

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

И.А. АПОЛЛОНОВ¹, И.Д. ТАРБА²

¹Кубанский государственный технологический университет,
350072, Российская Федерация, г. Краснодар, ул. Московская, 2;
электронная почта: *obligo@yandex.ru*

²Абхазский Государственный университет,
354000, Республика Абхазия, г. Сухум, ул. Университетская, 1;
электронная почта: *absul@mail.ru*

В статье изложены результаты теоретического осмысления проблемы исторического измерения национальной идентичности в контексте процессов глобализации. Онтологическая суть данной проблемы состоит в поиске человеком основ подлинного бытия в противоборствующей стихии унификации культурного мира и противодействия этой унификации с позиции этнокультурной традиции своего народа. Показано, что национальная идентичность по своей природе исторична. Основанием подобной историчности является исторический опыт, связанный с переживанием подлинности прошлого в настоящем. Он обращен к феномену историчности сознания человека, тому, что задевает человека, заставляет осознавать прошлое, чувствовать личностную сопричастность к истории своего народа и страны.

Вскрыта аксиологическая антиномия исторического опыта, рассматривающая значимость прошлого в контексте современности, в контексте которой показаны векторы обретения человеком своей субъектной позиции, способной развязать «войны памяти» или же выстраивать конструктивный межнациональный диалог.

Ключевые слова: глобализация, глокализация, национальная идентичность, исторический опыт, этнокультурная традиция.

Глобализация, ставшая ныне парадигмальным термином общественных наук, первоначально рассматривалась в качестве концептуализации происходящих в мире экономических процессов. Теоретики глобализации, такие как Т. Левитт, К. Омае и др., видели суть этих процессов в усилении роли транснациональных корпораций, формирующих единый рынок посредством глобально стандартизируемых товаров и услуг, которые поэтому, становятся массовыми и недорогими, что, в свою очередь, делает экономически необходимым общество всеобщего потребления. Утверждение подобного общества придаёт глобализации социокультурный характер, связанный с распространением стандартов подобного потребления посредством масс-медиа, массовой культуры, унификации форм поведения, досуга и быта. В данном аспекте глобализация ассоциируется с глянцевою одинаковостью и в этом

<http://ntk.kubstu.ru/file/475>

смысле серостью товаров ширпотреба, сетевых кафе и супермаркетов, форматной эстрады, телешоу и кинофильмов. Всё это вызывает ощущение не «деланности», а подделки, симуляции.

В свою очередь, подобное ощущение вызывает противодействие данным формам глобализации, что обостряет потребность человека в поиске подлинных основ своего бытия. Поэтому обратной стороной глобализации становится усиление локальных форм культуры, возрастание этнического самосознания, значимости ценностей и традиций собственной культуры и цивилизации. Причём эти стороны диалектически взаимосвязаны, поскольку глобализация, связывающая мир в единое целое, как всякая связь (по принципу «тайной гармонии» Гераклита), заставляет проявляться то, что она связывает. Поэтому исследователи всё чаще используют термин «глокализация», подчёркивающий непростую взаимосвязь противоположных тенденций унификации культурного мира, с одной стороны, и, с другой стороны, противодействия этой унификации с позиций своеобразных культурных миров [13, с. 27]. Причём глокализация не означает восстановления первоначального состояния местных особенностей, но выводит эти особенности в глобальный мир, где они обретают новое звучание [13, с. 28].

Стихия противоборствующих тенденций глокализации по-новому ставят вопрос о подлинности человеческого бытия, в частности, актуализирует проблему национальной идентичности человека, как одного из фундаментальных аспектов такой подлинности, связанной с достижением полноты собственного «Я» через его причастность к народному «Мы». В данном контексте проблемность национальной идентичности состоит в способности человека удержать собственное «Я» между «лицемерным пафосом шовинизма» (И.А. Ильин) и «химерой космополитизма будущего» (П.Я. Чаадаев), в которых это «Я» теряется.

При этом в контексте национальной идентичности одной из важнейших особенностей восполнения подобной «половинности» человека является расширение временных границ личностного существования. Ощущение

личностной причастности к собственному роду, народу, стране связано с очевидностью того, что моя история началась задолго до моего рождения и не закончится с моей кончиной. Поэтому национальная идентичность, в отличие от квинтэссенции-потребительской позиции представителя массовой культуры, связана с переживанием того, что я живу не просто сегодня (в плоскости своей физической биографии, от рождения до смерти), а направляюсь из своего дофизического «вчера» в постфизическое «завтра». Тем самым национальная идентичность оформляет метафизическую вертикаль человеческой жизни, в которой предки и потомки обретают для него особую сакральную значимость.

В формировании исторического горизонта национальной идентичности человека решающее значение имеет его исторический опыт, который представляет собой личностное переживание человеком собственной сопричастности истории народа и страны. Причём в подобном опыте решающую роль играет именно конкретное и уникальное содержание прошлого: ведь сила истории проявляется в приоритете отдельного события над общим принципом [6, с. 6]. Такую конкретность неартикулируемых ощущений чувств и представлений, присущих этнофорам, Ф. Р. Анкерсмит рассматривает в метафоре «стоны цивилизации», сокрушающая мощь которых непрерывным фоновым звучанием сопровождает думы и деяния данной цивилизации [1, с. 276]. Непосредственная данность таких переживаний предшествует субъект-объектной дихотомии познавательного дискурса, «экстрактирующего» уроки истории.

Исторический опыт в данном аспекте представляет собой не эпистемологическую процедуру, устанавливающую соответствие знания о прошлом тем или иным историческим событиям, а онтологический акт, в котором прошлое непосредственно открывается человеку и свидетельствует о самом себе. Именно этот аспект исторического опыта обращен к сердцевине субъектных структур самосознания этнокультурной идентичности, поскольку истина подобного опыта требует вовлечения всей нашей личности. Поэтому исторический опыт, открывающий человеку «стоны цивилизации», рождает в

нём историческое сознание, которое, в свою очередь, является «нервом» такого «стопа».

Таким образом, субъектная сторона исторического опыта связана с личностным переживанием сопричастности человека к истории своего народа и страны, непосредственным переживанием подлинности прошлого в настоящем. Он обращен к феномену историчности сознания человека, тому, что его задевает и заставляет осознавать прошлое. В данном контексте исторический опыт представляется необходимым элементом человекообразования человека и играет ключевую роль в процессах формирования национальной грани личностной идентичности.

Подобный опыт, в свою очередь, является гранью экзистенциального опыта человека, в котором он схватывает целостность собственного присутствия в мире, открывает бытийные основания такого присутствия и понимание собственного пути из прошлого в настоящее [8, с. 68]. Тем самым, подобный опыт представляет собой арену встречи уникальности человеческого существования и универсальных бытийных основ его человечности. Поэтому исторический опыт нельзя рассматривать в качестве простого потока впечатлений или же набора отдельных переживаний, связанных с субъективным восприятием исторических событий. Такая мимолётная процессуальность переживаний «здесь и сейчас», противоречит понятию опыта как чего-то ставшего, сформированного [7, с. 50]. Соответственно, существенной чертой опыта (в частности, опыта экзистенциально-исторического) является его целостность: «опыт не констатация фактов, а своеобразное слияние воспоминания и ожидания в единое целое» [3, с. 271]. В свою очередь, целостность представляет собой общее синтетическое качество частей, которые по отдельности представляют собой разрозненные носители элементов этого качества, однако в контексте целостности не только не лишаются самобытности своего естества, но и получают возможность её проявить [2, с. 205-207]. То есть именно в контексте целостности экзистенциального опыта отдельные впечатления и чувства человека могут

состояться как переживания, которые обладают значимостью пережитого для жизненной взаимосвязи субъекта в целом [11].

Применительно к экзистенциальному опыту подобные свойства целостности формируются в соотношении личностных переживаний и культурных образцов, с помощью которых происходит категоризация и структурирование этих переживаний [8, с. 67]. Ведь именно культура как фундаментальный способ бытия человека и делает соответствующие эмоции и впечатления собственно чувствами и переживаниями (скажем, половое влечение преобразует в любовное чувство), которые высвечивают те или иные экзистенциалы человеческой жизни в её единстве и самоидентичности. В данном контексте культурные паттерны выступают своеобразными медиаторами, сопрягающими субъективные переживания человеком своего присутствия в мире с бытийными основаниями такого присутствия. В таком сопряжении и формируется экзистенциальный опыт, как арена встречи уникального и универсального измерений человеческой самоидентичности.

Вместе с тем, такое медиативное положение культурных форм является собой амбивалентную суть границы, которая может, как соединять индивида с его родовой сущностью, так и разъединять эти полюса идентичности. Во втором случае формы культуры оборачиваются «прокрустовым ложем» устойчивых структур интерпретации эмоций и впечатлений человека. При этом данность социокультурных норм и образцов «кодирует» индивида «быть как все» в своих чувствах, эмоциях, переживаниях, надеждах и чаяниях. Тем самым нивелируется экзистенциальную потребность человека «быть собой», происходит его рассуBJECTивация. Поэтому роль культурных форм не ограничивается лишь категоризацией и структурированием содержания личностных переживаний. В экзистенциальном опыте происходит встречная интенция, направленная на оправдание самих культурных ценностей, выявление их жизненной подлинности во всей конкретности её человекообразного масштаба. Именно человеческая соразмерность, которая является имманентным свойством экзистенциального опыта, позволяет уловить

фальшь, искусственность и абстрактность идеологических конструкций и нормативных предписаний; открыть в предзаданных формах культуры конкретный лик Логоса, очерчивающий новые идейные горизонты человекообразования.

В такой контроверзе уникальности человеческих переживаний и социокультурных форм, структурирующих их содержание, можно увидеть основной диалектический нерв экзистенциального опыта. Причём такие отношения не сводятся лишь к антагонизму между личностной уникальностью человека и его социокультурной обусловленностью, поскольку результат опыта, при всей невыразимости его экзистенциальной глубины, тоже принадлежит к области культуры, и не только в плане смысловой репрезентации, метафорически выражающей рефлексию данного опыта в тех или иных нарративах [5, с. 11], но и по существу, в той мере, в какой сам человек, как субъект этого опыта, является существом культурным.

Пространство культуры, таким образом, являются как формообразующим условием, так и итогом экзистенциального опыта. Итогом, как внешним, в виде выражающих этот опыт произведений искусства и, шире, как практики формирования и утверждения культурных образцов и норм человеческой жизни, так и внутренним, окультуривающим самого человека. Такое субъектное окультуривание человека и является главным итогом экзистенциального опыта, поскольку в результате меняется сам человек. Ведь личностным результатом всякого опыта становится опытность как особая качественность человека (опытный мастер, опытный боец и т.п.). В контексте экзистенциального опыта, происходит разрешение смысложизненных противоречий, в результате чего человек достигает новый рубеж личностной зрелости и принимает связанную с нею сложность своей судьбы [8, с. 67]. То есть экзистенциальная опытность представляет собой ширящуюся сложность личностной цельности человека в различных аспектах его присутствия в мире, в том числе и в качестве возможности испытывать чувства и переживания такого присутствия.

Подобными чертами обладает и исторический опыт, который представляет собой особую грань опыта экзистенциального. Грань, на которой происходят смысложизненные переживания человеком исторической принадлежности к своему народу. В историческом измерении переживания тоже связаны с социокультурным контекстом человеческой жизни, категоризирующим личностные впечатления и формообразующим личностный опыт собственной судьбы, своего присутствия в мире. Такая категоризация связана с теми смыслами и идеями, которые определяют событийную целостность совокупного множества отдельных исторических фактов: ведь событийность истории – это, прежде всего, рассказ (история и рассказ в определенном смысле синонимичны), а не констатация фактов. Конечно же, такая категоризация связана с определенной традицией историографической и, шире, этнокультурной интерпретации прошлого в тех или иных формах меморизации. И здесь разворачивается исторический модус описанного выше противоречия опыта экзистенциального, сталкивающего живую непосредственность личностного переживания с социокультурными формами организации этих переживаний. Такое столкновение ведёт к личностному означиванию этих форм, их критической реинтерпретации в попытке осмыслить события прошлого в полноте их субъект-объектной целостности.

Ведь событийная целостность исторического опыта как раз и состоит в том, что внешняя фактуальная канва истории «оживляется» историей внутренней, попыткой исполнения замысла, утверждения мировоззренческой ценности, социокультурного идеала в конкретных исторических обстоятельствах [9, с. 203]. Но вместе с тем верно и обратное: именно внешняя фактичность истории вселяет жизнь в духовные ценности и идеалы, придавая последним онтологическую полноту, сбываемость. Ведь событие, по сути, уникально в своей единичности и временности: это то, что случилось единожды и больше не повторится. Поэтому историческое событие представляет собой встречу и соединение субъективного замысла (точнее, замысла интерсубъективного, диалогичного, полемичного), направленного на

вневременной Абсолют, и его реального воплощения в контексте объективных исторических обстоятельств. Здесь происходит взаимное оплотнение идеи и факта. Реальность события, его завершенная данность доопределяет, конкретизирует абстрактность идейной заданности, лежащей в основе его телоса – той цели, которая формирует событие как определённую целостность. Но эта же идейная заданность, в свою очередь, придаёт историческому событию метафизическую незавершенность, ведь априорный для исторического сознания запрос «целого» мира своей устремлённости к Абсолюту отбрасывает в сторону известные исторические формы и размыкает конкретно-историческое сущее к вневременному должному [10, с. 3]. Утвержденный в событии идейный заряд превышает фактическую конечность события и определяет последующие события, как в плоскости детерминизма, сцепляющего события между собой, так и на уровне телеологии, означающей события, определяющей смысл свершаемого. Тем самым разворачивается историческая перспектива прошлого как определённого судьбоносного пути народа.

В этой судьбоносности высвечивается Логос истории как особый культурогенный смысл миросторительства – конкретного, жизненно реального утверждения идеала, какой должна быть жизнь, чтобы быть наилучшей, правильной. Причём такое утверждение, в свою очередь, «высвечивает» достоинства и пороки человеческой природы, которая присуща мне в той же мере, как и моим предкам, но которую мы реализуем в разных исторических обстоятельствах. Именно такая сопряженность предков и потомков, их причастность к единому Логосу в онтологии человеческого бытия и является пространством исторического опыта. Здесь человек оказывается в точке пересечения устремления к абсолютности идеала, напряжения поиска смысла, и конкретности реализации такого устремления, его утверждения в обустройстве своего мира.

В данном контексте целостность исторического опыта состоит в видении прошлого как особого мира «тогда» (например, «Сороковые роковые» или

«Лихие девяностые»). При этом мир прошлого воспринимается в противоположность миру настоящего «теперь», которое, в свою очередь, тоже обладает определенной длительностью и представляет собой относительную событийную устойчивость конкретной эпохи. Соответственно, в историческом опыте присутствует не только прикосновение к прошлому, но и переживание дистанции с этим прошлым, зазора между «тогда» и «теперь» [1, с. 368]. И этот зазор, подобно вилке камертона, позволяет расслышать описанный выше «стон цивилизации», который порождает чувства, эмоции личностной сопричастности судьбе своего народа, такие, как ностальгия, гордость или травма, боль, стыд. Подобные переживания, при которых прошлое и настоящее поворачиваются лицом друг к другу, Фр. Р. Анкерсмит метафорически именуется «Поцелуй прошлого» - сокровеннейший и интимнейший контакт, дарующий человеку ощущение правды и подлинности, где прошлое с ошеломительной прямоотой и непосредственностью открывается в своей квазиноуменальной наготе [1, с. 181-186].

Исторический опыт воплощает в себе экзистенциальную невыразимость непосредственного ощущения собственной связи с бытием, объемлющем «теперь» и «тогда». Метафора «Поцелуй прошлого» подчёркивает мистический характер такого прикосновения к прошлому, при котором (как и в реальной страсти поцелуя) человек «теряет голову», т.е. монадическую замкнутость собственного Я, присутствующего в мире «здесь и теперь», и в этом смысле он растождествляется в потоке времён. Но вместе с тем переживания исторического опыта несут в себе ценностную нагруженность, приобщающую человека к Логосу истории. И в этом приобщении человек может «найти голову», т.е. обрести аксиологические ориентиры собственной субъектной позиции в мире.

Именно в этом «зазоре» между мирами «сейчас» и «тогда» разворачивается стержневая контроверза исторического опыта, поскольку в нём проходит аксиологический разлом историчности сознания человека. С одной стороны, острое переживание личностной сопричастности истории «втягивает»

человека в мир прошлого, который становится более значимым, нежели современная реальность. В драматизме событий прошлого обретается и основание субъектности людей, которых Г. Грасс называет «Вечно вчерашние» [4]. Но такие «Вечно вчерашние», дотошно исследующие и лично переживающие дела минувших дней, фактуально присутствуют в дне сегодняшнем, в котором только и возможна реализация ими своей субъектности. Поэтому они вытягивают мир «тогда» в мир «сейчас», выпуская в него «демонов прошлого» и «доживая» в настоящем драматические события истории, что вполне может обернуться реальными трагедиями (о чём и предупреждает Гюнтер Грасс в повести «Траектория краба»). Здесь разворачиваются «войны памяти», попытки организовать исторический реваншизм, или же, наоборот, утвердить охранительный консерватизм определенной исторической модели (например, идеология «официального народничества» графа С.С. Уварова). И в том, и в другом случае происходит сакрализация данности норм и образцов прошлого, вне одухотворяющей их творческой устремлённости к идеалу.

Другой стороной данной контрверзы является радикальный нигилизм, «отрекающийся от старого мира» и очищающий проекты будущего от «выброшенного за борт истории» груза прошлого в попытке построить внеисторический идеал общества. Примерами крайностей такого подхода являются просветительская, марксистская или либеральная теории революционного преобразования; социокультурный радикализм постмодернистской деконструкции, агрессивно нападающий на любые традиционные ценности и практики.

И первая, и вторая крайность разрушают онтологическую субъект-предикативную связку национальной самоидентификации человека (я *есть* представитель моего народа) в его исторической перспективе. В первом случае происходит рассубъективация человека, сознание которого захвачено властью сбывшихся социокультурных форм, данность которых представляет собой лишь объективизацию творческих интенций субъекта, и взятая сама по себе,

своей односторонностью отрицает подобные интенции, поскольку сводит всю разумность к имеющейся действительности. Во втором случае, наоборот, происходит деобъективация сознания, сводящего всё действительное к разумному. В результате образуется разрыв между желаемым и действительным, который ведёт к онтологическому противопоставлению объективной данности наличного сущего, с одной стороны, и субъективного мира проективной реальности, с другой. Ведь отрицание своего прошлого не устраняет тот факт, что мы объективно связаны с ним нашим происхождением. Так же не устраняет этот факт и ретропроективная попытка создать себе а *posteriori* такое прошлое, от которого мы желали бы происходить в противоположность тому прошлому, от которого мы действительно приходим [12, с. 178-179].

В данном контексте имманентной чертой живого исторического опыта, свойством его интервременной целостности является способность человека действовать в настоящем, опираясь на творческий заряд традиции прошлого. По образному выражению Ф. Ницше, историческое чувство – это ощущение стволом дерева собственных корней. И сила такого чувства измеряется величиной и мощностью видимых для него ветвей [12, с. 176].

Соответственно, исторический опыт, разворачивающийся в пространстве «между-мирного зазора», в своей целостности не разделяет в сознании человека мир «тогда» и «сейчас», а напротив, соприкасает человека с Логосом истории в его конкретной практике построения этих миров, с реальностью, зримостью, отчётливой наглядностью идеи, фундирующей истину личностного бытия человека в его национальном и этнокультурном измерении. И в этом пространстве человек способен обрести онтологическую устойчивость историчности своего присутствия в мире в качестве субъекта именно настоящего времени (как в темпоральном, так и в аксиологическом смысле).

Возвращаясь к контексту глобально-локальной противонаправленности современного мира, описанный выше исторический опыт, фундирующий национальную идентичность человека, подобен «лезвию бритвы», отсекающей

крайности «тоталитарного» глобализма и глобального партикуляризма. Первая крайность стремится унифицировать социокультурное пространство мира, создать постисторическое общество потребителей, в котором этничности отводится лишь роль брэнда, удовлетворяющего потребность в экзотичном разнообразии. Вторая же, наоборот, устремлена к утверждению разграничения локальностей, усилению конфликтности частей единого мира, в частности этнических групп, пропорционально установлению их взаимосвязанности. Опыт истории, культивируя в людях переживания старых обид и унижений, либо же былых побед и могущества прежних лет, служит инструментом поддержания такого разграничения. Подобное «отсечение крайностей», в свою очередь, открывает путь к глобально-локальной гармонии, при которой национальные культуры, сосуществуя в едином пространстве, не только сохраняют свою самобытность, но и получают возможность полноценно её выразить.

Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 14-13-23009 а(р) «Исторический опыт в контексте самопонимания российской идентичности (на примере исследования представлений молодежи Кубани о Великой Отечественной войне)»

ЛИТЕРАТУРА

1. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: «Европа», 2007. – 612 с.
2. Беляев И.А. «Целостность человека» и «цельность человека»: соотношение понятий. // Вестник ОГУ, № 2 (163)/2014. – с. 204 – 211.
3. Гадамер Г.Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. – 704 с.
4. Грасс Г. Траектория краба. М.: Бослен, 2013. – 288 с.
5. Демидченко И.В. Нарратив как средство концептуализации исторического опыта – Автореф. дисс. канд. филос. н. Краснодар, 2013. – 24 с.

6. Касавин И.Т. Традиции и интерпретации: Фрагменты исторической эпистемологии. М.: Изд-во Русского Христианского Гуманитарного Института, 2000. – 320 с.
7. Касавина Н.А. Экзистенциальный опыт как феномен культуры // Вопросы философии № 10, 2014. – с. 46 – 56.
8. Касавина Н.А. Экзистенциальный опыт: переживание пути и становления структуры. // Вопросы философии, № 7, 2013. – с. 63 – 72.
9. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография М.: Наука, 1980. – 486 с.
10. Куксо К.А. Фигуры народа: генеалогия исторического агента // Credo new. 2006. № 2. С. 3.
11. Михайлов И.А. Переживание (Erleben) // Новая философская энциклопедия: <http://iph.ras.ru/elib/2295.html>
12. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. – Собр. соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. – с. 158 – 230.
13. Хлыщева Е.В. Феномен глокализации в транскультурном пространстве современного мира // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2009. № 8. С. 26-29.

REFERENCES

1. Ankersmit F.R. Vozvyshennyj istoricheskij opyt. (Sublime historical experience). М., 2007. – 612 p.
2. Beljaev I.A. Vestnik OGU. (Bulletin OGU). № 2 (163). 2014. P. 204 – 211.
3. Gadamer G.G. Istina i metod. (Truth and method). М., 1988. – 704 p.
4. Grass G. Traektorija kraba. (The trajectory of a crab). М., 2013. – 288 p.
5. Demidchenko I.V. Narrativ kak sredstvo konceptualizacii istoricheskogo opyta (Narrative as a means of conceptualizing historical experience). Krasnodar, 2013. – 24 p.
6. Kasavin I.T. Tradicii i interpretacii. (Tradition and interpretation). М., 2000. – 320 p.

7. Kasavina N.A. Voprosy filosofii. (The problems of philosophy). № 10, 2014. P. 46 – 56.
8. Kasavina N.A. Voprosy filosofii. (The problems of philosophy). № 7, 2013. P. 63 – 72.
9. Kollingvud R. Dzh. Ideja istorii. Avtobiografija. (The idea of history. Autobiography). M., 1980. – 486 p.
10. Kukso K.A. Credo new. 2006. № 2. P. 3.
11. Mihajlov I.A. Novaja filosofskaja jenciklopedija. (New encyclopedia of philosophy). <http://iph.ras.ru/elib/2295.html>
12. Nicshe F. O pol'ze i vrede istorii dlja zhizni. (About the benefits and harm of history for life). M., 1990. P. 158 – 230.
13. Hlyshheva E.V. Izvestija Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. (News of the Volgograd state pedagogical University). 2009. № 8. P. 26-29.

*NATIONAL IDENTITY AND HISTORICAL EXPERIENCE IN THE CONTEXT OF
GLOBALIZATION*

I.A. APOLLONOV¹, I.D. TARBA²

¹*Kuban State Technological University,
2, Moskovskaya st., Krasnodar, Russian Federation, 350072;
e-mail: tuchena@yandex.ru*

²*Abkhazian State University,
1, Universitetskaya str., Sukhum, Republic of Abkhazia, 354000;
e-mail: absul@mail.ru*

The article presents the results of a theoretical understanding of the problems of historical dimensions of national identity in the context of globalization processes. The ontological essence of the problem consists in finding a person of the foundations of genuine existence in the opposing elements of the cultural unification of the world and resist this unification with the position of ethnic and cultural traditions of its people.

It is shown that national identity is inherently historical. The basis of such historicity is the historical experience with the feeling of the authenticity of the past in the present. He turned to the phenomenon of historicity of human consciousness, that can touch a person makes sense of the past, to feel a personal involvement in the history of his people and country.

Opened axiological antinomy of historical experience, considering the importance of the past in the context of modernity. Shows the vectors of gaining a person's own subjective position, capable of unleashing a "memory war" or to build a constructive inter-ethnic dialogue.

Key words: globalization, glocalization, national identity, historical experience, ethnic and cultural tradition.