

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCHES

УДК 130.2

DOI: 10.18413/2408-932X-2019-5-1-0-1

Копривица Ч. Д.

ВОЗМОЖНОСТЬ КОНСТИТУИРОВАНИЯ
ЦИВИЛИЗАЦИИ / КУЛЬТУРЫ КАК КОЛЛЕКТИВНОГО
СОЦИОИСТОРИЧЕСКОГО АКТОРА

Белградский университет, ул: Йове Илича, д. 165, Белград, 11040, Сербия;
caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о возможности конституирования цивилизации / культуры как коллективного социоисторического субъекта, при этом рассмотрение идет внутри концептуального спектра, полюсами которого являются позиции, называемые нами, соответственно, грамматическим реализмом и номинализмом. Главной целью является задача установить, могут ли означающие «культура» и «цивилизация» действительно указывать на реальную культуру и цивилизацию. Наш основной вопрос решается путем сравнения данных концептов с понятием *нации* и проверяется практически в аспекте их способности выражать возможность реального исторического действия. Для этой цели подвергается анализу ряд исторических примеров, в которых цивилизация, в частности европейская, появляется либо не появляется как коллективный актор. Результатом исследования является тезис, что из-за их социально-психологической первичности национальные идентификации на практике всегда имеют преимущество перед более «абстрактными» и далекими – цивилизационными. Тем не менее, цивилизационная идентификация остается постоянной возможностью коллективной организации социальной реальности, в случае появления благоприятных исторических условий.

Ключевые слова: цивилизация; культура; коллективный деятель; социальная онтология; грамматический реализм.

Ch. D. Koprivitsa

POSSIBILITY OF CONSTITUTION
OF CIVILIZATION / CULTURE AS A COLLECTIVE
SOCIO-HISTORICAL ACTOR

Belgrade University, 165 Jova Ilić Street, Belgrade, 11040, Serbia; *caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs*

Abstract. This article examines the possibility of constituting a civilization/culture as a collective socio-historical actor, primarily as an alternative between the conceptual extreme positions that we respectively call the realism and nominalism. It is important to find out whether the signifiers of “culture” and “civilization” can actually mark a real culture and civilization. Our principal question is examined within comparative consideration with the notion of the nation, and it is further tested against the question to display ability of practical, historical action. For this purpose, a number of different historical examples are considered, where civilization, in particular: European, could or could not appear as a collective actor. The result of the research is that due to their

socio-psychological primacy, the national identifications have an advantage over wider and “more abstract” and remote – civilizational ones. Nevertheless, civilizational collective identification remains a permanent possibility of collective organization of social reality, when favorable historical conditions present.

Key words: civilization; culture; collective actor; social ontology; grammatical realism.

Введение

Как можно говорить об идентичности цивилизации? Как – если это вообще возможно – *рассматривать* ее как коллективного актора, как единого мы-субъекта, который что-то делает, планирует, возможно, даже «думает», «желает»? Является ли «цивилизация» / «культура» неким социальным, в ходе истории бывающим, существом? Здесь ключевой вопрос: каков *онтологический статус* культурно-цивилизационного «мы»? Если определенное означающее введено в обращение, следует ли полагать, что *и* в реальности имеется соответствующее означаемое, в данном случае – коллективная субъектность; то есть, является ли культурно-цивилизационное *мы*, в силу самого факта его грамматически-прагматического абсолютно целесообразного использования, также и чем-то в действительности существующим?

Кроме того, употребление слова «культура-цивилизация»¹ само по себе предполагает реальную целесообразность этого очень специфического лингвистического образования. Проясним этот момент. Это слово в первую очередь охватывает всех людей, принадлежащих к одной соответствующей (культурно-цивилизационной) сущности, а затем совокупность их достижений – как объективных, так и известных только среди

членов соответствующих (культурных / цивилизационных) сообществ. Это понятие следует понимать как единство субъективного и объективного, а также материального и духовного. На самом деле, все эти концептуальные единства молчаливо подразумеваются при использовании данного понятия – но они никоим образом не доказаны.

Помимо того, использованием слова *предполагается*, снова молча, что вся совокупность различных видов и обликов культуры / цивилизации *должна творить одну Культуру / Цивилизацию*². В этом заключается суть этой (двойственной) *коллективной уникальности*. Именно потому и появляется это еще требующее объяснения, но всё-таки в вербальном общении уже столетиями имеющееся коллективное единство, что с его помощью осуществляется необходимо важная часть (до)теоретической ориентации, когда идет речь о самых различных вопросах социально-духовной реальности.

Трудно решить вопрос о (не)существовании культурно-цивилизационных образований, если мы предварительно не примем во внимание условие использования соответствующих понятий в истории дискурса в некоторых западноевропейских языках, которые фактически и ввели их в теорию. В настоящем рассмотрении обратимся только к философско-грамматическому

¹ Некоторые авторы, такие как Кант, Шпенглер и Бердяев, придают понятиям культуры и цивилизации существенно разное, иногда и в нормативном смысле различное значение. Однако в нашем последующем анализе это различие не будет иметь никакого влияния, поскольку для выбранного нами уровня общности рассмотрения проблемы не требуется никаких существенных различий. Таким образом, здесь это чисто техническое словослияние, применяемое для упрощения изложения.

² Вплоть до семнадцатого века слово «культура» использовалось исключительно в *родительных конструкциях* – как культура того или иного, дабы Самуэль Пуфендорф, известный как корифей учения о «естественном праве», впервые использовал его как «самостоятельное» слово, указывая таким образом на (якобы) существование *самой Культуры* (см.: Niedermann, 1941: 20ff). Т. е. Культура – это достижение истории.

аспекту вопроса: в каждой ситуации, когда грамматически можно, или даже необходимо, думать и произносить некое «мы» – соответствует ли этой языковой сущности действительно одно реальное *мы*, т. е. именно то, по семантической привычке подразумеваемое под используемым означающим? Другими словами, когда это «мы» должно быть истолковано с точки зрения того, что мы здесь будем обозначать *грамматическим реализмом*, а когда, наоборот, в смысле *грамматического номинализма*?

1. «Онтология» повседневной (и теоретической) речи о коллективах

Когда, например, мы говорим «мы, участники конференции „Герменевтическая традиция в России“», это выражение является коммуникативно вполне обоснованным, семантически целесообразным и грамматически допустимым. Но любому из нас здесь будет трудно сделать вывод, что обозначено этой синтагмой является чем-то и само по себе, т. е. внекоммуникативно существующим. Прежде всего, мы не знаем друг друга – или, по крайней мере, только некоторые из нас знают; поэтому у нас нет никакой предыстории, общих знаний, общего опыта, не говоря уже совсем о какой-то общей миссии, которую мы как *мы* якобы пытаемся достичь. Наша «миссия» заканчивается 8 декабря днем. «Мы» как *мы*, в данном случае – даже и до истечения этой даты – просто отсутствует. Следовательно, вышеупомянутая синтагма, «мы, участники конференции», является прямым случаем применимости грамматического номинализма.

На другом конце этого концептуального спектра, который должен ограничивать все возможные случаи (не)соответствия речи и реальности или, точнее, слов и вещей, есть типичный случай грамматического реализма. Его можно определить как ситуации, в которых термин без искажения показывает реальный объект – именно тот, который подразумевается в самом его значении. Сложность, однако, заключается в том, что

нелегко вспомнить примеры коллективных образований, которые бы удовлетворяли требуемому условию. Более того, в наше время, которое в терминах теоретической моды уже давно называют эпохой *постноминализма* существует сильная скептическая тенденция отрицать онтологическую значимость концептуальных коррелятов. Например, в социальной онтологии, в которой рассматривается бытие коллективностей, некоторые считают, что все названия коллективов на самом деле являются номиналистическими заменами для множества / конъюнкции утверждений, называющих всех индивидов, относящихся к конкретному, лишь ситуативному, «мы». Оно, следовательно, несет только *механически-агрегирующий*, но не синтетический характер. Только если было бы оправданно говорить о *синтезе* большего числа людей в одно общественное существо – в *реальную коллективную сингулярность* – было бы допустимо применять грамматический реализм, по крайней мере, в некоторых случаях.

В истории философии Ницше уже осознал важность обусловленности мышления грамматикой, т. е. языковой или так называемой «дискурсивной практикой». Однако то обстоятельство, что мы чаще всего склонны следовать некритически, так сказать, «онтологическим внушениям языка», само по себе не означает, что обязательно должен быть истинным противоположный универсальный скептический суд – на котором, кстати, покоится практика критической деструкции грамматических предрассудков – что ни одно грамматически возможное и целесообразное «мы» в принципе никогда не означает соответствующего ему социоонтологического *мы*, поскольку последние объекты, якобы, просто полностью отсутствуют из реальности. Найти правильную меру между дотеоретическим, *наивным грамматизмом* и *критически-грамматическим онтологическим скептицизмом* должно быть самой важной задачей философии в этой области.

Каковы были бы критерии для реалистического отношения к языковым привычкам говорить «мы»? Пример, который нам будет служить референтным случаем грамматического реализма, – это семья, члены которой обычно связаны друг с другом глубокими чувствами любви и верности. Поэтому они не только видят себя как единство, но и на основании этого они могут также оказываться носителями коллективных, семейных действий и, следовательно, выступать как одно настоящее семейное *мы*. Таким образом мы получили, по меньшей мере один, реальный класс случаев, говорящих в пользу грамматического реализма, когда знаменующее «мы» действительно обозначает некое настоящее *мы*-существо.

Эмоциональная близость представляет собой первичный «цемент» коллективного единства в таких сообществах, как семья; когда же речь идет о культуросоциализации, то тут преимущественно объективные достижения коллективного духа, выраженные вовне, возвратно способствуют появлению чувства коллективного единства, вызывая вторично особое чувство культурной близости. Пример народа находится посередине между цивилизацией и семьей. С одной стороны, всё то, что построили мы из разных деревень, городов и краев, и что мы признали как (национально) *наше*, становится нашим *объективным бытием*. Но с другой стороны, границей формирования *коллективной эмоции* обычно является общий язык, причем говорящие на одном и том же языке обычно, хотя и не всегда, воспринимают друг друга как будто членов одной общей, расширенной «семьи». Таким образом, язык здесь выступает не только в качестве коммуникативного средства, но и как ключевой элемент в создании эмоциональной близости. Если язык был бы только средой общения, была бы необъяснима возможность появления эмоционального отношения к нему.

Поскольку, как обнаружил Гадамер, «бытие – это язык» (Гадамер, 1988: 561), родной язык является нематериальным воплощением духовной малой родины говорящих на нем как на своем родном. Коллективные эмоции, коллективная близость, способность действовать сообща – как национальный коллектив – возможны без взаимного личного знакомства. Действительно, отдельные культуры, обычно национальные, могут выступать в качестве основы реальных *мы*-существ, и этот феномен – в отличие от радикально *идеалистического* тезиса Андерсона о нации как о воображаемом сообществе, причем номиналистски интерпретированном³ – соответствует *этническому реализму*.

Наконец, есть ли настоящая цивилизация, помимо понятия «цивилизация», т. е. возможно ли говорить о каком-то *цивилизационном реализме*? С одной стороны, может показаться, что *цивилизация* является «изобретением» интеллектуалов, которые вообразили ее путем введения в обращение и культивирования термина «цивилизация». Со временем стали возникать и эмоции, вызываемые именно словами «цивилизация» и «культура». Однако на эти эмоции реагируют преимущественно в тех же самых кругах, которые их распространили – среди интеллектуалов. Вспомним Версилова из «Подростка», вымышленного представителя русской интеллектуальной верхушки, как он говорит о русской любви к европейским «священным камням». По-видимому, даже здесь – хотя и в ином смысле и для значительно более узкого круга людей, чем в реальности, – могут возникнуть эмоции. Как в семье обычно все ее члены в большей или меньшей степени участвуют в семейном переживании, так и внутри народов большинство их членов испытывают одно и то же чувство к соотечественникам, за исключением национально-равнодушных и идеологических космополитов. А чувство

³ «На самом деле все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом-к-лицу (а может быть, даже и они), – воображаемые» (Андерсон, 2016: 48).

принадлежности к какой-то культуре-цивилизации, например, к европейской, обычно испытывает только часть интеллектуальной элиты европейского жизненного мира. Это происходит в силу того, что *европейство* – это не непосредственно испытываемая данность, поскольку внутри широких слоев европейского населения отсутствует эмотивно заряженное (*пан-европейское воспоминание* – как замена более конкретного и распространенного национального воспоминания. Без опыта общеевропейской «крови» (как символической конструкции псевдородства), или чего-то подобного, позволяющего естественным образом всем европейцам, независимо от уровня образованности, соиспытывать всеевропейскую близость, европейство не может стать стабильной социоонтологической действительностью.

О европейской культуре-цивилизации, помимо соответствующего «рефлексивного понятия» – которое служит *номинальным* знаком для всего, что считается культурно-цивилизационным достижением Европы – можно говорить пропорционально способности Европы выступать в качестве действующего субъекта (мировой) истории. Не так просто найти исторические примеры, которые соответствуют этому критерию. Допустим, так называемые «колониальные завоевания» – это (западно)европейский феномен Нового времени; но на самом деле здесь только отдельные нации выступают в качестве деятелей, хотя впоследствии, с помощью аналитических концепций, конструируются как якобы историческая данность так называемые «(западно)европейские колониальные завоевания». В действительности это просто номинальный «кластер», который заменяет конъюнкцию «испанские, португальские, французские, голландские, британские и немецкие колониальные завоевания», поскольку европейцы никогда не ходили на колониальные завоевания *как европейцы*, хотя все они, в определенное время, разделяли некоторые так называемые

«общевропейские ценности» заставляющие и позволяющие всем им решиться на такие походы. Оказавшись в сходных ситуациях и фазах исторического развития, используя свое выгодное географическое положение, причем конкурируя друг с другом, а не сотрудничая, т. е. действуя друг против друга, все эти нации начинали свои зарубежные приключения одна за другой.

Однако существуют и другие исторические ситуации. Примером общего действия европейцев как европейцев, в определенной степени, могут считаться крестовые походы. В них участвовала только часть Европы – остальная ее часть не могла оказаться в этой коалиции, поскольку она была инициирована одним партикулярным внутрехристианским, внутриевропейским, религиозным авторитетом (римского папы); но зато, в свою очередь, и она вела по-своему христиански инспирированные войны против «неверующих» (византийские войны против арабов и турок, бесконечная серия русско-татарских и русско-турецких войн). Правда, определенным недостатком этого примера является то, что религия, т. е. одна среди прочих частей культуры, здесь выступает в качестве основы общевропейства. С началом процесса секуляризации христианство всё больше было выдавливаемо из своей традиционной унии с европейством, дабы сегодня оно стало лишь одним из нескольких важных – как теперь даже считается, и не самым значимым – элементом истории европейской культуры.

Но когда мы принимаем во внимание эту политрадиционность европейской культуры, возникает большой вопрос, возможно ли вообще или, по крайней мере, вероятно ли, что при формировании общевропейского действия все слои (или суб-акторы) общевропейской культурно-цивилизационной идентичности (нации, конфессии, сословия...) эффективно объединяются для участия в нем. Альянсы, заключенные в Европе во время оборон Вены, первой и второй, намекают, что общевропейское со-действие может иметь место скорее как защитно-оборонительное

явление. Подобным образом, когда мы говорим, например, о так называемой «турецкой опасности» (*Türkengefahr*), нужно учесть, что речь шла не просто о защите христианства, но и о защите европейской цивилизации как таковой, включая и ее частично только потом зародившиеся секуляристские составляющие.

Наконец, великие внутриевропейские столкновения – Тридцатилетняя война, Наполеоновские войны, может быть даже Семилетняя и Крымская война, и, прежде всего, мировые войны в XX веке – были по сути противоположны солидарному всеевропейскому действию, как критерию для фиксирования совместного европейского культурно-цивилизационного со-действия. Тут речь часто шла не только об идеологических различиях, но и о конфликтах из-за разного видения человечности и человечества. А из-за типично европейской идентификации европейства и человечества⁴ – эти столкновения не раз становились конфликтами по поводу различных «европовидений», т. е. трактовок и разработок реальной Европы, которыми не раз заражалось и занималось также и почти всё остальное (неевропейское) человечество⁵. Можно поэтому сказать, что по меньшей мере некоторые всеевропейские войны можно рассматривать как *борьбу между интерпретациями* сути «настоящей» Европы. Таким образом, реально действующее *соборное (все)европейство* – это всего лишь один случай в истории относительно редко встречающейся

альтернативы гораздо более частым, взаимно противоположным *контрэвропействам*. Разве мы не живем, в конце концов, сегодня снова в одной из такого рода эпох, являющихся скорее правилом, чем исключением европейской истории?

Впрочем, если сегодня Европейский союз выступает как одна из сторон внутриевропейского конфликта (с Россией) – зародившегося, кстати, его усилиями (вместе с США) – тогда он явно предал свою общеевропейскую и общечеловеческую миссию, обнаруживая себя как простая коалиция интересов определенных стран, связанных единой политикой силы (*Machtpolitik*). Такой Евросоюз слишком далек от альянса, созданного на основе чего-то универсального, т. е. *типично европейского*. Это даже нельзя считать *панъевропейской* политикой силы, поскольку Евросоюз – что не раз проявилось при вспышках различных кризисов в третьем тысячелетии – является *лишь коалицией интересов различных национальных государств*, а не реальным геополитическим единством, и даже более того, *геоцивилизационной коллективной сингулярностью*. Евросоюз, в частности, действует солидарно только до тех пор, пока совпадают интересы его ведущих (национальных) государств, поскольку национальное государство по-прежнему остается основной единицей реального коллективного самочувствия и, как следствие, действий.

Тем не менее, Европа как актер – языческая ли (как в персидских войнах, хотя

⁴ «Врожденн[ый] европейскому человечеству со времен греческой философии телос, сообразно которому оно хочет стать человечеством на основе философского разума», причем «в греческом человечестве впервые прорывается то, что как *энтелехия* по существу заключено в человечестве как таковом» (Гуссерль, 2004: 31-32). Поэтому для него «европейское человечество несет в себе абсолютную идею, а не является всего лишь эмпирическим антропологическим типом, подобным 'Китаю' или 'Индии'». Но самое главное заключается в следующем вопросе: «обнаруживает ли зрелище европеизации всех чуждых Европе человеческих общностей некий властвующий в нем абсолютный смысл, соотносимый со смыслом мира, а не с его исторической бессмыслицей» (Гуссерль, 2004: 32-33).

⁵ «Только Европа, благодаря несравнимому чувству незавершенности своей цивилизационной идентичности, драматично почувствовала значимость проблемы Другого <...> Конструкция <...> и дискурсивное, собственными интересами управляемое употребление другого, связано с непонятностью [со стороны Запада. – авт.] по поводу вопроса: *Кто мы?*» (Копривица, 2016: 30). Именно поэтому Запад впоследствии «заразил все другие культуры динамикой своей цивилизации» (Копривица, 2015: 47).

и сокращенная до ее вообще породившего эллинского мира), или христианская, или просвещенная, или какая бы то ни было другая – основанная на некоей версии общего, нормативно истолкованного и усвоенного культурно-цивилизационного наследия, является постоянно открытой возможностью, которая пока достаточно редко становится реальностью. Впрочем, так называемое «Европейское наследие» так и становится действительным – т. е. *Европейским наследием* – только на основе многовековой традиции общей европейской памяти, чьим осадком, а со временем и авторефлексивной работой подготовленным субстратом стала *европейская культура-цивилизация*. Нормативное восприятие собственной культуры-цивилизации как синонима для ценности – независимо от того, что различные слои этой культуры и на предметном уровне содержат в себе нормативный компонент – также является одним из типично европейских, если не исключительно европейским свойством.

Однако, независимо от достаточно редкой актуализации основы европеизма, благодаря научно-культурной работе и поддержке в состоянии постоянной готовности европейского культурного воспоминания, *культурно-цивилизационная Европа* остается (*идеальной*) *духовной реальностью* только как *сообщество культурно-цивилизационной памяти*. В отличие от национальной памяти, которая генерируется на тех традиционных уровнях, в которых каждый может участвовать, независимо от уровня своего образования, в европейской памяти (которая принципиально отличается от несуществующего, упомянутого выше «европейского воспоминания», в качестве замены национальной памяти), не обладающей ни силой, ни охватом, сравнимым с национальной памятью, могут со-участвовать только те, кто достаточно образованы и готовы активно, интеллектуально и эмоционально, вовлекаться в духовные образования наднационального уровня.

2. Концептуальные предпосылки осуществления цивилизации

Культура-цивилизация, как здесь предполагается, осознается и признается как таковая, пока находится в состоянии активного действия. Особенность цивилизационно-культурной деятельности заключается в том, что она, помимо в принципе возможной направленности к другим (цивилизациям и культурам), всегда несет и аспект рефлексивности, причем в двух смыслах. Во-первых, действие, направленное на другого – это всегда, по крайней мере, непреднамеренно, и автодеятельность одновременно, т. е. действие, сонаправленное и на самого себя. Действуя по отношению к другому, культура-цивилизация всегда и неизбежно перерабатывает себя, воссоздает или, по крайней мере, подтверждает свою уже установленную (и узнаваемую) идентичность. Это, в принципе, относится к любому виду взаимодействия «я-другой / мы-другие», но здесь может быть более заметным, потому что культура-цивилизация, часто в повышенной степени, осознает свою идентичность и свою, независимо от того, что это звучит семантически нелогично, *нерефлексивную интенциональность*, только при столкновении-столкновении с другими. Таким образом, зафиксировано и второе значение межцивилизационной рефлексивности.

Как, однако, «выглядит», как реализуется внутреннее самосознание цивилизации, т. е. самосознание ее членов как *ее* членов? Если межцивилизационное взаимодействие является ключевым измерением синхронии, поскольку оно всегда рассматривается как *теперь* происходящее, то решающей для внутреннего самовосприятия и самочувствия ее членов является диахрония. Кругозор вопроса «Кто мы?», аналогичный вопросу «Кто я?», не может оставаться связанным исключительно (или даже преимущественно) с настоящим моментом. Утверждать что-то подобное означало бы не отличать относительно устойчивую идентичность от (ситуационной)

идентификации. Поэтому спрашивать об идентичности *нас* – значит задавать вопрос о том, кто *мы* фактически уже *есмы*. По этой причине Хайдеггер прав, когда из трех темпоральных измерений вот-бытия (Dasein) прошлое («бывшесть») связал с фактичностью (в его смысле)⁶, с тем, что уже было или уже произошло. Поэтому взаимодействие с другими культурами и цивилизациями часто является фактором (пред)формирования самосознания собственной цивилизационной идентичности.

Это, однако, не означает, что проблема цивилизационной и вообще коллективной идентичности исчерпывается *полемически-контрастной концептуализацией*. Без самого существования (каких-либо) соседних других, конечно, не было бы и нас. Но ответ на вопрос «Кто мы?» нельзя свести к: «Мы те, кто не (эти) другие». Впрочем, если бы природу *мы-идентификации* действительно трактовали бы так, как всё больше и больше верят в теоретических кругах⁷, оказалось бы, что каждая коллективная идентичность является *окказиональным остатком ситуативного самовосприятия* нас «как не-других» – в противоположность некоторым конкретным, соседним другим. Это, попросту говоря, означало бы, что каждый коллектив был бы «создан» исключительно осознанием своей разницы к относящимся к нему как к другому. Более того, согласно этому пониманию, другие будут «действительно» другими, т.е. какое-то другое «мы-ство», только в восприятии других, а не, как бы странно это ни звучало – как-то «сами по себе». Но почему другие противопоставляли бы себя «нам» *как другие*, если они не создавали бы некое *мы-*

существо уже в себе, то есть если бы они уже, хотя и предварительно, не узнавали себя *как себя*, прежде чем другие «утвердили» их в качестве «своих» других? Также неясно, каким образом (общее) знание неструктурированной группы людей о других как других будет более первичным (и более ранним, и более важным) по отношению к со-знанию тех других о себе как членах одного *мы-существа*. Приведу один очень упрощенный пример, без намерения делать из него слишком универсальные выводы – конституирует ли себя один спортивный коллектив как таковой только при своей встрече с другим коллективом, или его члены знают о своем существовании и до встречи с соперником?

Итак, ответ на вопрос «Кто мы?» можно давать путем (трансэпохальной) авторефлексии о нас как об уже существующем – желаемом, естественно, продержаться и в будущем. Такая авторефлексия осуществляется независимо от контекстуальной тематизации нашего бытия во взаимоотношениях с соседним другим, часто воспринимаемым как соперник. Если бы тезису о первичности *мы-вопроса* перед *вы / они-вопросом*, т.е. идентичности перед взаимодействием и, соответственно, диахронии перед синхронией, была предъявлена претензия в связи с тем, что вопрос об идентичности многочисленной *мы-группы* (нации, даже цивилизации) нередко тематизируют на фоне некой (надуманной или нет) «вековой враждебности» по отношению к кому-то, то следовало бы сказать следующее. Тот факт, что в некоторых народах неотъемлемой частью их самопонимания является повествование в виде воспоминаний о «вечной враждебности» с другим народом, еще не подтверждает тезис о главенстве

⁶ «Первичный экзистенциальный смысл фактичности лежит в бывшесть» (Хайдеггер, 2003: 367-368).

⁷ «Различие между приписываниями идентичностей возникает в принципе из-за того, что они обычно выполняют функцию в контексте саморефлексии или самосравнения. Приписывание идентичностей не отражает результат 'объективного' анализа некоего другого, а является частью создания собственной идентичности...» (Schmale, 2008: 147). Другими словами, мое бытие является сопутствующим продуктом моего конструирования инаковости, как и бытие другого, аналогичным образом, вторично возникает при его конструировании моей идентичности. В обоих случаях или направлениях, что существенно, идентичность происходит из чего-то контингентного (случайного). Путем этой двойной «контингентнизации» идентичности она как таковая должна стать чем-то лишь случайным.

гетероцентрической перспективы в конституировании ее идентичности. К мысли о том «вечно» враждебном другом приходят таким образом, что в рамках (автоцентрической) диахронической авторефлексии насчет собственного *мы-существа* устанавливается, что наша ситуация в прошлом часто сталкивалась с конфронтацией в отношениях с одним, по сути постоянно враждебным, другим (как, например, между сербами и турками). Следовательно, путь к другому, к его тематизации и учитыванию в нашем собственном самопонимании и самопознании опосредуется первичным вопросом о нас *как нас*. Итак, тезис о первенстве диахронической идентичности перед синхронно-интерактивным моментом можно считать защищенным.

Как и при авторефлексии «инсулярной» самости индивида, совершаемая авторефлексия цивилизационного *мы-ства* не может всё оставить в предварительном состоянии. Скорее она обусловлена, можно сказать «контаминирована», самой деятельностью цивилизационного *мы*. Наше из прошлого унаследованное *мы* – это, так сказать, дело *герменевтики (коллективной) фактичности* (в расширенном хайдеггеровском смысле), а будущее – это дело проектирования, причем проектируемое многообразно связано с нашим прошедшим. И активная автопроекция, и пассивная рефлексия имеют место *sub specie identitatis*, как опосредование того, что мы были, и того, чем мы либо хотим стать, либо желаем остаться. Это переплетение двух измерений времени и, одновременно, двух «агрегатных состояний» нашего бытия – того, что уже есть, и того, чем мы еще стремимся быть, – происходит одновременно в обоих направлениях.

Никого, полагаем, не надо уверять, что прошлое – и индивида, и группы – является отправной точкой для действий в будущем. Но, с другой стороны, уже давно стало ясно, что то, как мы видим себя и чего мы хотим достичь, влияет на то, как мы смотрим на свое прошлое. Именно факт, что ситуативные характеристики настоящего, то

есть *гиперфактически* спроецированного будущего, формируют образ случившегося с нами, указывает на то, что наше прошлое, в измерении которого всегда преимущественно и создается идентичность, не является *простой данностью*. Напротив, оно годно для предмета герменевтической интерпретации, потому что его элементы не говорят сами за себя, спонтанно и прямо, о том, чем и какими именно они являются. Следовательно, их бытие связано не с самоочевидностью на поверхности пребывающего смысла, а с опосредованным, часто в лучшем случае лишь непростым способом достижимым «осадком» интерпретации. Вот почему таким предметам интерпретации посредством толкования, путем их перемещения в определенный интерпретативный контекст, необходимо помочь, чтобы привести их в состояние *презентации открытого смысла*. Однако эта *презентация*, даже когда она получена, условно говоря, путем безупречной интерпретативной работы, никогда не сможет достичь такого уровня или «вида» очевидности, как это происходит в непосредственном, какой-нибудь интерпретацией не опосредованом, контакте с истиной – как, например, когда мы и без малейших усилий знаем, что $2 + 3 = 5$. По этой причине наше / мое прошлое является пространством, построенным из непростым образом переплетенных друг с другом интерпретандумов, в то время как и сама (наша / моя) идентичность равна одному всегда открытому и готовому для переосмысления *мегаинтерпретандуму*, вряд ли обладающему каким-то фиксированным смыслом.

Однако, хотя момент интерпретации неизбежен, даже крайне важен, кажется, что в его фактической реализации коллективная идентичность – будь то нация или цивилизация – представляет собой не преимущественно интерпретативную, и более того, не чисто теоретическую проблему. Мало того что такими самоинтерпретациями занимаются не только теоретики-специалисты, но и самоинтерпретации эти, в отличие от сугубо научных

достижений, непременно применяются⁸ – к познанию того, кто мы на самом деле и как будем воспринимать себя. Не требуется много дальновидности, чтобы сделать из этого вывод о том, что такие самоинтерпретации не защищены от односторонности, слепоты насчет себя и других ошибок, которым всегда могут подвергаться толкования, где речь идет обо мне / нас. Но вот ключевой момент состоит в том, что сообщество – этническое, национальное, цивилизационное – существует только пока оно себя как *такое* ощущает, воспринимает, по крайней мере – толкует. Причем оно существует даже независимо от фактической адекватности этих интерпретаций. Это, конечно, только необходимое условие, не достаточное. В противном случае любая коллективная иллюзия или даже решение какой-то группы, что она в будущем должна считаться такой-то, были бы достаточны, чтобы принять такое толкование как удовлетворительное, так же как и «реальность» этим путем созданого «сообщества».

В идеале, сообщество (авто)интерпретаторов одной коллективной идентичности и сообщество его обладателей – т. е. *коллективное интерпретирующее и коллективное интерпретируемое* – должны совпадать. Ясно, что по очевидным причинам не все члены сообщества одинаково компетентны и заинтересованы в процессе создания базовых коллективных автонарраций. Кроме того, не каждый момент истории коллектива в равной степени годен для их построения и последующего массового принятия внутри сообщества. Но даже несмотря на то, что подавляющее большинство никогда напрямую не участвовало в создании внутри коллектива положенного самопонимания – даже когда речь идет об изначально анонимных коллективных традициях – всё равно молчаливое принятие ими всеми действующих коллективных автонарраций делает из них, хотя и пассивных

– (авто)интерпретаторов. В той степени, в которой эти два, только для аналитических целей разделенные, но не на самом деле отделимые друг от друга (гипотетические) «сообщества» совпадают в одно реальное сообщество, можно говорить о его реальной, исторической экзистенции.

Когда эти коллективные автоинтерпретации достаточно успешны – в производстве соответствующего коллективно-идентичного самосознания – они перестают восприниматься как (лишь) интерпретации, то есть как допускающие, помимо самих себя, и различные другие толкования; скорее внутри данного коллектива они усваиваются как коллективные «истины» о нас. Затем – и это следующий, решающий шаг в формировании коллективного единства – это, *трансинтерпретативно*, удостоверяется *чувством общей судьбы*. Чувство общей судьбы является, правда, апостериорным, но (надолго) продолжающимся эмпирическим индикатором состояния онтологической кристаллизации в рамках данного коллективного существа. Это чувство – один из возможных, не единственный – способ практической операционализации внутреннего закрепления данного вида коллективного сосуществования.

Как мы уже отмечали выше, ощущение принадлежности к цивилизации – по крайней мере, в «очередном положении», когда нет сильного чувства внешней угрозы (испытываемой, впрочем, многими европейцами в настоящее время из-за так называемого «мигрантского кризиса») – это, как правило, дело интеллектуалов, не как сравнительно многочисленного *социального класса*, а скорее как определенного антропологически-духовного типа так называемой «высокой интеллигенции». Однако при определенных обстоятельствах, прежде всего, из-за внешней опасности,

⁸ Об аппликативной составляющей герменевтики см. у Х.-Г. Гадамера «Напротив, во всяком чтении уже совершается аппликация, так что тот, кто читает, сам находится как бы внутри воспринимаемого им смысла»; «понять текст всегда означает применить его к нам самим...» (Гадамер, 1988: 400, 462).

представители разных наций в одном и том же цивилизационном круге могут распознать сходство своих положений, угроз, с которыми они сталкиваются, что вызывает сходство в их способах рассуждения, что, наконец, может обусловить появление общего, солидарного образа восприятия реальности и мышления (The Paris Statement). Это может быть почвой появления – вернее актуализации – ощущения *общей цивилизационной судьбы*.

Чувство общей судьбы всегда, как это выражено в терминах социально-онтологической номенклатуры Шелера, принимает форму со-чувствия (Mitfühlen). Я не только знаю, что у меня общая судьба с другими, с соотечественниками и, так сказать, «со-культурцами», живыми, мертвыми и еще не родившимися, но и моя интенциональность имеет значение, как часть успешного (коллективного) самовосприятия, только потому, что я всегда знаю также, что все в моем сообществе со-испытывают подобное. Короче говоря, со-чувствительность является не только реальной модальностью индивидуального опыта общей судьбы, но также представляет собой и эмпирическое подтверждение – для каждого «со-чувствующего» – факта существования (национального / цивилизационного) «со-судьбинства». Чувство общей судьбы является эмпирическим признаком установления коллективной идентичности, но, конечно, не *доказательством* того, что эта судьба на самом деле есть (если «судьбу» вообще можно доказывать). По той же самой причине вряд ли здесь можно говорить и о каком-нибудь строгом доказательстве того, что должно быть вызвано к бытию объединяющим чувством общей судьбы – а это существование соответствующего мы-существа – в частности, национального или цивилизационного коллектива. Но всё равно задачей теории остается попытаться прояснить совсем непростую проблему культурно-цивилизационной идентичности, в решении которой, по понятной причине, не

следует ожидать желаемой научной точности.

Литература

- Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В.Г. Николаева, Москва: Кучково поле, 2016. 402 с.
- Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / пер. с нем. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д.В. Скляднева и Я.А. Слинина. СПб.: «Владимир Даль», 2004. 385 с.
- Копривица, Ч. Ванредно стање у маргиналном свијету живота. Размишљања о Савићевој херменеутици ситуације [Чрезвычайное положение в маргинальном жизненном мире. Размышления о савичевской герменевтике ситуации (серб.)] // Трећи програм. Белград, 2015. № 165. С. 44-88.
- Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Библихина. Харьков: Фолио, 2003. 509 с.
- Koprivitsa, Ch. D. The Balkans, Europe's Distant Back Yard: Identity – Alterity, Necessity – Arbitrariness // European Quarterly of Political Attitudes and Mentalities. 2016. No. 2 (2). Pp. 18–34.
- Niedermann, J. Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder. Firenze: Bibliopolis, 1941. 249 S.
- Schmale, W. Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität, Stuttgart: Kohlhammer, 2008. 246 S.
- The Paris Statement, 2017, URL: <https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/> (дата обращения: 15.01.2019).

References

- Anderson, B. (2016) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, “Kuchkovo pole”, Moscow, Russia (in Russ.).
- Gadamer, H.-G. (1988) *Truth and Method*, Progress, Moscow, Russia (in Russ.).
- Heidegger, M. (2003), *Being and Time*, Folio, Kharkov, Ukraine (in Russ.).
- Husserl, E. (2004) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, "Vladimir Dal", St. Petersburg, Russia (in Russ.).

Koprivitsa, Ch. (2015) “Vanredno stanje u marginalnom svijetu zivota. Razmishlyanya o Savichevoy hermeneutitsi situatsiye” [State of Emergency in a Marginal Life World: Reflections on Savich’s Hermeneutics of Situation (Serbian)], *Trechi program* [The Third Programme] (165), 44-88, Belgrade, Serbia, (in Serb.).

Koprivitsa, Ch. D. (2016) “The Balkans, Europe’s Distant Back Yard: Identity – Alterity, Necessity – Arbitrariness”, *European Quarterly of Political Attitudes and Mentalities*, 2 (2), 18-34, Bucharest, Romania.

Niedermann, J. (1941) *Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder* [Culture: Becoming and transformations of the Concept and its Substitutes from Cicero to Herder], Bibliopolis, Firenze (in German).

Schmale, W. (2008) *Geschichte und Zukunft der Europäischen Identität* [History and Future der European Identity], Kohlhammer, Stuttgart, Germany (in German).

“*The Paris Statement*“ (2017) [Online], available at: <https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/> (accessed: 01.15.2019).

Информация о конфликте интересов: автор не имеет конфликта интересов для деклараций.

Conflict of Interests: the author has no conflict of interests to declare.

ОБ АВТОРЕ:

Копривица Часлав Данилович, доктор философии, профессор, Факультет политических наук, Белградский университет, ул. Йове Илича, д. 165, Белград, 11040, Сербия; caslav.koprivica@fjn.bg.ac.rs

ABOUT THE AUTHOR:

Chaslav D. Koprivitsa, PhD in Philosophy, Full Professor, Faculty of Political Sciences, Belgrade University, 165 Jova Ilić Street, Belgrade, 11040, Serbia; caslav.koprivica@fjn.bg.ac.rs