» [16, с. 403].

Имея в виду основные нациологические теории (или парадигмы), автор выделяет пять направлений: модернизм, «перенниализм», «примордиализм», «этно-символизм» и «постмодернизм». В более поздней работе Э. Смит отказал парадигме «этносимволизма» в самостоятельном значении и дополнил ряд уже обозначенных теоретических концепций «инструментализмом» (или тождественным в смитовском понимании «конструктивизмом») [17, с. 46–78]. Для продвижения в освоении нациологической проблематики Э. Смит считает необходимым реализацию программы, «которая могла бы побудить историков и социологов к сравнению различных форм ключевых институциональных и культурных измерений наций и национализма с целью обнаружения того, чем именно недавние и «современные» их формы отличаются от более ранних, «досовременных» [16, с. 410].

Собственные взгляды Э. Смит позиционирует в формате только обозначившейся парадигмы «этносимволистов», способной воплотить «метапарадигмальный консорциум». Консенсус имеющихся исследовательских направлений должен строиться, по мнению Э. Смита, на признании «справед-

ливости идеи этно-символистов о том, что большинство наций возникло на основе ранее существовавших этнических уз и чувств и что их национализмы обязательно используют этнические символы, воспоминания, мифы и традиции, встречающие наибольший отклик у большей части «народа», который требуется мобилизовать» [16, с. 409–410], или тесной взаимосвязи «между этничностью, нациями, национализмом и утверждением перенационалистов» о том, «что отдельные нации и их конкретные национализмы существовали задолго до наступления современности (но в ограниченном виде)» [16, с. 409].

Целеполаганием этносимволизма, судя по смыслу высказываемых Э. Смитом положений, является устранение сущностей и процессов, прошлого и настоящего, фундирующих национальную идентичность и испытывающих депривацию в связи с глобализацией. На этом основании Э. Смит отказывается от обусловленности «самочувствия» наций процессом модернизации, институтом государства и даже «духовной субстанцией» – языком, которому И.Г. Фихте придавал конституирующее значение в нациогенезе. С целью избежать трудности сопряжения этнонационального с социальной «сложностью», Э. Смит в поиске объяснительной модели целиком уходит в области духовного, интерпретируя понятие нации как общность «духовную» и наделённую «священными свойствами». Благодаря расширению информационного пространства и совершенствованию коммуникаций, нация в констелляции постмодерна утрачивает свойства реальных экзистенциальных практик и превращается в «репрезентацию основными свойствами нации, которая воспринимается как духовная общность её членов», если эти свойства воспринимаются ими как «нерушимые» или «священные». Э. Смит показывает: 1) «Вера в этническую избранность, понимание нации как избранного народа, на который возложена особая миссия или который имеет особый договор с Богом». 2) «Преданность священной территории, унаследованному отечеству, освященному святыми, героями и мудрецами, а также могилами и надгробиями предков». 3) «Распространённые воспоминания о «золотом веке», как апогее национальной истории, эпохе материального и/или духовного процветания и «расцвета искусства». 4) «Культ «славных предков» и героической жертвенности ради нации и её судьбы» [17, с. 133].

Уход в символизм для Э. Смита – не средство совершенствования объяснительной модели, а попытка реактуализации «дополитических» этнокультурных «элементов» национальной общности. Однако в этой связи вряд ли справедливо относить Э. Смита к примордиалистскому направлению нациологии. Не случайно и сам британский мыслитель не отождествляет свои взгляды с этим течением в науке. Для Э. Смита этничность – лишь источник символов, которые питают духовную общность. «Этничес-

кие особенности остаются *sine qua non*, самым конечным элементом нации, именно об этом свидетельствуют общие мифы предков, общая историческая память, уникальные культурные признаки, чувство самобытности, если не избранности, – все те элементы, что характеризовали этнические общности в досовременные времена. В современной нации их нужно сохранять, даже культивировать, если нация не хочет стать незаметной» [18, с. 78].

Положительный момент концепции Э. Смита, помимо реактуализации этничности, заключается ещё и в том, что его деполитизация и деонтологизация нации преодолевает искусственно сложившуюся (в модернизме) дихотомию её культурного и политического содержания, западного (гражданского) и незападного (этнокультурного) модусов её формирования.

Преодоление дихотомии, порождённой рефлексией отличия исторических практик западного и незападного мира, достигается Э. Смитом через актуализацию этнокультурной составляющей «гражданского» нациогенеза Запада. Осуществив историко-социологический анализ, Э. Смит предложил «сценарии <...> двух путей, встав на которые разные виды этнической общности преобразуются в нации <...> Первый путь, – пишет Э. Смит, – спонсирован государством. Он начинается с латеральной этнической общности, ядра этнического государства. В дальнейшем централизуясь и бюрократизируясь, это государство пытается инкорпорировать средний класс и окружающие регионы через военные, фискальные, юридические и административные процессы (в иных смитовских терминах через «три западные революции»: «административную, экономическую и культурную»). Если повезёт, то государство оказывается способным объединить нередко пестрое население в единую политическую общность, основанную на культурном наследии господствующего этнического ядра. Его интеллигенция и играет какую-то роль в этом процессе, то подчиненную. Главными актерами являются короли, министры и бюрократия, со временем появляется и средний класс, аристократия и духовенство часто играют двусмысленную роль. Ведь вопреки тому, что в определённом понимании именно *их* культура распространяется государством, следствием становится маргинализация аристократии и духовенства: *их* наследие и культура оказываются в конечном счёте общим достоянием. В новой политической нации аристократию и духовенство часто оставляют в стороне» [18, с. 76–77].

Второй путь формирования наций «начинается с малой демотической общности, чьи этнорелигиозные представления о себе требуются заметить более активными политическими представлениями. Ключом к этому преобразованию становится процесс народно-культурной мобилизации. Небольшие ячейки просветителей-интеллектуалов, вопреки свойственному им различному отношению к вестернизации и современным реалиям,

стремятся очистить мобилизовать «народ» призывами к воображаемому прошлому этнической группы. Для этого необходимо предложить познавательные карты и исторические основы морали для нынешнего поколения, выведенные их поэтического пространства и золотого века в былом общности. Таким образом, интеллектуалы надеются переделать отсталую, традиционалистскую этническую общность на динамическую, однако основанную на исконной культуре политическую общность» [18, с. 77].

Инкорпорирование этнического в субстанциональное качество нации составляет основную конструктивную особенность нациологической концепции Э. Смита. Несмотря на декларированный «этносимволизм» конкретно исторический анализ вариантов нациогенеза с участием этнокультурной составляющей фактически наполняет его теоретические взгляды онтологической семантикой, дополняющей символический «срез» этнического конкретными историческими практиками.

Размышления в заключение

Таким образом, продолжая логическую линию Э. Смита и его предшественников, следует заметить, что нациогенез составляет преемственный исторический процесс, берущий свои истоки в формировании этнических общностей и обретающий по мере увеличения «социальной сложности» новые субстанциональные характеристики, генерируемые новыми (социокультурными, политическими, гражданскими и др.) идентичностями, определяющими нарастание его собственной гетерогенности, трансформирующейся в системное качество. В каждой конкретно-исторической ситуации нация, несмотря на силу других консолидирующих её факторов, сохраняет этнокультурное содержание, о чём свидетельствуют «рецидивы» этнического, религиозного, культурного самосознания даже в «зрелых» гражданских, политических национальных сообществах.

Вместе с тем, ни один комплекс системных факторов (в т.ч. этнокультурных или политических), обуславливающих нациогенез, не является абсолютным, равно как и научная гипотеза, обосновывающая приоритет исторически доминирующих каузальностей, может являться объяснительной моделью для генезиса только конкретной нации. Чтобы обоснование приоритета факторов генезиса национальных сообществ «звучало убедительно, должно быть доказано, что сходство целиком в одном отношении значит больше, чем различия в других областях. Из всего учения остаётся утверждение, что люди имеют право отстаивать свои отличия – выдуманные или реальные, важные или нет – и ставить эти различия во главу собственных политических интересов» [8, с. 78].

Придерживаясь эссенциализма или примордиализма, вряд ли возможно объяснить, почему американцы и англичане – 2 разные, а канадские французы и англичане – 1 нация, точно так же, исходя из одной концепции, нельзя дать определённый ответ на то, почему белорусов, русских и украинцев разделяют государственные границы, а чувашаи, мордва, марийцы и великороссы формируют российскую национальную идентичность.

Литература

1. *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе. М., 2000. 366 с.
2. *Бабкин В.* Сепаратизм по-европейски. Распадётся ли Старый Свет на удельные княжества. // Мир и политика. 2012. № 12. С. 118–128.
3. *Бауэр О.* Национальный вопрос и социал-демократия. М., 2002. 600 с.
4. *Возьмитель А.А., Куконков П.И.* Социальные факторы становления системы местного самоуправления в России // Власть. 2014. № 9. С. 85–94.
5. *Гросул В.* Национальные движения в России в конце XIX в. // Российская история. 2015. № 2. С. 46–61.
6. *Данн О.* Нации и национализм в Германии 1770–1990. СПб., 2003. 472 с.
7. *Зорин В.Ю.* Этничность и власть: некоторые аспекты становления новой этнополитики в современной России // Свободная мысль. XXI век. 2003. № 6. С. 8–19.
8. *Кедури Э.* Национализм. СПб, 2010. 136 с.
9. *Ланда Р.Г.* Специфика социальной стратификации восточного общества // Рынок и социальные проблемы: Восток – Россия. Сборник статей. М., 2013. С. 14–19.
10. *Ленин В.И.* Тезисы реферата по национальному вопросу // Ленин В.И. Пол. собр.соч. 5-е – изд. – М.: Политиздат, 1973. Т. 24. С. 382–395.
11. *Милль Дж.* Расследования о представительном правлении. Челябинск, 2006. 384 с.
12. *Наумкин В.В.* Цивилизация и кризис наций-государств // Россия в глобальной политике. 2014. Т. 12. № 1. С. 50–60.
13. *Проценко О., Лисовый В.* Национализм: Антология. М., 2000. 872 с.
14. *Риккарди А.* Жить вместе в 21 веке. СПб., 2014. 136 с.
15. *Сахаров В.А.* Исторический опыт решения национального вопроса в России // Свободная Мысль. 2015. № 1. С. 10–22.
16. *Смит Э.Д.* Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004. 466 с.
17. *Смит Э.Д.* Национализм: Теория, идеология, история. М., 2004. 170 с.
18. *Смит Э.Д.* Национальная идентичность. М., 1994. 223 с.
19. *Смит Э.Д.* Национализм и историки // Нации и национализм. М., 2002. 416 с.
20. *Сургуладзе В.Ш.* Нужна ли обществу идеология? // Обозреватель–Observer. 2014. № 10. С. 48–55.
21. *Тишков В.А.* О главных акторах цивилизационного диалога. Культурное и языковое разнообразие современных наций // Полис. 2012. №5. С. 77–85.

22. *Фихте Й.Г.* Речи к немецкой нации. СПб., 2009. 352 с.
23. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм.* М., 2000. С. 365–379.
24. *Хабермас Ю.* Постнациональная констелляция и будущее демократии // *Политические работы.* М., 2005. С. 276–284.
25. *Хюбнер К.* *Нация: от забвения к возрождению.* М., 2001. 400 с.
26. *Шпенглер О.* *Закат Европы.* М., 1993. 592 с.
27. *Alter P.* *Nationalism.* L., 1989. 315 p.
28. *Kohn H.* *Nationalism: Its Meaning and History.* N. Y., 1955. 191 p.