

стность (холизм), эволюционность, тотальность, общественная обусловленность, перспективизм и специфический натурализм, мы вправе говорить о выдерживании собственно культурологических рамок междисциплинарных исследований и истолкований человеческой идентичности.

В свою очередь, все три исходных социальных дискурса идентичности в ретроспективе могут быть рассмотрены как взаимодополняющие друг друга²⁰ в описании идентификационных механизмов, формирующихся на разных структурных уровнях личности (формирования идентичности – классический и неофрейдистский психоанализ, ее подтверждения – в рамках символического интеракционизма, ее предьявления – в границах статусно-ролевых концепций, присущих культурной антропологии).

Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации (наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленностью социальных изменений), концепции отчуждения и самоотчуждения людей, равно как и разнообразные школы (само)идентичности выступают своеобразным индикатором, философским «термометром» контролируемости и гуманности развития человека и его истории, мерилем сохранения им собственной идентичности. Масштаб этой проблемы является, безусловно, планетарным, ибо парциальных решений она не имеет.

В.Л. АБУШЕНКО

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: СПЕЦИФИКА КУЛЬТУР-ФИЛОСОФСКОГО И КУЛЬТУР-СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ВИДЕНИЯ

Тематика идентичностей была артикулирована в философском и социогуманитарном знании достаточно поздно – на рубеже 60–70-х гг. XX в. (хотя начало его активного формирования приходится на 20–30-е гг. того

²⁰ См.: Абушенко В.Л. Идентичность // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терешенко. Мн., 2003. С. 348-349.

Абушенко Владимир Леонидович – кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе Института социологии НАН Беларуси (Минск).

же века). Она зафиксировала иное видение многих, давно уже, казалось бы, отрефлексированных в новоевропейской философской традиции проблем – прежде всего фундаментального дискурса тождества и различия во всех его возможных теоретических разворотах. Это новое видение позволило иначе реконструировать (переиначить) саму эту традицию, показав в ней имплицитное (частично явное в маргинализированных текстах) присутствие ранее «упорно» не замечавшегося актуализировавшегося содержания. Одновременно – и это значительно важнее – тематика идентичностей выступила одним из основных маркеров обсуждавшегося в это время принципиального «эпистемологического разрыва» (если воспользоваться термином Г. Башляра) с предшествующей традицией, способами осмысления и решения проблем и техниками дисциплинарной работы со знанием.

Весьма показательна в этом отношении как интенсивность проработки проблематики одновременно в различных дисциплинах и, при сохранении определенных демаркационных «разборок» и «нестыкочек», активная «переброска» наработанных содержаний, техник, процедур и методов анализа из одной исследовательской области в другую, так и их оперативное подключение к осмыслению и конструированию новых социокультурных практик. Обратная сторона медали – размывание ядерных структур тематики, предельное смысловое расширение вкладываемых в него содержаний, а как следствие – сложности, связанные с удержанием рамок его рефлексивного осмысления и предметного анализа.

Именно отсюда в теоретическом срезе анализа присутствуют как принципиальная проблематичность и незавершенность концепта идентичности, так и принципиальная же его открытость в социокультурные практики современного общества. В методологическом же срезе анализа следует акцентировать то обстоятельство, что, несмотря на наличие ряда эссенциалистских трактовок, введение и разработка тематики идентичностей способствовали утверждению конструктивистского подхода социокультурного анализа (от его умеренных до радикальных версий). Наконец, предметный срез анализа обнажает целый ряд внутренних противоречий в понимании самой сути проблематики идентичностей.

Обозначим важнейшие из них. 1. Проблема субъектности. Речь, прежде всего, идет о правомерности употребления наряду с понятием индивидуальной идентичности понятия коллективной идентичности. Более того, в литературе представлена и точка зрения, согласно которой идентичностью обладают не только личности, но и рефлексивные системы вообще¹. 2. Проблема механизмов генерирования. Встает вопрос о том, явля-

¹ См.: Люббе Г. Историческая идентичность (1977) // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 111.

ются ли идентичности самообразами и самоописаниями тех или иных субъектов, репрезентируемыми вовне, или они могут приписываться субъектам извне, в той или иной мере интернализируясь субъектами (например, через механизмы стигматизации и «навешивания ярлыков»). 3. Проблема функционирования. Далеко не однозначным является вопрос о соотношении фиксированности и пластичности идентичностей, их ускользания от наблюдения и самонаблюдения. При этом все три обозначенные сферы проблематики идентичности накладываются друг на друга, конституируя многоуровневость и многоаспектность феноменальности, схватываемой и описываемой в терминах дискурса идентичностей. Параллельно и соотносительно с уже сказанным нуждается в обсуждении и проблема механизмов и технологий реификации и дереификации идентичностей в конкретных социокультурных практиках современного общества.

Таким образом, обнаруживается, что тематика идентичностей, позволяя решить определенный круг вопросов, с которыми столкнулись социокультурные анализы современного общества (личности, социума, культуры), порождает на другом, более глубинном уровне целый ряд принципиальных проблем, связанных с пониманием самой сути современных моделей социокультурного анализа и с самой возможностью построения современной социальной теории, а тем самым и способов порождения и употребления социального знания как такового.

Вывод из сказанного может быть двояким. С одной стороны, коль скоро обращение к темам и проблемам идентичности (и сопутствующим им процессам идентификации) приводит не столько к решению определенных вполне конкретно обозначенных вопросов, а порождает все новые и новые теоретические и методологические проблемы, то, возможно, речь в данном случае может идти о движении в некоем «тупиковом» направлении, что требует смены оптики, т.е. ревизии самого набора решаемых задач, изменения категориального аппарата исследования и т.д. С другой стороны, можно занять и противоположную позицию: коль скоро обращение к тематике идентичности (и идентификации) способно генерировать все новые вопросы и проблемы теоретического и методологического характера, то именно с ней (тематикой) и следует работать в целях поиска новой оптики, способной вывести из обозначившихся познавательных «тупиков».

Если занять вторую позицию, которая представляется более продуктивной, то речь может идти на первом этапе анализа о теоретико-методологической реконструкции (понятно, с известной мерой неизбежного в этом случае огрубления) основных теоретических разворотов и проблем-

ных полей, порожденных введением тематики идентичностей в социогуманитарное знание. В этом, собственно, и состоит основная цель предлагаемого текста.

В качестве исходного (рабочего) определения основного анализируемого понятия можно принять следующее: «Идентичность (от *лат.* *identificare* – отождествлять, *позднелат.* *identifico* – отождествляю) – соответственность чего-либо (“имеющего бытие”) с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости и мыслимая в этом качестве (“наблюдателем”, рассказывающим “себе” и “другим” о ней с целью подтверждения ее саморавности)»².

1. Разворот от философии: от обоснования тождества к конституированию различий

В логических построениях понятие идентичности было неразрывно связано с исследованием проблемы тождества и предполагало применение не только операций абстракции отождествления, но и операций абстракции неразличимости («тождество по неразличимости» в процедурах разрешительных способностей «наблюдателя», что сохраняет определенную степень неопределенности актов идентификации в пределах заданной или возможной точности наблюдения). Само понятие тождества в этой перспективе может быть тогда реинтерпретировано как неотличимость предметов друг от друга в какой-то совокупности характеристик (свойств), а идентичность понята как «соответствие, мыслимое в совершенстве» (если воспользоваться формулировкой Ф. Brentano).

Такого типа связь понятий идентичности и тождества отчетливо прослеживается и в контексте их употребления в рамках философии.

Еще от Аристотеля идет традиция наделяния «тождества» более фундаментальным значением, чем «различие». В Новое время примат «тождества» был проинтерпретирован как субстанциональность *cogito* (мыслящей субстанции) Р. Декартом, а наиболее адекватно и полно его категоризация была проведена в трансцендентализме, и особенно в «философии тождества» Ф.В.И. Шеллинга. В этой традиции идентичность трактовалась как тождественность (самотождественность) структур «чистого» мышления, «чистого идеального “я”, как предельное основание элиминированных из них любых субъективных (человеческих) актов. Идентичность представляла при этом как непосредственно данная и самоочевидная в непосредственности познающего сознания, прозрачно-

² Абушенко В.Л. Идентичность // Всемирная энциклопедия. Философия / Гл. ред. А.А. Грицанов. М.-Мн., 2001. С. 382.

ти мира для познающего субъекта и прозрачности последнего для самого себя. По сути, для этой «линии» философствования проблематика идентичности оставалась имплицитной и непроблемной, а ее актуализация как раз и потребовала преодоления «доминанты тождества» в классической философии.

Иная «линия» трактовки идентичности в классической философии восходит к разработке Иоанном Дунсом Скотом концепции индивидуализирующей «эотности» или «этовости» (трактуемой как самотождественность единичного в его самости), дополненной затем концепцией «чтойности» (в неклассической философии особо разрабатывалась М. Шелером как раскрытие самости в ее соотнесенности с «другим»). Эту «линию» Ю. Хабермас трактует как становящиеся дискурсы осознания своеобразия единичного, связывая ее оформление в Новое время с именем Г.В. Лейбница, показавшего, по его мнению, что каждая самопрезентирующаяся субъективность сосредоточена на самой себе и представляет мир как целое своим собственным уникальным способом. Дальнейшее ее становление связано прежде всего с работами С. Кьеркегора (идеи выбора собственной истории жизни, ответственности внутреннего выбора, делания себя тем, кто ты есть), во многом предопределившими экзистенциалистскую центрацию проблематики идентичности на личности в ее противопоставлении своим обстоятельствам жизни, а также сосредоточение внимания в проблематике идентичности прежде всего на аутентичности (подлинности) человеческого бытия, обнажаемого в «пограничных ситуациях». Высшей точки в своем развитии эта «линия» понимания идентичности достигает, по Хабермасу, при ее разворачивании в коммуникативных пространствах.

Несколько иной поворот темы (но приведший, по сути, к тем же результатам) позволяет обнаружить традиция, заложенная Дж. Локком, связавшим понятие идентичности с понятием ответственности человека за совершаемые поступки на основе памяти о них (позволяющей идентифицировать их как свои собственные деяния) в концепции этически окрашенного самоутверждения ответственной личности. Дальнейший шаг в этом направлении сделал Д. Юм, попытавшийся обосновать тезис о конституировании идентичности не «изнутри» («самости» человека), а «извне» (из общества) и ее поддержании через имя, репутацию, славу и т.д., коль скоро идея «Я» как тождественности самому себе может (и должна) быть подвергнута сомнению.

Во временной ретроспективе обнаруживается, что в данной традиции впервые, фактически, были артикулированы тезисы о «конструируемости» идентичности в пространстве социума и культуры, о ее «оберну-

тости» в модус «символического», с одной стороны, и о ее связанности с «психическим» (в т.ч. телом, характером и т.д.) — с другой. Сознание человека — *tabula rasa* («чистая доска»), которая подлежит «правильному» заполнению. Качества джентльмена не предзаданы фактом рождения и происхождения, а формируются в процессах воспитания и образования, усвоения необходимого джентльмену социального и культурного «инструментария». Человек находит себя вне себя самого, в своем деянии и в этом отношении «делает себя».

В этом же ключе в рамках неклассической философии представители философской антропологии вели речь об эксцентричности человека и о «ведении им себя», своей жизни. Наиболее адекватное воплощение этот круг идей нашел впоследствии также в версиях «диалогической философии». М.М. Бахтин, в частности, сформулировал ключевую для дискурсов последней идею внеходимости человека, согласно которой подлинное «Я» всегда обнаруживается в точках несовпадения человека с самим собой, в его идентификациях с «Другим».

Таким образом, подходы, противостоявшие в классической философии дискурсу тождества в понимании идентичности, совпали в XX в. в постнеклассической перспективе в поисках ее оснований в интересубъективном диалогово-коммуникативном пространстве. Для актуализации в последующем проблематики идентичности важную роль сыграла «философия жизни», восстановившая в правах «земного субъекта» и введшая антиномичное противопоставление «жизни» и «культуры» (а также и «социума») как репрессивного начала по отношению к первой. Тем самым задавалось и противопоставление «телесности», «натурности» человека и «искусственности» навязываемых ему идентичностей. Индивид как бы «раскалывался» в своем бытии, проблематизировался как внутри себя, так и в своих отношениях с миром, попадая в ловушку собственной неаутентичности.

Примечательно, что такого рода дискурсы заметно раньше по времени стали формироваться на «границах» европейского культурного ареала. Правда, там дискурс идентичности актуализировался не столько «расколотостью» индивида, сколько «расколотостью» (рядоположенностью в ней различных разновременных и несовместимых в одной перспективе содержаний — Л. Сеа³) той культуры, к которой этот индивид принадлежал, и мотивировался оспариванием западноевропейских моделей центростремительного образа мира и индивидуальности как «центра» личности, а по сути — оспариванием собственного тождества в «европей-

³ См.: Сеа Л. Философия латиноамериканской истории. Судьбы Латинской Америки. М., 1984.

скости». В частности, эта проблематика (национальной, этнической и культурной идентификации, впрочем, изначально без использования самого термина «идентичность») пронизывает всю латиноамериканскую (частью и испанскую) философию XIX в., что породило в XX в. «философию латиноамериканской сущности» и философию «освобождения», в которых проблема идентичности и аутентичности, как и инаковости, выступает конституирующим дискурсом.

Аналогично такого рода тематика (поиск собственной отличности и специфичности) характерна и для русской философии XIX–XX вв. (П.Я. Чаадаев, западники, славянофилы, почвенники, евразийцы и т.д.), и для белорусского самосознания (Ф. Богушевич, Я. Купала, И. Абдзиралович (Кончевский), А. Цвикевич и т.д.). XX в. породил и такие центрированные на проблематике идентичности течения? как индеанизм, негримз, негритюд и т.д. В постнеклассической перспективе эта же проблематика «увязывает воедино» различные по своим теоретико-методологическим основаниям программы внутри постколониальных исследований.

2. Разворот от постнеклассического знания: доминанта дискурса различий

Однако в научном мейнстриме проблематика идентичности оказалась все же в большинстве случаев связана не с этнической, гражданской, конфессиональной, национальной или культурной идентичностью, а с идентичностью личностной, а тем самым и с пониманием «индивидуального» (идентичность как переживание и конструирование человеком своей индивидуальности). В таком развороте «катализирующее» воздействие на универсализацию проблематики идентичности оказала «социальная критическая теория» Франкфуртской школы, особенно ее критика «идеи просвещения» как основы тоталитарных дискурсов и концепция «негативной диалектики».

Так, Т. Адорно в разных контекстах варьировал идею неправомерности элиминации из проблемного поля философии понятия «нетождественности» или «непосредственности существования», которые невозможно вписать в целостность той или иной «самотождественной тотальности». Не менее значимыми в перспективе идентичности оказались и еще две критики — постструктуралистская, в последующем сосредоточившаяся на исследовании проблем распада идентичности, и герменевтическая, в которой была вскрыта опосредующая роль в формировании структур идентичности знаково-символических средств, и прежде всего языка. В этом отношении последняя выступила в определенной мере вос-

приемницей более ранних идей «языковых игр» Л. Витгенштейна, логической семантики (в ее поисках соотношения языковых выражений с референтами и выражаемыми смыслами) и семиотики, максимально актуализировав прагматический аспект последней.

Контексты идентичности как раз и задавали прагматическую перспективу герменевтическим анализам (сами, в свою очередь, фундируясь ими). В частности, в этом ключе исследовались возможности совмещения в пространстве идентификаций механизмов автономии (самодостаточности, автономности, независимости идентификационных параметров), омонимии («накладывание», «совмещение», «маскирование» друг через друга различных идентификационных параметров), синонимии (тождественность различных в иных горизонтах идентификационных параметров). Причем это совмещение-различение может быть рассмотрено в соотношении-столкновении «смыслового» и «деятельностного» подуровней прагматического пространства. В этом плане открываются возможности как «социологизации» (перспективы социолингвистики и, особенно, социосемиотики, универсализации механизмов ритуализации социальной жизни в культуросоциологии), так и «психологизации» (техники «коррекции идентичности») герменевтических анализов.

В постструктуралистско-герменевтической перспективе в целом дискурсы идентичности выступили мощным средством преодоления наследия классической и (частью) неклассической философии, а идентификация стала трактоваться как практики означивания и самообозначения индивидуальности, конституирующей человека как «Я» в его отличности от «тела» и «личности» (стремящихся реифицировать и субстанционализировать это «Я», а тем самым задать иной — референциальный — уровень идентичности) через ограничение выбора из многообразия (множественности) возможного. Процедуры именованья позволяют хронологизировать «сейчас» и локализовать «здесь» в рамках открытого пространства культуры, насыщенного «точками бифуркации». Тем самым идентичность не есть фиксируемая «реальность», а есть делящаяся «проблема», точнее — «проблемность». Человек как целостность оказывается не дан при жизни самому себе, его «авторство» на собственную личность (и самость) оказывается существенно ограничено, так как, с одной стороны, «законченность» его целостности отграничивается точками рождения и смерти (в которых он представлен в значительной степени лишь «телом»), а с другой — она может быть реализована прежде всего в межсубъектном (интерсубъективном) пространстве диалога-коммуникации.

Личность проецирует себя в интерсубъективный горизонт жизненного мира, получая «гарантию» своей идентичности от «других», вмещаю-

щих ей ответственность и дающих ей подтверждение как именно этой индивидуальной личности. Тем самым происходит аннигиляция «тождественности», как всегда принадлежащей и «апеллирующей» к прошлому, за счет открытости идентичности в будущее и принципиальной незавершенности человека, что предполагает темпоральное измерение идентичности.

В итоге понятие идентичности оказалось не только «вирусом», разрушившим традиционное представление о «тождественном», но и средством максимальной радикализации понятия самости и «перевода» проблематики постнеклассической философии в пространство интерсубъективности, в котором идентичность постоянно пытается «ускользнуть» от схватывания и не желает быть как «обнаруженная», «обнаженная», «разоблаченная» (она не «сокрыта», а «скрывается» от себя и от других). Это не утрата смысла существования в «одинокое толпе», влекущая за собой постоянный поиск постоянно утрачиваемой идентичности (Д. Рисмен), а, скорее, постоянное «простраивание Я» из иллюзий относительно себя самого, постоянно предъявляемое «на опознание» в интерпространство.

С точки зрения П. Рикёра, идентификация в этом отношении предстает как повествование о жизни, рассказ истории в попытках придать цельность разрозненному (замаскировать «чтойность») и схватить ускользающую уникальность (обозначить «ктойность») в пространстве публичности, что ведет к постоянной подмене «кто» «чем» («некто» является; в этом же смысле можно говорить и о замене индивидуальной идентичности групповой). Рикёр говорит о том, что в этой ситуации «пост-идентичность» выступает как «нарративная идентичность». Нарратив, как подлинная история, подлежит чтению, которое постоянно исправляет предшествующую подлинную историю. Таким образом, идентичность описывает, повествует и предписывает, проявляясь лишь во времени. Она не столько «сохраняет», сколько «поддерживает» в процессах постоянного «переименования». Такая перспектива позволяет соотносить трактовки идентичности в философском и социогуманитарном знании, обнаружить (ретроспективно) их топологическую близость и их взаимовлияние и взаимопроникновение, тогда как в «реальной» интеллектуальной истории эти дискурсы идентичности складывались изначально как параллельные и решающие разные задачи.

3. Разворот от философии к социально-гуманитарному знанию

Принято считать, что импульс к универсализации проблематики идентичностей, ее выходу за границы философской и научной дисципли-

нарностей дал Э. Эриксон («Идентичность: юность и кризис», 1969), а сама постановка вопроса восходит к описанию З. Фрейдом механизмов действия интериоризации при формировании Супер-Эго. Таким образом, возникновение дискурса идентичности (в узком смысле его понимания) связывается с традицией психоанализа, в котором идентификация первоначально понималась как процесс подражания чему-либо, а затем была переистолкована как процесс переживания субъектом той или иной степени слияния с объектом. Такой переинтерпретации способствовали работы А. Фрейд (исследование механизмов психологической защиты «Я», в частности механизмов интроекции и проекции) и А. Адлера (проблемы соотношения комплексов неполноценности и превосходства, идея «преодоления себя сегодняшнего»).

Эриксон связывал идентичности с переживанием индивидом себя как целого, определял ее как делящееся внутреннее равенство с собой в непрерывности самопереживаний индивида и ввел понятие «кризиса идентичности», понимая последний как сопровождающий человека на каждой стадии культурного становления личности. Он считал, что в полном жизненном цикле человек переживает восемь таких кризисов, означающих переход от одной стадии жизни к другой (при этом особо акцентировал внимание на кризисах пятой и шестой ступеней, охватывающих периоды тинейджерства, юности и ранней зрелости, в которые окончательно устанавливается доминирующая позитивная идентичность Эго).

Иная версия идентичности была предложена в рамках символического интеракционизма, исходившая из разделения личностной структуры Дж.Г. Мидом на «I» и «me». Подсистема «I» ответственна за личностную идентичность, является источником творческой активности личности, предполагает активное рефлексивное отношение человека к себе и окружающей среде. Подсистема «me» ответственна за вписанность индивида в коллективные интеракции, проявляется через исполняемые им роли, требует от человека проявления известного конформизма.

При этом рамки свободы личности задаются не столько ее оппозиционностью социальным нормам и авторитету «обобщенного другого», сколько полюсным взаимодействием «I» и «me» в структуре самой личности, определяющим меру самостоятельности и ответственности индивида. При этом речь идет о выборах репертуаров идентичности и необходимости их подтверждения «другими» в процессах интеракции. В методологическом развороте эта трактовка опиралась на разделение У. Джеймсом личностной структуры на метафизическую целостность (душа) и функциональную тождественность («Я») и концепцию «зеркального (отраженного) Я» Ч.Х. Кули.

В рамках собственно социологии проблематика идентичности вводилась первоначально в статусно-ролевых концепциях личности и социализации, т.е. в контекстах соответствия предписываемой социальным статусом нормативной роли ее ролевому же исполнению (включая отношение к ней), «слияния» актора и роли (их отождествления). Социализация понималась при этом как усвоение ролевого репертуара и освоение ролевого опыта (тем самым идентичность уравнивалась с удачно «играемой» ролью, а переидентификация трактовалась как смена ролей; неумение справиться с ролью (чаще – ролями как различными своими идентичностями из определенного «усвоенного» набора)) вызывает ролевой конфликт, который понимается как кризис идентичности.

Таким образом, все три исходных социальных дискурса идентичности в социогуманитарном знании могут быть рассмотрены в ретроспективе как взаимодополняющие друг друга в описании идентификационных механизмов, «работающих» на разных структурных уровнях личности (формирования идентичности – психоанализ, подтверждения идентичности – символический интеракционизм, предъявления идентичности – статусно-ролевые концепции).

Дальнейшее развитие проблематики идентичности в социогуманитарном знании было связано с усилением внимания к экзистенциальной проблематике, ценностно-символическим, а затем и текстово-смысловым аспектам идентичности, с нарастанием акцентирования несовпадения пространственно-временных и ценностно-смысловых градаций социокультурного бытия. В этом отношении было симптоматично введение Р.К. Мертоном понятия референтной группы, по отношению к которой происходит идентификация индивида, который сам («телом») далеко не всегда принадлежит к данной группе (более того, эта группа может быть принципиально для него недоступна, выдумана, иллюзорна). Еще более показательна «драматургическая социология» И. Гофмана, где идентичность определяется как сложное производное от процессов инсценирования, самопредставления, «подчинения-командования», занятия ролевых дистанций, стигматизации и маскирования.

Несамостождественность индивида самому себе стала рассматриваться на уровнях: 1) интросубъективности, автокоммуникации «Я-Я», 2) интерсубъективности, отношения «Я-Ты (Мы)», 3) «вещности», отношения «Я-не-Я» (уровень «телесности», «наличности»). Тем самым целостность индивида задается через проекции «Я есть тело», «Я есть Я», «Я есть Ты», а его самореализация протекает в двух планах: 1) в плане объективации, задающем реальные пространственно-временные координаты «наличности»; 2) в плане выражения, выводящем за эти координаты в пространство

символов, в котором индивид: а) маскирует себя, демонстрируя через маску, б) демонстрирует себя, маскируясь за жестом. Личность в этом смысле суть то, что «дано сквозь маску» (Лицо или Личину), но за маской может «ничего» и не быть. Тогда самоидентификация есть сведение всего в его инаковости «воедино». Она должна быть актуализирована в самореализации, чем уже задается «зазор», «пустота», пространство деструктурированного «коммунитас» – пространство «лиминальности» (В. Тернер).

Если самореализация есть способность конструировать свое бытие в соотношении с «другими» с позиций собственного (ответственного) выбора, то она предполагает соотношенность еще с двумя другими аспектами (как своими условиями): 1) самоопределением (пространство выбора позиций-целей-средств, т.е. пространство свободы); 2) самопреодолением и (или) самоутверждением себя «вовне». «Синтезирующим» же по отношению к ним трем выступает самосознание, придающее экзистенциально-ценностные смыслы «Я» и вводящее его в пространство рефлексии, в котором отграничиваются и осознаются все ипостаси «Я». В этом плане особый интерес представляют анализы психопатологий как распадов самоидентификации в явлениях деперсонализации (переструктуриации сознания, восприятие «тела» как «чужого», «другого» как «постороннего»), дереализации (изменение отношения к реальности, восприятие «не-Я» как «чужого», «себя» как «постороннего» – «Я» «там» и «некогда», а не «здесь» и «теперь»), деактуализации (переживание «незакрепленности» в пространстве и времени внутренних событий). В этом же ключе находятся исследования явлений психостении (П. Жане) и астении, измененных состояний сознания (под воздействием психоделиков, психотехник, сна), явлений серийного мышления и т.д.

4. Разворот от индивидуальной к коллективной идентичности в социокультурном анализе

Ключевым для расширения понимания проблематики идентичностей в социогуманитарном знании явился не столько собственно анализ структуры идентичности, сколько прописывание процессов идентификации – приобретения и смены идентичностей. Происходило «выталкивание» обсуждаемой тематики за узкие дисциплинарные рамки психологических, социально-психологических и даже социологических видений в более широкое трансдисциплинарное пространство социокультурных анализов. Второй источник ревизии проблематики – возврат к ранее маргинализируемой (вытесняемой в периферийные дискурсы) теме базовых идентичностей и их соотношения в исторической ретроспективе и перспективе поиска на этой основе общественного консенсуса.

Д.В. Колесов предлагает в интегративном по своей сути процессе идентификации различать процессуально-операциональные аспекты («техники») идентифицирования – «оперирование значимостью различий: формирование их оценки как незначимых или формирование положительной их оценки» и проецирования – собственно соотнесения с объектом идентификации⁴. Собственно же идентификацию можно понимать как «отождествление, уподобление, опознание, установление совпадения объектов»⁵. В этой формулировке можно (и нужно) изменить порядок процедур, ведущих к искомому результату. Отождествление, т.е. собственно приобретение идентичности, есть итог ряда предшествующих весьма непростых операций, центральная из которых – «опознание», т.е. некие действия в смысловом пространстве на основе привлечения опыта, памяти, знания, привносимых ситуационных оснований.

Короче, выводящие в подпространство культуры. «Установление совпадения» предполагает участие во вполне предметных социальных практиках, переходящих в субъектно (пока уместно сказать – личностно) выстраиваемые стратегии «уподобления». Последние могут оказаться как эффективными, так и неэффективными, что, в свою очередь, зависит далеко не только от самого актора. А далее следует (или не следует) институциональная легитимация и санкционирование (суб)культурой. И только после всего этого можно говорить об «отождествлении», опять же удерживая понимание того, что это отождествление принципиально не является абсолютным, а регулируется через механизмы поддержания социальных и культурных дистанций.

Таким образом, обнаруживается, что, по сути, в процессах приобретения и смены идентичностей максимально задействуются ресурсы не только самого «соискателя» идентичности, но и всех доступных в каждом конкретном случае (в зависимости от масштаба и характера процессуальности) культурных и социальных ресурсов. «Таким образом, человек нуждается, во-первых, в групповой форме жизнедеятельности как более надежной и, во-вторых, в самоидентификации (самоотождествлении себя) с данной группой – ощущении себя неотъемлемой частью коллектива, номинальным совладельцем коллективной собственности, а главное – существом, социально востребованным и одобряемым этим коллективом»⁶.

⁴ См.: Колесов Д.В. Антиномии природы человека и психология различия. (К проблеме идентификации и идентичности, идентичности и толерантности) // Мир психологии. 2004. № 3. С. 18.

⁵ Науменко Л.И. Идентификация // Всемирная энциклопедия. Философия. (Гл. ред. А.А. Грицанов). М.-Мн., 2001. С. 382.

⁶ Флиер А.А. Культурология для культурологов. М., 2000. С. 201.

Тем самым «идентификация выступает как социально задаваемый феномен, во-первых, как результат и форма отношений, во-вторых, и как условие развития, в-третьих»⁷. Она выступает «как обязательный структурный компонент процесса развития – саморазвития индивида, объективно вписывающего себя в социальный мир на соответствующем, исторически обусловленном уровне идентификации с его разными структурами и субъектами», а ее смысл заключается в «обнаружении себя в социальном мире во всей сложности его структурно-содержательной организации»⁸.

По сути, при таком понимании речь идет о социализации в широком (социологическом) смысле слова как включении чего-то/кого-то («себя» прежде всего) в те или иные объемлющие контексты (в пределе – в общество) как активного («субъектно-значимого») начала, способного оказывать влияние на сами эти контексты. В этой перспективе идентичность приобретает «особно» и «индивидуно», обеспечивает «поддержку и «защиту» себя, но в рамках более широких социокультурных целостностей и опираясь на их ресурсы и на основе типологического совпадения «особностей» и «индивидуностей», т.е. во взаимоотношении с Другими («значимыми другими»). Поля для их совмещения организуются, как правило, институционально. Нормы, образцы, ритуалы и т.д. могут задаваться при этом различными способами – через задействование механизмов социокультурной памяти, рассказывание историй, внедрение идеологий, формирование социальных движений и т.д. Поэтому идентичность, реализуясь «особно» и «индивидуно», наполняясь индивидуальным содержанием, является способом присвоения социального (социокультурного).

Отсюда следует, что ключ к ее пониманию следует искать не только и не столько в самом индивиде, сколько в анализе тех контекстов, в которые он включен (в трансценденции за пределы экзистенции). «Из сказанного выше можно вывести: идентификация – это не просто то, что мы знаем о себе, своей группе и своем (вместе с группой) месте в мире. Идентификация – это то, что мы, преодолевая скудность ресурсов и сопротивление правил, авторитетов и конкурентов, *делаем* в пространстве, которое мы вместе со своей группой *считаем своим*. Собственно, именно потому и *делаем*. Делание удостоверяет нашу свободу»⁹.

⁷ Сайко Э.В. Идентификация как способ социального бытия и идентичность как форма субъектного самоосуществления // Мир психологии. 2004. № 2. С. 7.

⁸ Там же.

⁹ Оборемко О.А. Пространственно-деятельная идентичность как представление о «территории свободы» // Социологический журнал. 2008. № 3. С. 78.

Любая идентичность предполагает наличие хотя бы минимальной рефлексивности своего носителя по поводу себя и требует периодических усилий для своего поддержания, дления, уточнения (нация – принадлежность к нации – как постоянный референдум у Э. Ренана; но то же самое можно сказать и по поводу любой социальной группы и общности, и по поводу самого индивида). Поддержание и уточнение (в данном случае выносим за скобки психоаналитические и тому подобные развороты темы) идентичности осуществляются через механизмы референции, подтверждения ее значимости.

В. Малахов, в целом весьма критически относящийся к любым попыткам расширительных трактовок идентичности, во многом видит притягательную силу понятия в современном социогуманитарном знании именно в том, что «оно позволяет избежать нежелательных ассоциаций с “философией сознания” и в то же время не отдавать соответствующую проблематику на откуп психоанализу. Вводя термин “идентичность”, мы можем тематизировать нерелексивные, ускользающие от контроля “самосознания” содержания и вместе с тем не прибегать к зарезервированным психоанализом понятиям “подсознание” и “бессознательное”»¹⁰.

В этой перспективе идентичность можно понимать как набор и диапазон символических средств самовыражения, с помощью которых индивид определяет свое отношение и (не)принадлежность к различным социальным категориям. Взаимодействуя в разных социальных пространствах, индивид становится обладателем одновременно нескольких идентичностей. Следовательно, она всегда трактуется так или иначе в терминах групповой или коллективной общности.

Можно констатировать, что, когда речь идет о коллективной идентичности, подразумеваются два ее компонента: 1) осознание индивидами своей принадлежности к какому-либо сообществу, имеющее для этих индивидов значимость и позволяющее им обозначать свою субъектность; 2) наборы и диапазон фиксированных в социокультурных практиках признаков (характеристик) надиндивидуальных (воображаемых) общностей, наделяемых (в той или иной мере реифицируемыми) чертами коллективного субъекта. Самокатегоризация индивида всегда коррелирует с категоризацией, исходящей от социальной группы или иного сообщества. Коллективная идентичность запускает (на основе так или иначе предлагаемого совпадения интересов) механизмы надиндивидуальной интеграции и одновременно обособления на основе операций, проводимых прежде всего в символическом (следовательно, и смысловом) универсуме.

¹⁰ Малахов В. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. М., 2001. С. 89-90.

5. Разворот от базовых идентичностей к личности

Функционирующие в социуме представления о коллективной идентичности — это всегда выражение достигнутого компромисса между крайностями экзистенциально-персоналистского и объективистски-социального видения проблемы, компромисса, рефлекслируемого в знаниевых практиках и закрепляемого институционально или «по умолчанию» в практиках социокультурных. В первом случае акцент делается на самодостаточности личностного начала (при признании интернализации представлений о «значимом другом» и т.д.), во втором — на вписанности личности в надындивидуальные целостности различного уровня и характера. И в том и в другом случае возникает опасность реификации идентичности и в знаниевых, и в социокультурных практиках, т.е. восприятия ее параметров как натуральных, естественных признаков и границ между ними. Динамические и ситуационные образования, постоянно проблемные и ускользающие от однозначной внешней фиксации, наделяются статусом изначально существующих «социальных фактов».

Стратегии, позволяющие избегать ловушек реификации, в принципе описаны в литературе в связи с анализом базовых идентичностей современного общества. Таковыми признаются этнокультурная и конфессиональная, а также гражданская идентичности, на пересечении которых конструируется национальная идентичность. На субкультурном уровне много пишут о гендерной (в значительной мере с претензией на ее базовый характер), возрастной, групповой и, отдельно и особо, профессиональной идентичностях. Отметим некоторые из стратегий исследования базовых идентичностей.

Так, В.М. Розин анализирует вписанность стратегий идентификации в общую рамку культуры, порождающей фундаментальные дискурсы, которые социально нормируются и по отношению к которым, в конечном итоге, получают свое смысловое обоснование бытующие базовые идентичности. Именно этот фундаментальный дискурс (в случае его принятия) задает индивиду саму реальность и соответствующие ей нормы поведения. Он же выставляет личности рамки, позволяющие ей в разной степени осознавать свою уникальность и индивидуальность. «Как социальная норма фундаментальный дискурс принудителен. Принимая определенный фундаментальный дискурс (несколько дискурсов), личность начинает действовать в его рамках. При этом она вынуждена любой материал и свои собственные действия вводить в эти рамки; необходимое условие при этом — воссоздание реальности под соответствующим углом зрения. Однако неправильно думать, что принятие фундаментального дискурса и подведение под него личностного событийного материала —

автоматический процесс»¹¹. Во-первых, современная культура, в отличие от традиционной, не «гомогенна», а сплетается из набора частных или групповых культур, имеющих свою социальную нормировку, что уже само по себе задает поле выбора возможностей. Во-вторых, современная культура носит ярко выраженный личностный характер, т.е. она принципиально вариативна, позволяет (и требует) критически-рефлексивного отношения к декларируемым идентичностям, которые к тому же еще необходимо увязывать между собой.

В близком ключе, вероятно, видит проблему В.Г. Федотова, когда заявляет, что «вопрос об идентичности — это вопрос об источнике норм и поведенческих реакций, имеющем более универсальную природу, чем сами эти нормы. Вопрос о российской идентичности — это вопрос о том, где более общий источник российского самосознания»¹².

Как топологически близкую к этой «линии» анализа можно трактовать и позицию В. Хёсле, понимающего под реальной идентичностью (присущей эмпирическим объектам и зависящей от их онтологического статуса, в отличие от формальной идентичности как самоотждествленности объекта самому себе) «сохранение формы объекта во времени»¹³ на основе удержания некоего порождающего принципа.

При этом принципиально важны несколько моментов: а) сохранение идентичности и ее порождающего принципа рассматривается не как данность, а как заданность, удерживаемая в историческом времени; б) источник формирования порождающего принципа, а соответственно, и идентичностей — культура; в) на основе порождающего принципа согласуются нормативные и описательные компоненты идентичностей — самообразы «себя» и образы «других»; г) умение преодолевать кризисы — свидетельство меры «развитости» идентичности; д) самые глубокие кризисы связаны с утерей порождающего принципа. «Несмотря на все изменения и даже революции в росте сознания, порождающий принцип, и только он один, гарантирует непрерывность, которая представляет собой нечто большее, чем непрерывная память о ряде отдельных событий»¹⁴.

И.Г. Яковенко анализирует утвердившуюся в обществе систему базовых идентичностей (отводя в ней центральную системообразующую роль

¹¹ Розин В.М. Культурно-историческая обусловленность жизнедеятельности человека и его идентичность // Мир психологии. 2004. № 2. С. 17.

¹² Федотова В.Г. Судьба России в зеркале методологии // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 23.

¹³ Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112.

¹⁴ Там же. С. 116.

нации) как «широкий консенсус по поводу образа “себя-в-мире”»¹⁵. С его точки зрения: «Концепция базовых идентичностей есть субъективный образ некоторой объективной реальности. <...>». Подчеркнем: в базовых идентичностях присутствует неустранимый субъективный момент. Процесс самоосмысления с необходимостью включает в себя компонент мифологизации»¹⁶. Мифологический компонент связан с позитивно окрашиваемым «мы-образом», который наделяется реифицированными характеристиками. В этой связи в исторической перспективе он представляет собой угрозу неадекватной идентификации. В этой связи необходимо видеть двойственную природу концепции идентичности: «С одной стороны, она выступает как априорная и безусловная истина. С другой — требует постоянного подтверждения. <...>. В результате существующая идентичность *проблематизируется*. В ответ на это происходит более или менее существенная коррекция идентичности»¹⁷.

Наиболее скептическую позицию о возможности избежать реификации при введении представлений о базовых идентичностях (опять же прежде всего — национальной) занимает В. Малахов. Он считает, что во многих случаях термин «идентичность» есть не более чем эвфемизм, термин-заместитель, показатель перехода от этноцентризма к культуроцентризму, но тем самым он не преодолевает, а воспроизводит ловушку реификации, истолковывая культуры как самождественные сущности¹⁸. К тому же при этом противостояние интересов перетолковывается в противостояние идентичностей. В какой-то мере ловушки реификации можно избежать, если вести речь «об изначальной *включенности* культурно-идеологического производства в политическое производство. *Культура сама представляет собой Politicum*. Она входит неотъемлемой частью в пространство политического. Она вовлечена в структурирование этого пространства, со-определяет его. Вот почему правомерно вести речь как о роли культурно-исторических и культурно-теоретических факторов в *конструировании* политических границ, так и, наоборот, о восприятии *политических* границ в качестве границ культурных»¹⁹.

Можно, видимо, сказать, что на другом условном полюсе видения проблемы находится Л.Г. Ионин, разработавший концепцию понимания приобретения идентичностей в современном обществе через механизмы

¹⁵ Яковенко И.Г. Базовые идентичности и социокультурные основания их трансформации: факторы, тренды, сценарии // Мир психологии. 2004. № 2. С. 29.

¹⁶ Там же. С. 30.

¹⁷ Там же. С. 31.

¹⁸ См.: Малахов В. «Скромное обаяние расизма» и другие статьи. М., 2001. С. 61-78.

¹⁹ Там же. С. 76.

инсценировки в процессах идентификации. Эти механизмы включаются, когда мир перестает быть для индивидов прозрачным, понятным и знакомым, они утрачивают собственную идентичность. На феноменологическом уровне это «проявляется как потеря способности вести себя так, чтобы реакции внешнего мира соответствовали твоим намерениям и ожиданиям. Человек видит, что мир перестает реагировать на его действия адекватным образом»²⁰. На структурном — как несоответствие поведения нормативным требованиям социальной среды.

Встает проблема нового солидарного с другими вписывания в изменившийся социальный мир, которая и решается через инсценирование (публичную репрезентацию) необычных ситуаций, вписывания, позволяющего выработать новые стратегии поведения и ритуалы сначала на уровне культурной семантики, а затем и сформировать культурную модель как ядро новой идентичности. Если это происходит, то собственно инсценировка заканчивается и запускаются механизмы реификации, налагающие запрет на проблематизацию выработанных стратегий, вписавших индивидов (и группы) в социальное целое. «Если следовать этой инсценировочной точке зрения, то привычная перспектива видения оказывается перевернутой. Обычно представляется так: есть осознаваемая социальная позиция, из нее логически следует интерес, который презентуется. С точки зрения инсценировки все выглядит наоборот: сначала происходит презентация, из нее рождается интерес, который затем “отвердевает” в объективное социальное и политическое образование»²¹.

Как обнаруживается, понятие идентичности (и его производные) выступает достаточно универсальным в современных социальных дискурсах различной дисциплинарной природы, а главное — востребованным в трансдисциплинарных взаимодействиях. Во многом это можно объяснить тем, что понятие идентичности отсылает к основным базовым концептам социогуманитарного знания, с одной стороны, и оказывается максимально созвучным принципам социокультурного исследования позднемодерных и/или постмодерных обществ. Кроме того, понятие идентичности позволяет понять механизмы и техники формирования концептов и конструктов в современном знании и способы и технологии их соотнесения с реальными социокультурными практиками.

²⁰ *Ионин Л.Г.* Идентификация и инсценировка (к теории социокультурных изменений) // Социол. исслед. 1995. № 4. С. 3.

²¹ Там же. С. 12.

А.А. ПЕЛИПЕНКО

ИДЕНТИЧНОСТЬ: СМЫСЛОГЕНЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Все, что связано с темой экзистенциальности, традиционно связывается с областью философских изысканий, которые в своей абстрактности, все хуже ладят с материалами предметных наук, прежде всего исторических и психологических. Что же касается проблемы идентичности, то она особенно неохотно укладывается в рамки любых абстрактных схем, т.е. вне контекста культурно-антропологической динамики просто не может быть осмыслена.

Проблема идентичности возникает уже тогда, когда в пробуждающемся самосознании вспыхивает вопрос: *кто я?* Или *кто мы?* На протяжении всей своей истории человечество давало на этот сакраментальный вопрос самые разнообразные ответы, но лишь современность проблематизовала *идентичность как таковую*.

Что, собственно, стоит за явлением идентичности? Очевидно, что оно так или иначе связано с *субъективирующей рефлексией* — важнейшим индикатором генезиса человеческой самости. Как только отпадающее от палеосинкретической слитности со всеобщей эмпатической связью, пронизывающей собой универсум, сознание оказалось способным видеть в реалиях окружающего мира хотя бы минимально отчужденную объектность, то по поводу этой объектности тут же возник двойной вопрос: что это есть *само по себе* и что это есть *для меня?* Разумеется, с такой ясностью эти вопросы могли быть сформулированы только на уровне развитой рефлексии. Обыденное сознание, к примеру, и теперь пребывает в счастливом неведении относительно различения своих субъективных суждений и действительного положения дел. Субъективирующая рефлексия, в свою очередь, связана с таким явлением, как *партиципация*.

Служа глубинной основой всякого рода идентичности, явление партиципации столь важно, что его необходимо пояснить с позиций смыслогенетической теории, на которую я и опираюсь в своих рассуждениях.

Пелипенко Андрей Анатольевич — доктор философских наук, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).
