

## **В ПОРЯДКЕ ПОЛЕМИКИ (ОТЗЫВЫ НА СТАТЬИ И ОТВЕТЫ НА НИХ: М.В. Тлостанова, Ю.М. Резник, А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, П.К. Гречко, В.М. Хачатурян, И.С. Бакланов, Т.В. Душина, О.А. Микеева)**

Редакция альманаха предлагает читателям познакомиться с отзывами на статьи и ответами на них авторов данного тома. Здесь представлены отзывы лишь на те статьи, которые были присланы авторами в указанные и согласованные ранее сроки. Редакторы приносят свои извинения тем авторам альманаха, чьи статьи не получили отзыва.

В первом разделе «ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ФИЛОСОФСКАЯ И НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА» представлен ряд теоретических оснований проблемы идентичности, изложенных в авторских трактатках.

*От редакции (отзыв подготовлен М.В. Тлостановой):* Статья Ю.М. Резника «*Многогранный образ человека: предпосылки построения конфигуративной модели*» выстроена как заявка на новую интегративную и проективную социально-антропологическую концепцию. По просьбе автора на нее приводится критический отзыв.

Автор щедро создает новые термины или меняет до неузнаваемости смысл старых и давно известных понятий, он занят напряженным смыслообразованием, и этот процесс, а не его результат, выносится на суд читателя, так что мы становимся свидетелями рождения новой научной парадигмы. Далеко не все с ней согласятся, но она, безусловно, стройна, логична, составляет некую целостность и в этом качестве, думаем, будет многим читателям интересна.

Пристрастие Ю.М. Резника к терминологическому упорядочению и, соответственно, некоторый переизбыток таксономий и классификаций иногда мешают понять смысл, ради которого все это делалось. А когда это происходит, то может показаться, что автор просто облек известные

мысли в каркас «научообразных» слов вроде «конфигуративной модели», системности, аналитического моделирования, метафизичности, родовых людей, сверхчеловеков и прочих видов. Однако при этом многие из понятий остаются не до конца раскрытыми, в силу чего возможна самая разная их интерпретация в зависимости от предпочтений читателя. Так, например, без пояснений остается авторское прочтение «универсальных» свойств человека. Учитывая проблематичность любых рассуждений «о человеке вообще» в современной науке, остается неясным, о каких универсальных свойствах человека идет речь?

Но более глубинный вопрос, который не оставляет на протяжении всей статьи, нисколько не умаляя, впрочем, ее ценности в рамках собственной логики автора, это — вопрос, связанный с выбором научной и эпистемологической парадигмы. В зависимости от этого выбора читатели либо примут эту работу безоговорочно, либо столь же безоговорочно ее отвергнут, поскольку эта статья является квинтэссенцией научной логики и парадигмы модерна.

Отсюда и специфические проблемы и способы вопрошания, которые выносит Ю.М. Резник в центр своего текста. Уже на первой странице он утверждает, что проблема человека очевидна, но почему, на каких основаниях и для кого это так, автор нам не объясняет. Изъяны или «фишки» собственного сознания и гносеологии, а также особенности образования, среды, культуры и мышления выдаются им за универсальные и общечеловеческие категории, якобы присущие всем. Люди, стоящие на постмодерных или альтер-модерных позициях, отвергающие подобные универсалистские и эссенциалистские установки, скорее всего в значимости результатов проделанной работы могут усомниться.

Ю.М. Резник видит проблему человека даже не в самом человеке, что было бы логично, а в его интерпретаторах, создающих «никуда не годные» классификации не по тем основаниям, которые выделяет наш автор. Но для некоторых читателей этой статьи проблема окажется совсем в другом — в самих таксономиях и классификациях, как таковых, в почти маниакальном пристрастии автора к их генерированию. Может стоит избавить мир от такой науки, от неистового и необузданного теоретизирования? Тогда, возможно, выявятся совершенно иные проблемы и вопросы, а задача определения идентичности человека вообще «сдуется» или лопнет как мыльный пузырь. А про рос, интересно, что искусство, особенно вербальное, лет сто, но уж точно пятьдесят назад обнаружило, что заниматься «человеком вообще» не стоит, идентичность его непознаваема и принципиально неструктурируема, а человек действительно мыслящий и чувствующий прежде всего не равен себе и находится в кон-

фликте с собой, но не с обществом или еще какими-то поверхностными системами. Если это не так, то назвать его думающим и чувствующим язык не поворачивается.

А вот социальные теоретики и философы все плетутся в хвосте, открывая для себя то, что нерациональные формы познания мира давно знают как аксиому. То есть проблема, обозначенная в статье, это – проблема далеко не для всех людей, а только для определенной части человечества, выросшей в определенных условиях, получившей определенное образование, обладающей соответствующей эрудицией и т.д., и выдавать эту позицию за универсальную вряд не стоит. Иначе не удастся избежать подмены.

Автор высказывает довольно спорную мысль о том, что человек, отмеченный самоиронией, не способен к творчеству. Можно было бы просто не согласиться с Ю.М. Резником и привести множество примеров, доказывающих, что все ровным счетом наоборот и подлинное творчество всегда сопряжено с саморефлексией и самоиронией, в т.ч. и научное творчество. Но это вопрос гораздо более глубокий, потому что он выводит нас к проблеме модальности статьи Резника. В первом варианте статьи, представленном на рецензирование, он говорит обо всем не вполне серьезно, немного отстраненно, критикуя оппонентов со снисходительной улыбкой и убаюкивая нас этой несерьезной интонацией, чтобы вдруг неожиданно вбросить очередной теоретический тезис, резко меняющий код изложения с иронического на серьезный и наукообразный. Так, например, вдруг возникает в тексте ключевая мысль о замене системности на принцип взаимодополнительности познавательных ориентаций «извне», «изнутри» и «свыше». А затем автор снова переходит без предупреждения к своей позиции ирониста. Эта смена кода отвлекает внимание читателя от содержания текста, обращая его к прагматике, преследуемой автором (об этом – буквально через несколько строк).

В статье присутствует глубинное противоречие между публицистичностью и порой излишней серьезностью, между почти постмодерной установкой психологического опыта над нами всеми и зашкаливающей в своем гегельянстве, марксистских и кантианских обертонах универсалистской напыщенностью и развенчанными мифами общечеловеческих ценностей, мирового исторического процесса, родового развития и т.д. Если разобраться, этот разлом проходит внутри Ю.М. Резника. Автор включает в свой текст то одну ипостась, то другую и, кажется, не всегда способен контролировать эти переключения. А мы имеем возможность наблюдать, как постепенно окукливается будущая бабочка: в следующей работе не исключено, что наш автор превратится в постмодерниста или

даже трансмодерниста. Ироничность как первое условие этого превращения уже достигнута.

Теперь вернемся к прагматике текста Ю.М. Резника. Прагматика в нем часто заслоняет семантику, как и многое другое. Здесь можно вспомнить М. Шапира с его прагматической теорией авангарда и В. Руднева с его психопатологической характерологией модернизма. В этом смысле Ю.М. Резник – типичный авангардист, ориентированный больше не на новаторство в области формы, а на новаторство в прагматике. Сам смысл его позиции заключается в активном и агрессивном воздействии на читателя, в произведении шока, скандала и эпатажа, – естественно, в своих рамках и формах, разрешенных научным сообществом.

Как и в авангардном искусстве, в авангардной науке, которую представляет Ю.М. Резник, главным становится действенность – ему надо поразить, растормошить, вызвать активную реакцию у коллег, причем лучше непосредственную и мгновенную. Те же из них, кто относится скорее к модернистской ипостаси кабинетного ученого, сосредоточенно изучающего нюансы и глубинные обертоны, подсознательно отказываются играть в эту игру. И это еще одна причина, по которой подобный текст может быть психологически отторгнут некоторыми читателями.

Как и для любого авангардиста, для Ю.М. Резника важно не дать нам самим додумать, сделать понимание сложным, либо слишком однозначным, а иногда и затемнить его. М. Шапир утверждает, что «непонимание, полное или частичное, органически входит в замысел авангардиста и превращает адресата из субъекта восприятия в объект, в вещь, которой любитесь ее создатель-авангардист»<sup>1</sup>. Видимо, в такой роли читателя и выступают для Ю.М. Резника, отвечающего характерологическому типу авангардиста. В противовес модернисту (шизоиду-аутисту), он может быть агрессивен и авторитарен, поскольку в основе этого характера лежат эпилептоидные свойства полифонического мозаика. Отсюда вытекает и сила, и слабость текстов Ю.М. Резника.

Если говорить о более частных вопросах и сомнениях, то хотелось бы прояснить вопрос о соотношении родового человека и постчеловека, которое присутствует в первом варианте статьи. Понятие постчеловека уже устоялось в науке и вопреки тому, что пишет автор, оно имеет не обязательно киберпанковский привкус роботизации человечества, но может выражаться и в постгуманистических формах. Так, карибский философ Сильвия Уинтер предлагает формулу «после мужчины (человека)», но она не связана с телеологией и временной последовательностью. Это не преодоление

---

<sup>1</sup> Шапир М. Что такое авангард? // Даугава. 1990. № 10. 3-6.

понятия мужчины в диахроническом смысле. Это и не призыв к некому андрогинному или женскому обществу. Уинтер предлагает «радикально переосмыслить инаковость вне культурно-специфического мышления человека (мужчины)»<sup>2</sup>. Она меняет точку зрения, подходя к инаковости структурно, а не темпорально, т.е. воспринимая инаковость через различие в культурно обусловленных типах мышления и моделях сознания. Не совсем понятно, как «постчеловек» соотносим Ю.М. Резником с архаичным понятием «родового человека», и каким образом с его помощью можно преодолеть противоречие между человеком и локальной культурой.

Наименее удалась автору первая часть работы, в которой он опирается на установки Гегеля, Маркса, структурный функционализм и Лумана. Эта часть отмечена субстанциалистским подходом, пирамидами терминов, генерализацией того, что ей в принципе не поддается, трогательным пристрастием автора к схемам и таблицам, вникнуть в которые вряд ли захочет современный читатель, уже отвыкший от подобных форм научного творчества. Это — метастазы социальной науки конца XIX — первой половины XX в. Но, как сказано выше, возможно, и даже наверное, что все это ни что иное как спектакль, пародия на наукообразность, которая будет развенчана самим автором в его последующих частях. Схема, согласно которой личность и индивид ниже, чем родовой человек, — спорна и нуждается в доказательствах. И подпорки из Гегеля и Маркса здесь автору никак не помогут.

Определенный интерес вызывает вторая часть работы Ю.М. Резника, в которой он предлагает новую трактовку трансперсональности через метафизику и связь с абсолютным, с космосом. Эта позиция, безусловно, имеет право на существование, и в каждом отдельном случае она будет обретать те или иные очертания в зависимости от религиозной, культурной и иных форм самоощущения. Однако наш автор претендует на большее. Он стремится к освобождению человека от культурных, религиозных и групповых оков и выходу его к первенству универсальных смыслов и идеалов. Но, как мы знаем, идеалы и ценности суть мифы, которые вырабатываются этими самыми культурами, религиями и группами. Ничего объективно универсального нет, и в этом и состоит сложность положения человека в мире.

Третья часть статьи, посвященная взгляду на человека «изнутри», напоминает по своему дискурсу поток сознания, и в этом состоит ее основная ценность. В соответствии со своей авангардистской сущностью,

---

<sup>2</sup> *Winters S. Africa, the West and the Analogy of Culture // Symbolic Narratives/African Cinema: Audience, Theory and the Moving Image. L., 2000. P. 25.*

Ю.М. Резник — человек, устремленный вовне, поэтому для него главное — борьба человека с системой, и его экзистенциальные и онтологические установки проявляются и осмысливаются именно через систему. Однако это не всегда и не для всех так. Для многих людей борьба с собственным Я важнее бессмысленной борьбы с обществом, а осмысление несовершенства мира как такового важнее борьбы с его отдельными недостатками.

Шизоид-аутист, к каковому относится множество ученых, а не только художников и писателей, легко может запереться на десятилетия в комнате, обитой пробкой, как М. Пруст, бояться жизни, как Ф. Кафка, писать в стол, как У. Фолкнер. Их успешность — в будущем, чаще по-смертно. А систему они просто игнорируют. Интересны в этом разделе и рассуждения Ю.М. Резника о телесности. Здесь явно чувствуется влияние романтической философии с ее пристрастием к эзотерике, понимаемой автором весьма своеобразно. В отличие от первых двух разделов этот раздел не перегружен графиками и схемами, в нем больше авторского присутствия, и он производит благоприятное впечатление, поскольку персона Ю.М. Резника то и дело проглядывает из-за частого таксономий и классификаций.

Убеждена, что у женской аудитории со сформированной гендерной идентичностью вызовет сомнение и отторжение термин «самость» (в нем слышится и чувствуется «самец»). И здесь кроется один из крупных недочетов статьи, как и всего проекта, отмеченного невольным сексизмом и андроцентризмом, — отсутствие в статье сносок на литературу и размышлений о гендерной и сексуальной идентичности, которые на самом деле оказываются важнее («базовее») для современного человека, чем социокультурная или этнокультурная идентификация. Но об этом говорить сложнее, чем о трансцендентности, потому что это бы означало обнажить свое исследовательское и человеческое «Я» до предела.

Итак, по Ю.М. Резнику, человек есть существо метафизическое, он стремится к самореализации и выполнению собственного предназначения перед высшим разумом, космосом, абсолютом. Никто не станет спорить с этим прекрасным идеалом. Он, безусловно, имеет право на существование. Однако остается вопрос: как сделать так, чтобы человек осознал эту свою сверхзадачу и захотел ее реализовывать? Ведь в подавляющем большинстве обыватель стремится к покою, а не к вечному сопротивлению системе ли, природе или к единению с абсолютом?

**Ответ автора (Ю.М. Резник):** Мне нравится критический пафос М.В. Глостановой, который отчасти был мною спровоцирован. Я попросил ее критически отнестись к моим аналитическим выкладкам.

И вот, наконец, дождался. Хочу отметить, что Мадина Владимировна взяла на себя огромный труд познакомиться с большинством работ авторов альманаха и подготовить на них отзывы. Как видно, немногие авторы согласились дать ответ на замечания редакции. К тому же некоторые из них слишком поздно прислали в редакцию свои материалы, и у нас не было возможности подготовить на них отзывы. Поскольку моя статья открывает первый раздел, то мне удалось одному из первых познакомиться с критическими замечаниями Глостановой.

Сразу скажу, меня поразила заинтересованность автора отзыва, его четкий и лаконичный стиль. Удивило и то, что обе мои статьи, представленные в данный том альманаха, получили разную оценку моего редактора. Начну с ответа на отзыв на первую статью «Многогранный образ человека: предпосылки построения конфигуративной модели».

1. Мне приходится сразу же согласиться с некоторыми доводами моего рецензента, в т.ч. и с тем, что: *«Автор щедро создает новые термины или меняет до неузнаваемости смысл старых и давно известных понятий, он занят напряженным смыслообразованием...»*. Да, действительно, я чрезмерно увлекаюсь созиданием новых понятий или новых значений уже существующих понятий. Единственным оправданием мне может служить то, что я делаю это не только с целью «смыслообразования», но и ради поиска более глубоких и адекватных решений. Но все же стоит задуматься над тем, какое впечатление вызывает мой текст у квалифицированных читателей, чтобы избежать упрека в пристрастии к «терминологическому упорядочению», переизбытку «таксономий и классификаций» и не создавать видимость того, что известные мысли облекаются в каркас «на-укообразных» слов.

2. *«Однако при этом многие из понятий остаются не до конца раскрытыми, в силу чего возможна самая разная их интерпретация в зависимости от предпочтений читателя»*. Мой рецензент приводит в пример концепт «универсальные свойства». Должен согласиться с тем, что это не очень удачное выражение, но оно несколько лучше, чем предыдущее, — «системные определения», употребляемое мною в других статьях. В новой редакции статьи я попытался раскрыть его содержание, указав на то, что данный набор свойств человека выделяется в субстанциалистской ориентации, которая приписывает человеку некие сущностные (субстанциальные) качества, не присущие ему изначально, а изменяющиеся с течением времени. Почему именно эти качества рассматриваются мною как универсальные? Наверное, потому, что каждое из них «схватывает» человека в определенной целостности, будь-то личность, индивид или индивидуальность. Конечно, мне не избежать обвинения в увлечении

универсалистскими и эссенциалистскими трактовками, но я сознательно пошел на это и должен нести всю полноту ответственности.

3. *«Изыяны или «фишки» собственного сознания и гносеологии, а также образования, среды, культуры и мышления выдаются за универсальные и общечеловеческие категории, якобы присущие всем».* Ну с этим можно легко согласиться и задать встречный вопрос: А что где-то и с кем-то из исследователей бывает иначе? И какая мне разница, поймут ли меня «люди, стоящие на постмодерных или альтер-модерных позициях». Ведь они нисколько не заботятся о том, чтобы я их понял и даже разделил часть их взглядов. Пока я не знаю ни одного человека, в т.ч. себя, с которым мне было бы так легко согласиться. Достаточно того, что мы говорим на более или менее понятном друг другу языке и имеем возможность задать вопросы на уточнение.

И вовсе не важно то, чтобы с тобою соглашались другие. Важнее другое — чтобы они понимали, для чего это тебе нужно, т.е. становились в рефлексивную позицию и демонстрировали при этом доброжелательность и конструктивность. Каждый из нас может выступать по отношению к другому участнику дискуссии в двух взаимодополняющих позициях: (1) принимать другого как человека, в т.ч. как носителя собственных текстов; (2) признавать за ним право исповедовать любую точку зрения, которая была бы интересной для нас и не слишком логически противоречива.

4. Мое «почти маниакальное пристрастие» к генерированию таксономий и классификаций, которое отмечает мой уважаемый рецензент, — особенность моего стиля теоретизирования. Что делать, если я работаю в данной (универсалистской) традиции и меня не устраивают многие существующие интерпретации и классификации, созданные в этом же ключе. Я считаю их недостаточно обоснованными и притянутыми «за уши». И поэтому приходится их созидать самому, рискуя вызвать негодование человека с другим (например, партикуляристским) мировосприятием и иным (возможно, антиэссенциалистским) стилем изложения своих мыслей. Главное — наличие интересных мыслей, а их оформление — это дело вкуса каждого автора. И вряд ли от того, что я загромождаю проблему массой таксономических оттенков, она «сдуется как мыльный пузырь». Также не столь важно следование какой-либо одной научной традиции, «вписывание» себя в контекст какого-либо интеллектуального движения: возможна комбинация или «коктейль» из разных подходов или то, что Э.А. Орлова называет «программным эклектизмом». А что же тогда важно? Наверное, содержательная глубина, концептуальность, доказательность, новизна замысла и оригинальность его исполнения, личностная окрашенность (выраженность авторской позиции), привязка текста к



жизненному и профессиональному опыту его автора. Возможно, что-то еще я мог упустить.

5. Не является для меня авторитетом и искусство, открывшее 50 лет назад общеизвестный факт, что «человек не равен себе и находится в конфликте с собой». Мне нравится плестись в хвосте, «открывая для себя то, что нерациональные формы познания мира давно знают как аксиому». И мне гораздо важнее то, что я открыл сам, оставаясь в рамках рационального, пусть даже универсалистского познания. И намек моего рецензента на то, что причиной моей «недалекости» и «непросветленности» является определенные условия, в которых я посмел вырасти, а также получил определенное образование вместе с определенной эрудицией, меня несколько не смущает.

Да, я признаю, что философский факультет МГУ в первой половине 1980-х годов, когда я учился, был во многом идеологическим учреждением. Но нас там учили хорошо и наряду с обязательным минимумом марксистско-ленинских текстов заставляли в течение ряда лет осваивать зарубежную философскую и социально-научную классику. А когда в конце моего обучения грянула перестройка и многое стало доступным, в т.ч. и тексты западных авторов, ситуация на факультете изменилась в сторону деидеологизации образования. Да, для меня как исследователя проблема человека универсальна, так я ее вижу с учетом своего образования и исследовательского опыта. И у меня при этом нет претензии или желания заставить так думать других. Если кому-то нравится больше заниматься частностями, цитировать с умным видом тексты малоизвестных (не только у нас, но и на Западе) авторов или раскапывать «этнографических червей» в своем Тьмутараканске, то пусть они от этого получают максимальное удовольствие. И пусть «плетутся в своем хвосте» или «пропрыгаются к свету», как им больше нравится.

6. Мысль о том, что человек, отмеченный самоиронией, не способен к творчеству, я вычеркнул из статьи в ее новой редакции, чтобы не смущать тех, кто к себе относится слишком серьезно. С моей точки зрения, можно иронически творить и творчески иронизировать. Суть не в этом. Для меня важно не очень серьезно относиться к себе и к тому, чем мы все профессионально занимаемся — интерпретацией чужих мыслей и реинтерпретацией своих, которые иногда случаются (именно случаются, а не закономерно возникают). Мне пришлось также снять и критически-иронический стиль первой части статьи, но не для того чтобы *«вдруг вбросить очередной теоретический тезис, резко меняющий код с иронического на серьезно-наукообразный»*. Мне самому надоело быть несерьезным, хотя серьезность — не лучшая тому альтернатива. Одним словом, я не воспри-

нимаю всерьез свою серьезность. Нужна «золотая середина» — что-то между серьезным отношением к проблеме и не очень серьезным к себе, своим познавательным возможностям, да и к чужим, кстати, тоже.

7. Следующее замечание касается слегка, как это умеет ненавязчиво делать Магина Владимировна, моих выражений, *зашкаливающих в своем гегельянстве, марксистских и кантианских обертонах, с присущими им универсалистской напыщенностью*. Нравится мне, когда мой оппонент так легко и изящно нас опускает, разумеется, на грешную землю. И еще больше я прихожу в интеллектуальный экстаз, когда во мне обнаруживают очередной «разлом». На этот раз это касается моей непоследовательности в переключении с одного сюжета на другой, шатании и постепенном превращении в другое качество — «постмодерниста или даже трансмодерниста». Я, как и мой уважаемый оппонент, являюсь сторонником идейного плюрализма в науке, конечно, с учетом соблюдения некоторых критериев, и считаю, что нет устаревших теоретических конструкций, есть только их плохое прочтение или непрофессиональное воспроизведение. К их числу относятся и идеи Канта, Маркса, других мыслителей не столь отдаленного и архаичного прошлого.

Но я согласен быть трансмодернистом, это свежо и не так затаскано и почти прилично звучит, не то, что постмодернист. Опять же меня удивляет наивная вера рецензента в то, что исследовательский поиск осуществляется как-то по-другому, что наши искания и созидания концепций могут миновать участи окуклившейся бабочки. И тут вовсе не причем моя ирония. Самопрезентация в тексте, как и в общении, — личный, почти интимный процесс. Кто-то старательно и всерьез изображает из себя знатока проблемы, настоящего профессионала (в отличие от стоящего), а другой предпочитает удерживать более или менее удачно в рефлексивно-ироническом плане ее содержание, но когда оно ускользает у него, то он не расстраивается, делает новую попытку. Словом, у каждого исследователя имеются свой авторский стиль изложения и индивидуальная манера выражения мыслей.

8. А вот теперь о самом страшном грехе, который мой рецензент обнаружил в моем тексте, удивив меня еще больше. *«Ю.М. Резник — типичный авангардист, ориентированный больше не на новаторство в области формы или содержания, а на новаторство в прагматике. Самый смысл его позиции — в активном и агрессивном воздействии на читателя, в произведении шока, скандала и эпатажа, — естественно, в своих рамках и формах, разрешенных научным сообществом»*. Обычно я не знаю, как вести себя в ситуации, когда тебе приклеивают ярлыки. Наверное, твоя идентичность — это не только твое личное дело. Ты идентифицируешься сам, и тебя не в меньшей мере иден-

тифицируют другие. Так что меня идентифицировали, «вычислили». Не знаю, хорошо ли быть авангардистом. Пока еще ни разу не пробовал.

До сих пор я считал, что авангардист — это тот, кто отрицает историческую традицию, преемственность, как таковую, ломает привычные и устоявшиеся каноны в искусстве или другом занятии и в отличие от обычного модерниста более радикально (по-боевому) настроен менять существующую ситуацию. Если я авангардист, то Мадина Владимировна, как моя идейная противоположность, должна быть академистом, который ориентируются, как известно, на установленные образцы, нормы, часто оторванные от жизни и времени, т.е. чисто теоретические и абсолютные. И ей в отличие от меня должно быть присуще стремление искать «чистые» формы сознания и мышления и пребывать в тихом одиночестве в мире идей. Но ведь это не так на самом деле, и живая, реальная Мадина Владимировна не укладывается в традиционное клише каких бы то ни было определений. Может быть, это относится и ко мне. И вообще, кто тут меня упрекал недавно в чрезмерном увлечении таксономиями и классификациями? Пока я чувствую себя объектом классифицирующих упреков моего уважаемого рецензента.

Но и это еще не все. Вот уж не думал я о себе — авторе данного, пусть не очень удачного текста — как о жестком и даже циничном прагматике, использующим других людей (читателей и коллег) для произведения шока и пр. Не знал также, что главное в моем тексте не его содержание, а желание «поразить, растормошить, вызвать активную реакцию у коллег, причем лучше непосредственную и мгновенную». Да, любой текст полемического характера побуждает к дискуссии, и его автор лично заинтересован в этом. Но это не является его самоцелью — добиваться любыми средствами победы прагматики над семантикой своего текста. Да и нет у меня желания тормозить и включать в свою игру тех, кто привык восседать в «модернистской ипостаси кабинетного ученого, сосредоточенно изучающего нюансы, глубинные обертоны...». Сидите себе на здоровья, сохраняя свою интеллектуальную непорочность и чистоту романтических помыслов!

9. Наверное, многое в решении экзаменатора или отзыве рецензента зависит от его настроения. Я не знаю, в каком настроении была Мадина Владимировна в момент написания отзыва на мою статью, но что-то определенно ее глубоко задело в тексте. Возможно, мой иронический тон, который оскорбил какие-то струны ее души. Не случайно она пишет, что, «...как и для любого авангардиста, для Ю.М. Резника важно не дать нам подумать, сделать понимание сложным, затемнить его». Что я смею превращать читателей в «из субъекта восприятия в объект, в вещь, которой лобуется ее создатель-авангардист» (здесь ссылка на статью М. Шапир).

Думаю, что это явное преувеличение. Мною руководило вовсе не стремление манипулировать чьим-либо восприятием, а желание вызвать интерес к тексту, побудить участников дискуссии к его обсуждению. Приношу свои извинения Мадине Владимировне за то, что позволил себя интерпретировать подобным образом и вызвал столь бурную реакцию.

10. Моему оппоненту оказалось мало ярлыка «авангардист» применительно к моей скромной персоне, не подозревающей даже о том воздействии, которое произвел на нее мой текст. К перечню моих грехов добавляется еще и психологический диагноз. И на этот раз, видимо, окончательный. *«В противовес модернисту (шизоиду-аутисту), он (авангардист) может быть агрессивен и авторитарен, поскольку в основе этого характера лежат эпилептоидные свойства полифонического мозаика (выделено мною — Ю. Р.). Отсюда и сила, и слабость текстов Ю.М. Резника».*

Признаюсь, меня никогда еще не называли «полифоническим мозаиком с эпилептоидными свойствами». Это, конечно, сильно сказано<sup>3</sup>. Если следовать буквально биологической интерпретации термина «мозаик», то получается, что я — потенциально многополое существо, почти гермафродит. Полифоничность (многоголосность) только усиливает это впечатление. Где-то я прочитал в Интернете, что гермафродит — изначальное совершенство, означающее целостность, единство противоположностей, абсолютное состояние, автономию, независимость, объединение сил неба и земли и пр. Но там же я нашел и другое, не очень приятное высказывание о таком человеке: «малограмотное многополое существо, переполненное комплексами, амбициями и злобой; существо малоинтересное, но обладающее достоинствами, востребованными в цирке уродов». Понятно, кто-то кого и за что-то приложил. Но причем тут я?

Я специально посмотрел в психологический словарь, чтобы уточнить другой термин — «эпилептоидный характер» — и нашел там для себя опять же не очень утешительную информацию. Оказывается, человек с таким типом обладает авторитарно-напряженным характером и чертами, часто наследуемыми из неблагополучного детства (обстоятельность, гневливость, прямолинейность, переходящая иногда в примитивную грубость, авторитарность как стремление доминировать, увлеченность сверхценными идеями и связанная с ними патологическая убежденность без достаточных на то оснований, самоуверенность, гиперсоциальность как умение скрывать свою асоциальность под утрированной завесой лицемерия и пр.).

---

<sup>3</sup> Оказывается, *мозаик* в биологии — это многоклеточный организм, клеточные популяции которого могут быть различными по своей генетической конституции (часть клеток может содержать мужские, а часть — женские хромосомные наборы).

Да, пожалуй, некоторые сходства у меня с этим типом имеются. Как, впрочем, и с другими психологическими типами, свойствами которых я обладаю как «полифонический мозаик». Не знаю, в чем заключается сила моих текстов, но их слабость очевидна: оказывается, они производят такое сильное впечатление на шизоидов-аутистов и кабинетных ученых.

Не думаю, что Мадина Владимировна, присваивая мне очередной ярлык, задумывалась о последствиях, которые возымеют на меня ее определения. Не скажу, что мне стало как-то легче от этого, но теперь я, по крайней мере, знаю свой диагноз, и с этим наверняка мне будет легче дальше жить. Все-таки классификация или типологизация — один из самых мощных инструментов науки, имеющий не только познавательное, но и практическое значение. И вот с этим я с Мудиной Владимировной согласен.

11. Что же касается соотношения постчеловека и родового человека, то я их не рассматриваю как синонимы, в чем меня невольно упрекает рецензент. И не собирался я решать противоречие между человеком и локальной культурой при помощи такого архаичного понятия, как «родовой человек». Дело даже не в этом. Принципиально для рецензента то, что я опираюсь на «установки Гегеля, Маркса, структурный функционализм и Лумана» и страдаю пристрастием к схемам и таблицам — этим «метастазам социальной науки конца XIX — первой половины XX в.». Ну что поделать, если мне близки по духу классики немецкой социальной мысли. Надо же на кого-то опираться, коль скоро других не знаешь. К тому же у меня есть одна слабость, мне нравятся таблицы, а вот слово «метастазы» нет. Таблицы позволяют уплотнять текст, делать его визуально компактным и выразительным. Видимо, это как-то связано с моим пристрастием к классификациям и таксономиям, что, впрочем, не чуждо, как оказывается, и моему оппоненту.

12. *«Вторая часть статьи... напоминает по своему дискурсу поток сознания, и в этом ее основная ценность. В соответствии со своей авангардистской сущностью, Ю.М. Резник — человек, устремленный вовне, поэтому для него главное — борьба человека с системой, и его экзистенциальные и онтологические установки именно через систему и осмысляются. Однако это не всегда и не для всех так. Как отмечалось выше, для многих людей борьба с собственным Я важнее бессмысленной борьбы с обществом, осмысление несовершенства мира как такового важнее борьбы с его отдельными недостатками».* Не знаю, что лучше — быть авангардистом или шизоидом-аутистом, но должен отметить, что мне как настоящему «полифоническому мозаику» не чужда и борьба с собственным Я. А борьба с Системой в форме актуализации проблемы — это скорее мое хобби. Когда устаешь бороться с самим собой, что является моим основным и системати-

ческим занятием, то можно переключиться на борьбу с Системой. Спасибо рецензенту за добрые слова о моей персоне, которая произвела у нее в какой-то момент впечатление авторского присутствия в тексте.

13. Теперь о гендерной идентичности женской аудитории, у которой вызывает, по мнению рецензента, напряжение мой термин «самость», поскольку в нем слышится и чувствуется «самец». Удивительно, как своеобразно восприимчиво женское сознание. Никогда не подозревал, что слово «самость», будучи женского рода, может вызывать такие ассоциации у женщин-читательниц. Но, оказывается, это – всего лишь разминка для рецензента. Крупный недочет моей статьи заключается, по ее мнению, в том, что он страдает «невольным сексизмом и андроцентризмом».

Хотел бы я после знакомства со своей полифонической и мозаической сущностью говорить о гендерной и сексуальной идентичности, чтобы до предела обнажить свое исследовательское и человеческое «Я», к чему призывает рецензент, но у меня были в статье несколько другие задачи. Не могу же к своему портрету авангардиста и диагнозу полифонического мозаика с эпилептоидными чертами, что связано по контексту с гермафродизмом, приобрести еще и черты убежденного сторонника феминизма и андрогенного демократа. Это уж будет слишком. Такого чудовища наше философское и научное сообщество не вынесет.

14. Относительно идеалов и мифов, которые имеют право на существование, и заслуживают того, чтобы их придерживаться, здесь приходится с рецензентом согласиться. Но что касается тезиса о том, что я стремлюсь «к освобождению человека от культурных, религиозных и групповых оков и выходу его к первенству универсальных смыслов и идеалов», то это опять же небольшое преувеличение. Дело в том, что я не знаю, какие должны быть универсальные смыслы бытия человека, кроме ценности его жизни и свободы.

В заключение хотелось бы поблагодарить рецензента за столь внимательное отношение к моей работе и блистательные образы (чего только стоит один «полифонический мозаик»), которые я воспринимаю как лучший подарок автору столько скромного труда. Никогда не думал, что контекст может быть настолько эмоционально окрашенным и интересным не менее, чем текст. Не знаю, как читателям, а мне отзыв очень понравился.

**От редакции:** Работа П.С. Гуревича «*Проблема идентичности человека в философской антропологии*» представляет собой детальный аналитический обзор, хотя и отличается некоторой эклектичностью. Впрочем, принцип описательности и эклектики продиктован самой формулиров-

кой темы статьи, и вины автора в этом нет. П.С. Гуревич является признанным отечественным авторитетом в данной области. Автор приводит различные трактовки идентичности в философской антропологии и дает подробный обзор известных в ней теорий и концепций. Статью открывает обоснование важности идентичности в философской антропологии: человек не может сам понять смысл мира и себя в нем и нуждается в ориентации и возможности отождествления себя с неким образцом.

Автор начинает разговор об идентичности с Эриксона, по-видимому, причисляя его к сфере философской антропологии, что не является безусловным или общепринятым в данной области знания. К сожалению, в статье мало упоминаются представители философской антропологии в ее более узком и конкретном феноменологическом смысле (М. Шелер и др.). Возможно, у автора были свои причины не рассматривать немецкую школу философской антропологии в контексте обсуждаемой проблемы.

Статья отличается некоторой публицистичностью. В ней приводятся многочисленные примеры из произведений искусства и литературы, подтверждающие мысль о множественном неравном себе «Я», о скользкой, мерцающей идентичности человека, которая была убедительно представлена в европейском модернизме, и в частности у Р. Музиля в его модели «человека без свойств», человека как симптома. Уже в 1921 г. Музиль писал: «Я думаю, что пережитое в 1914 году научило многих, что человек с эстетической точки зрения — это нечто почти бесформенное, неожиданно пластичное, на все способное... Добро и зло колеблется в нем как стрелка чувствительнейших весов»<sup>4</sup>.

В статье привлекают интерес те разделы, где П.С. Гуревич обращается к первоисточникам (раздел об Эриксона, а также раздел об экзистенциальном психоанализе). Конечно, работа бы выиграла от присутствия в ней новых голосов философских антропологов, в т.ч. и малоизвестных у нас в стране. В частности, неплохо было бы упомянуть интересного новозеландского исследователя, сочетающего полевую этнографию с экзистенциальной феноменологией, Майкла Джексона, основателя постмодернистской феноменологической антропологии, автора книг «*Minima Ethnographica*» (1998) и «*Экзистенциальная антропология*» (2005).

В статье приводится интересная мысль о том, что «народы мира, которые делают вид, будто ведут западный образ жизни, никогда до конца его не принимают и втайне презирают его... Может быть, когда-нибудь они исчезнут, так и не приняв белых всерьез»<sup>5</sup>. Эта пронзительная, наве-

---

<sup>4</sup> Музиль Р. Человек без свойств. Т. 1. М., 1984. С. 11.

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006.

янная Бодрийяром мысль прозвучала в работе П.С. Гуревича как диагноз российской цивилизации, хотя, вероятно, не намеренно.

Любопытны рассуждения автора о судьбе идентичности российского человека. Хотя следует отметить, что в России всегда была традиция искусственного создания надуманных канонов зарубежной науки, литературы, научных авторитетов, а потом навязывания его как абсолютного и единственно возможного, невзирая на то, что в мировой науке эти фигуры могут быть маргинальными, одиозными, да и сама эта логика канонизации и строительства иерархий там давно не работает.

**От редакции:** Статья А.А. Грицанова *«Проблема человека и его идентичности в современной культурологии»*, как и все работы автора, отличается теоретической насыщенностью, оригинальным мышлением, прекрасной эрудицией. По сути дела перед нами не одна, а две статьи или две части одной статьи. В одной части статьи автор размышляет над тем, что такое культурология, философская рефлексия над культурой. В другой пытается определить специфику ее интерпретаций идентичности. А.А. Грицанов делает намеренный акцент не на определении человека и его идентичности, а на специфике именно культурологического постижения идентичности. Он представляет краткую, но емкую генеалогию и идеологические причины появления культурологии как типично советской/российской науки, отмеченной претензиями на универсализм, смешением взаимоисключающих научных парадигм, попытками стать всеобъемлющей социальной теорией, заменившей исторический материализм.

По сути, А.А. Грицанов сводит проблему идентичности в культурологии к довольно специфическому и узкому кругу проблем, а именно социально-философским ретроспекциям об отчуждении и самоотчуждении. Сам по себе этот выбор симптоматичен и показывает, откуда растет отечественная социальная теория и с чем она не может справиться. В западных науках, соответствующих культурологии по своим задачам (культурной антропологии, социальной антропологии и культурных исследованиях), никому и в голову бы не пришло сегодня обращаться к напыщенному гегельянству и ортодоксальному марксизму, рассуждать о метафизических проблемах, вспоминать диалектику и т.д. Все это осталось в далеком прошлом. А идентичность понимается в совершенно ином, более конкретном и прикладном ключе.

Но сама концепция культурологии, предстающая на страницах этой статьи А.А. Грицанова, безусловно заслуживает интереса. Он предельно расширяет понятие культурологии по охвату проблем и по времени, отмечая в ней социально-гуманитарную саморефлексию, и видит в импульсе



к ее созданию глубинные закономерности развития знания XIX–XX вв. – стремление к холистским, тотализирующим мир, социально-философским системам.

Второй элемент культурологии, трактуемой таким образом автором, – это ее осуществленная междисциплинарность, которая понимается А.А. Грицановым как универсализация в русле Гегеля. С таким пониманием междисциплинарности не согласятся множество исследователей, но оно имеет право на существование. На следующем витке статьи автор снова возвращается к своему лейтмотиву – проблеме отчуждения и самоотчуждения человека, связывая ее с проблемой свободы. Здесь он опирается на концепцию Кожева, трактующего Гегеля. Эта концепция видится ему культурологической и экзистенциальной (в более общепринятом смысле, нежели в интерпретации А.А. Пелипенко). А сама культурология, в соответствии с диалектическим принципом, становится результирующим синтезом тезиса (Гегеля) и антитезиса (Маркса). Снова далеко не все согласятся с такой интерпретацией культурологии, ведь она заведомо суживает сферу, качество логики, основания этой научной области и ограничивает их определенной эпистемой. Но у автора есть право на свое гегелевско-марксовское понимание культурологии, хотя не помешало бы включить в статью более свежие уже постмарксистские примеры культурологического анализа отчуждения и фетишизации, такие как книга Энн МакКлинток «Кожа империи» (1995). Не вызывает особых сомнений, хотя и не вносит ничего особенно нового, добротный анализ А.А. Грицановым фрейдизма и позиции Фромма в отношении идентичности, свободы и бегства от нее.

В заключение А.А. Грицанов еще раз утверждает, что подлинно культурологическими могут считаться лишь холистские, универсалистские и тотализирующие модели, общественно обусловленные и натуралистические. Но возникает вопрос: нужна ли такая наука в XXI в.?

**Ответ автора (А.А. Грицанов):** В работе образцово-показательных теоретических изданий по социально-гуманитарным дисциплинам, каковыми сегодня являются журналы и альманахи московской школы социальной философии и социальной теории, возглавляемой профессором Ю.М. Резником, жанр (не)официальной редакционной рецензии исполняет особую роль.

Во-первых, институт рецензирования предназначен для фильтрации материалов, предлагаемых к публикации:

– по качеству (степень внятности и адекватности изложения авторских идей); – по уровню (мера соответствия профильной отечественной и зарубежной профессиональным традициям);

— по «группе крови» (созвучие духовным модам и иерархии исследовательских ценностей, разделяемым руководством данной научной серии).

Во-вторых, именно в рамках процедуры профессиональной критики только и становится возможным взаимное концептуальное обогащение участников проекта. В отличие от традиционных методик коммуникации в системе «редакционная коллегия — автор», здесь не требуется дополнительное время на «перевод» и адаптацию идей автора и, соответственно, рецензентов в единое проблемно-понятийное поле, а также в зону общих познавательных подходов и вкусовых предпочтений. Дискуссия (заочная, иногда — что отраднo — и непосредственная) происходит в режиме внутривидовой духовной конкуренции, что — безусловно — интенсифицирует течение процедуры приращения новаторского дисциплинарного знания.

В-третьих, трансформация института рецензирования из области «тайн мадридского двора» в сферу гласного озвучивания позволяет иницировать алгоритмы позитивной интерференции теоретических рефлексий (со всеми вытекающими из этого обстоятельства благоприятными последствиями).

*Представленные «замечания» целиком отвечают всем вышеперечисленным характеристикам.*

Суть рабочей гипотезы, помещенной автором в основание рецензируемого материала, оказалась исчерпывающим образом препарирована в замечаниях интеллектуального контрагента. Действительно, согласно версии предъявленной в публикации, становление и — что главное в условиях местной специфики — институционализация культурологии были подчинены задаче постепенной, бесконфликтной замене ею уходящего в небытие исторического материализма. Культурология явила собой результат элиминирования из категориально-понятийного строя и системы приоритетов «истмата» ценностей марксизма-ленинизма и (особенно) результатов превращения его Сталиным в идейный катехизис. Эта процедура (идеологическая и технологическая по своей сути) решающим образом обусловила цели, пафос и функции новой дисциплины, а также ее судьбу.

Именно поэтому задача, сформулированная архитекторами создаваемого сборника работ, — «раскрыть течение теоретической реконструкции проблемы человеческой идентичности в культурологии», сделала настоятельно необходимой процедуру ее собственной (культурологии) дисциплинарной проблематизации.

Отсюда последовал и следующий ход изложения материала, который свелся к довольно предсказуемой процедуре. Была предпринята попытка очертить (в первом приближении) тот ракурс осмысления феномена идентичности, который бы: (а) не «выламывался» из ее устоявшихся (реально

на протяжении последней сотни лет) оснований; (б) соответствовал ее «букве и духу», т.е. тем принципам, которые обходятся без стыдливого обращения к зарубежному опыту, заслуженно низводящему исследования в культурологической плоскости к «более конкретному и прикладному ключу» (последняя словесная формула заимствована из «замечаний»).

В статусе о таком феномене и была заявлена проблема отчуждения, которая (а) реально выступает совечной собственно историческому материализму (будучи старше его на пару десятков лет); (б) аккумулирует в своей идейной архитектонике буквально все проблемное поле марксистских истолкований культуры; (в) имеет значительную совокупность пересечений с дисциплинарными полями «культурных исследований» («Cultural Studies», сформировавшихся в постнеклассическом ментальном пространстве под несомненным влиянием интенций раннего марксизма), культурной и социальной антропологиями и пр.

Учитывая рамку конечной социально-исторической обусловленности процессов генезиса новых научных направлений наличными общественно-экономическими условиями, можно предположить, что российская культурология — в качестве единственной, подлинно уникальной дисциплины, оформившейся в культурном пространстве кириллического письма после крушения СССР, — в среднесрочной перспективе будет озабочена (при должной мере ее адекватности) именно проблемами отчуждения и самоотчуждения постсоветского человека.

В той мере, в какой Церковь являла собой «наиболее общий синтез и наиболее общую санкцию средневекового феодального строя» (Ф. Энгельс), современная российская культурология и ее институции будут востребованы на переднем крае критической рефлексии над процессами расчеловечивания людей, разворачивающимися на территориях бывшего СССР. Это объясняется тем, что комплекс западных профильных общественных дисциплин не пригоден к адекватному анализу имеющих место здесь тенденций: применительно к местным реалиям необходим кардинальный учет того обстоятельства, что гражданское общество оказалось здесь разрушено, еще та и не родившись.

**От редакции:** В работе В.Л. Абушенко «*Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения*» предлагается фундаментальный срез проблематики идентичности в современной мировой науке последних сорока лет. Причем эта проблематика во всех ее видах и теоретических и практических разворотах предстает как очень важная, если не основная. Автор показывает глубинные причины появления интереса к дискурсу идентичности в определенных контекс-

тах, его эволюцию, переключку понимания идентичности или ее отсутствие в разных дисциплинах, затрагивает проблему преодоления дисциплин посредством дискурса идентичности. Статья выстроена, по сути, как последовательная проблематизация внутренне противоречивого дискурса идентичности, который порой становится «идентичностью без берегов» и с весьма аморфными основаниями. В.Л. Абушенко проводит «размонтировку» идентичности и затем ее сборку заново.

Эта работа сразу же задает хороший теоретический уровень, автор прекрасно владеет терминологическим аппаратом современного социально-гуманитарного знания, в статье нет ни следа архаики, свойственной по-прежнему многим работам об идентичности. В этом смысле данная статья написана так, что она будет понятна любому специалисту в этой области и не потребует дополнительного эпистемологического перевода нашей инаковости на язык мировой науки.

В сущности, львиная часть этой статьи — попытка посмотреть на мировую философию XX в., включая и незападную и не вполне западную, сквозь призму проблемы тождества и различия и постепенного сдвига от тождества к различию. На первый взгляд может показаться, что В.Л. Абушенко всего лишь нанизывает известные и не очень известные концепции разных гуманитариев и социологов по поводу идентичности на свой эпистемологический стержень. На самом деле это совсем не нанизывание — автор не просто их хорошо знает, но и выстраивает из них определенную фабулу, в которой тематика идентичности разворачивается контексте мировой рефлексии последних сорока лет, со своей логикой, закономерностями и т.д. И эта фабула — глубоко авторская и нетривиальная. Авторское присутствие В.Л. Абушенко — именно в том, как сопоставлены и противопоставлены разные интерпретации идентичности.

Только в третьей части работы начинается разговор собственно о социокультурном толковании идентичности, до этого же речь шла скорее о философском разрезе этой проблематики, причем в хорошем теоретическом ключе. Поэтому основное и единственное пожелание к автору уточнить название, так как эта работа гораздо шире и глубже по своему содержанию, чем ее заголовок.

*От автора (В.Л. Абушенко): Спасибо за отнесение редакторам. Возражений нет. По поводу же употребления термина «тематизм» необходим небольшой комментарий.*

*К трактовке термина «тематизм»*

Термин на самом деле нельзя считать устоявшимся. Но я им активно пользуюсь (как и аналогичным «калечным» термином «проблематизм»)

за неимением другого. Откуда он у меня появился – трудно сказать. С большой долей вероятности возможно, что из разработок Дж. Холтона. Понятно, что не напрямую и под решение несколько иных задач. Читал я в русских переводах, что там такого термина нет, но в некоторых местах текста он непроизвольно у меня выскакивал – как «анализ тематизмов» вместо выражения «тематический анализ». Однако не исключено и то, что это – просто мое полуинтуитивное «словотворчество».

В Вашем примечании отмечается, что «как термин тематизм – это сопоставление тем, применяемое в построении и анализе музыкального произведения». Но именно в этом значении в тексте термин и употребляется. Нужно только заменить «в построении и анализе музыкального произведения» на «при анализе и сопоставлении научных текстов, касающихся проблематики (тематики), которую можно рассматривать как некоторую целостность (некоторое единство)». То есть «тематизм» («анализ тематизмов») надстраивается как метауровень над уровнем «анализа тематики или проблематики» в той или иной исследовательской области (или областях).

Поясню на примере. При реконструкции социологии как научной дисциплины необходимо выделить основные «оси» (векторы), по которым ориентирован именно социологический анализ общественной жизни и которые в некотором сочетании (соподчинении) между собой образуют определенную целостную перспективу, парадигму, теоретико-методологическую ориентацию и т.д. именно социологического видения (типологически эту «задачку» можно решать на материале любой социальной дисциплины). Как минимум один из этих «векторов» должен обнаруживаться в любом социологическом тексте, коль скоро он опознается как социологический. «Темы» и «проблемы» группируются («кластеризуются») по (вокруг) какому-то из выделяемых векторов (осей) = «тематизмов» и/или «проблематизмов». При этом «тематизм» наличествует в любой социологической перспективе, парадигме и т.д. (хотя бы в виде его критики и оспаривания необходимости его употребления), тогда как темы (и проблемы) могут варьироваться именно в зависимости от избранной перспективы, парадигмы и т.д. (не говоря уже о том, что сами «тематизмы» в них по-разному соподчинены между собой).

Еще конкретнее, но опять же на примере социологии, то можно привести еще один довод. Так, в любой социологической перспективе будет так или иначе (явно или латентно, на первых или второстепенных ролях) присутствовать «тематизм» стратификации (институционализации, социального взаимодействия – ряд можно продолжить, хотя «анализ тематизмов» показывает, что он, «ряд тематизмов», в отличие от вводимых

тем, на каждый данный момент времени обозрим и конечен). Но при этом далеко не в каждой социологической перспективе будет присутствовать, например, тема «классов» или «элит» и т.д. (а коль скоро нет определенного типа понятий, то «нет и проблем», «обнаруживаемых» при их введении в дисциплинарные дискурсы).

Если же обратиться к предлагаемому тексту под обозначенным углом зрения, то можно увидеть ту же типологическую задачу, но с одной весьма существенной поправкой. Речь идет уже не о реконструкции тематизмов в рамках одной дисциплинарности, о об обнаружении их на определенный момент времени в весьма различающихся между собой дисциплинарностях. В этом-то и заключена во многом «вся прелесть» эпистемологической ситуации. Отсюда – весьма высокий трандисциплинарный потенциал концепта «идентичность». Одновременно нельзя не отметить значительную размытость категориального аппарата в исследованиях идентичностей, что отражает многообразие и частичную нестыковку «тем» (соответственно, и их разную содержательную наполненность), заявляемых в рамках рассматриваемой проблематики в разных дисциплинах, перспективах, парадигмах и т.д.

Поэтому никоим образом не оспаривая утверждение о том, что термин «тематизм» «режет слух и взгляд чисто стилистически», все же хотел бы подчеркнуть, что с его помощью в анализ вводится некоторое дополнительное или, во всяком случае, не вписывающееся в привычный термин «тематика» содержание.

*К обоснованию названия статьи*

Предложенное название фиксировало цель предпринимаемого анализа, что позволило структурировать текст и вписать «то, что собственно мне и интересно» в более широкий контекст. Огрубляя (если воспользоваться жаргоном гештальтников), можно «рассмотреть фигуру на фоне». Поэтому текст и получился более или менее равночастный – «полам-наполам». Другое дело, что дальше к нему нужно «доставлять» следующие «части» (я пытался сделать что-то типа обобщающего заключения, но обнаружилось, что это порождает новый разворот «темы», в данном случае именно этот термин), поэтому решил оставить текст открытым для продолжения и отказался от попытки «заключить». С этой точки зрения исходное название меня вполне устраивает.

Другое дело, что есть соображения цельности издания и т.д. Кроме того, я отдаю себе отчет в том, что содержание в существующем тексте все же несколько «выламывается» за обозначенные предложенным названием рамки. В этом смысле для меня важно, чтобы так или иначе в названии присутствовал определитель «культур-социологическое» (хотя

он Юрию Михайловичу и не нравится, но он в курсе – почему важно). Поэтому, если есть какие-то другие предложения, то буду только рад.

Как версию могу предложить следующее: «Проблема идентичностей: от философского к культуросоциологическому видению». Впрочем, это всего лишь версия.

**От редакции:** В статье *«Идентичность: смыслогенетические основания»* А.А. Пелипенко представил весьма своеобразную и глубоко авторскую, субъективную трактовку оснований идентичности современного человека сквозь призму смыслогенетической теории, автором которой он является. Это достаточно неожиданный текст, выбивающийся за рамки традиционных и привычных интерпретаций экзистенциального, которые предполагают несколько иной герменевтический круг авторитетов, нежели тот, что представлен в работе.

В особенности у философски образованного читателя экзистенциальная идентичность в такой трактовке, как у автора, может вызвать иные ассоциации благодаря шлейфу культурно-эпистемологических интертекстов, в которые мы включены в силу образования, среды, господствующей эпистемы. Но автор смело отрешивается от философского толкования экзистенциальной идентичности и от привычных имен Ясперса, Шестова, Хайдеггера или Сартра с их ставшими общим местом экзистенциальными проблемами свободы, выбора, абсурда, одиночества и т.д. А.А. Пелипенко недвусмысленно отказывается от философии как несостоятельной науки. Зато мы встречаем в его тексте имена антропологов (преимущественно представителей физической и культурной антропологии), психологов и семиотиков, поскольку эти три области являются опорами в создании смыслогенетической концепции А.А. Пелипенко, а экзистенциальное приравнивается им к переживанию, хотя, по нашему мнению, первое является потенциально более широким и глубоким по своему смыслу, нежели второе.

Вся работа по существу представляет собой попытку проследить эволюционную генеалогию человеческой культуры от ее зарождения до сегодняшнего дня. В неподражаемом авторском стиле А.А. Пелипенко разворачивает перед нами в миниатюре драматический нарратив (крайне субъективный, хотя и увлекательный) превращения животного в человека, а затем вкратце прослеживает различные этапы человеческой культуры, интерпретированные в целом в рамках гегелевской философии. Неслучайно этот нарратив мыслится автором как сугубо эволюционный, поскольку вся работа проникнута глубокой убежденностью в эволюционизме и прежде всего – в отношении человека как биологического вида. Наличие иных

точек зрения, в т.ч. и на происхождение человека и становление сознания, не только не обсуждается, но и вообще игнорируется, хотя, на наш взгляд, полемика с ними, в будущем, могла бы обогатить смыслогенетическую концепцию А.А. Пелипенко и сделать ее менее монологической.

Весьма продуктивным нам представляется понятие партиципации, заимствованное у Леви-Брюля, но значительно переосмысленное и «заточенное» в работе А.А. Пелипенко на экзистенциальную проблематику. Партиципация представлена им как далеко не всегда отрефлексированное стремление восстановить холизм, универсальную органическую связь всего со всем, как способ снять дуализм субъектно-объектных отношений в акте экзистенциального природнения. Заметим, что автор мыслит субъектно-объектный дуализм как неизбежный человеческий удел, без которого человек – вовсе и не человек. Имея право на существование, эта позиция вместе с тем несет следы универсализма и навязывания западноевропейских проблем Нового времени, как и мыслительных и семиотических механизмов, всему миру, всей истории и всему человечеству.

Более того, А.А. Пелипенко смело «посягает» на толкование не только человеческого мира, но и животного с его переживаниями, недаром едва ли не ключевой оппозицией в его работе выступает человек-животное. Надо признать, что это достаточно необычная оппозиция для разговора об экзистенциальной проблематике. Порой в процессе чтения этой работы создается впечатление, что автор ее находится в некой объективной архимедовой точке всезнающего творца, избежавшего презренного человеческого удела, творца, которому ведомо то, как чувствует мир животное и как именно было устроено сознание предчеловека, и который точно знает, что следует делать постсовременному человеку, чтобы выскочить наконец из вековой чересполосицы все новых витков отчуждений и партиципаций.

**От редакции:** В своей статье П.К. Гречко *«Идентичность – постмодернистская перспектива»* рассмотрел постмодернистскую трактовку идентичности. Автор продемонстрировал глубокое понимание узловых моментов постмодернистского философского сдвига, в результате которого в проблематике идентификации на первый план вышли такие понятия, как «дивид» (вместо индивида), «шизопроцесс», «детерриторизация», «рассеивание», «децентрация», «ризоматика» и «адхократия», «дизъюнктивный синтез» и т.д.

Вместе с тем П.К. Гречко представил авторскую, достаточно субъективную и избирательную трактовку постмодернистской идентичности, что отразилось даже в самом выборе фигур для анализа (он, например, ссылается на З. Баумана, но не на Ж. Лиотара или У. Эко, и тем более не



на И. Хасана, чье присутствие поставило бы под сомнение многие выкладки этой статьи). Но особенно своеобразным оказалось то, как вышеназванные концепции вписаны П.К. Гречко в векторную, прогрессистскую и даже местами формационную картину истории и времени вообще, которая прорастает в его работе. В этой области лежит и основная особенность, и основное противоречие его статьи. Она вся выстроена вокруг категории времени, трактуемой в русле гегелевской философии истории, как сердцевины модерна, а вовсе не постмодерна, отрицающего векторное время, прогресс и могущество разума.

Автор рассуждает со знанием дела о постмодернизме, но делает это как человек модерна, а не постмодерна, пытающийся встроить постмодернизм в существующую модернистскую модель мира и истории, не потревожив их при этом кардинальным образом. Это оказывается невозможным, так как согласие с основными постмодернистскими тезисами должно было бы автоматически означать отказ от временной парадигмы модерна, т.е. от линейного времени, от ясного разделения на прошлое, настоящее и будущее, от телеологичности и других фетишей модерна.

В постмодерне практически любого разлива место времени занимают темпоральность и делезовский «хронос» как перманентно пребывающее тотальное вечное настоящее. Это влечет за собой решительный отказ от векторного видения времени и от обязательной и простой каузальности, а также, в ряде случаев, актуализацию места (топоса) или внемежности.

Эта противоречивая позиция автора выливается в его тексте в заключительную попытку «снятия», когда П.К. Гречко призывает «организовать и привести в порядок» множественную постмодерную идентичность. Однако тот тип идентификации, который он столь блестяще описал с помощью Фуко, Дерриды, Делёза и Гваттари, Лакана и др., будучи упорядочен и организован, перестанет существовать, и превратится в модерна, а не постмодерную идентичность. Выбор одной основной идентичности, представленный автором как выход, в сущности, является операцией новой центрации, глубоко противоречащей духу постмодерна.

**От автора (П.К. Гречко):** Замечания к моей статье очень стимулирующие, и я постараюсь на них ответить — кратко, по необходимости (2-3 абзаца, как указано в сопроводительном письме). Начну с самого жесткого замечания: авторская и достаточно субъективная трактовка... Вообще-то точная квалификация. А что, постмодернизм знает какую-то *объективную* трактовку? Разумеется, субъективность субъективности рознь. Представленная мною субъективность имеет свои избирательные ограничения, но без этого в разлитом море постмодернизма не обойтись.

Теперь о векторном времени, а фактически — об отношении постмодернизма к модернизму. Здесь нет ясности, а тем более однозначности. Все гораздо сложнее, чем нам бы хотелось видеть. Ни «позитивная» (Гегель, Маркс), ни «негативная» (Адорно и др.) диалектики справиться с данной сложностью не могут. Опираясь на З. Баумана (постмодернизм — это все-таки модернизм, хотя и «жидкий»), я считаю оправданным смотреть на постмодернизм как на попытку сохранить модернизм в радикально изменившихся обстоятельствах, в действительно новой исторической ситуации. То есть работает здесь не какая-то объективная диалектика, а теоретически хорошо оснащенное *стремление*. Прибавочная историческая стоимость создается, конечно, постмодернизмом, но стоимость уже произведенного преемственно воспроизводится в форме модернизма. Не будем к тому же забывать, что все это вершится в онтологически вполне упругом контексте, называемом постмодерном. В отличие от *vita contemplativa* постмодернизма, постмодерн есть *vita activa*, и не учитывать ее «охватывающие» возможности мы не имеем права.

Насчет векторности... Как чего-то фиксированного, раз и навсегда данного ее действительно нет. Но ведь идет конкурентная борьба — практическая, равно как и теоретическая. Значит, кто-то вырывается вперед и непременно обозначает собой эту самую векторность. И не просто векторность, а, судя по впечатляющей плодовитости, доминирующую векторность, которую не грех назвать прогрессом. Трудно спорить с тем, что постмодерн исторически очень продуктивен, и в этом он прогрессистски родственен модерну. Да, есть авторы, которые трактуют постмодернизм в терминах неоархаики. Ничего невозможного в этом нет, но... в теории, а не на практике, которая такую инверсию времени не знает. Резонно заметить также следующее: постмодернизм гетерогенен во всем, в т.ч. и во времени; перманентность его настоящего не перечеркивает различия времен, или презентизм, постмодернизм признает различия времен.

Постмодернистская идентичность радикально разотождествлена и всецело развернута на выявление самости человека — все это необычно и ново. В то же время есть в ней и узнаваемо модернистская составляющая: желание на что-то опереться, как-то организовать свое ближайшее окружение. Иначе говоря, «плавающие означающие» («*floating signifiers*») всегда к чему-то пристегиваются. Кроме того, плюрализм, которым пропитаны данные процессы, легко уживается с сетевым индивидуализмом и сетевым коллективизмом. Так что связь времен в постмодернизме сохраняется, хотя и на уровне существенных различий. Не будь ее, не было бы и интертекстуальности, т.е. свободного путешествия по всем текстам.

Второй раздел монографии «ЧЕЛОВЕК НА ГРАНИЦЕ КУЛЬТУР: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ» посвящен более пристальному и подробному анализу механизмов и закономерностей взаимодействия множественных идентичностей в современном мире, связанных прежде всего с межкультурными контактами.

*От редакции (Ю.М. Резник):* В статье М.В. Тлостановой «Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности» рассмотрены многие зарубежные идеи и концепции, которые вошли в мировой междисциплинарный дискурс по данной проблеме. Конечно, проще всего было бы написать хвалебную рецензию и отметить высокую эрудицию автора статьи и глубину решаемых им проблем и т.д. Но это будет нечестно по отношению к человеку, которого я очень уважаю и ценю как замечательного специалиста и прекрасного товарища. К тому же анализировать их содержание и степень объективности (или субъективной пристрастности) автора в их изложении бессмысленно, так как я не считаю себя специалистом в этой области и практически не знаю цитируемых ею авторов и их работ.

Поэтому я избираю для себя другой, не менее сложный путь и попробую предложить свой вариант отзыва, чтобы уйти от нюансов и подробностей в изложенных выше концепциях, которые автор статьи профессионально и со знанием дела нам представила. Для этого я использую собственную схему системно-несистемных свойств человека, предложенную мною в рецензируемой выше статье. На примере статьи М.В. Тлостановой я постараюсь показать, как в тексте проявляются Фигура, Персона, Самость и Ядро его автора. В какой-то мере это будет личностный портрет автора (а не всего человека) в моей субъективной, но доброжелательной интерпретации. Заранее приношу Мадине Владимировне свои извинения за присущие мне универалистские и эссенциалистские установки, а также возможные некорректности, неточности и нарочитости, которые могут возникать по ходу изложения отзыва. Хочу заверить Вас в том, что я не намерен, что называется, переходить на личности. Еще не познакомившись детально с концепцией игровой идентичности М. Лугонес, которую Вы представили вкратце в конце своей статьи, я решил дополнить ее рядом штрихов, используя для этого привычную мне терминологию.

Уточню некоторые термины применительно к данному контексту. Фигура, т.е. матрица ролевого поведения человека, занимающегося наукой, определяется, с одной стороны, социальной и научной средой, в которой он живет и работает, с другой – его личными притязаниями, ста-

тусными амбициями, за которыми скрывается его Самость — глубинный центр, определяющий индивидуальное лицо (личностное своеобразие) человека, и выражающий его психологическую целостность.

Обычно мы воспринимаем людей по одежке, т.е. по их Персоне (личной маске). Однако Персона автора — это не только наше субъективное видение человека, его Фигуры, но и то, каким он хочет нам казаться, слыть и представляться другим, прежде всего своим читателям. И часто мы, увлекаясь самопрезентацией автора в тексте, попадаем в плен его обаяния, аргументации и таланта.

Но труднее всего оказывается распознать Ядро человека, проявляющееся на поверхности как его смысложизненный центр. Для этого не существует корректных в психологическом плане и нравственно допустимых методик и техник. Поэтому я не буду посягать на святая святых и оставлю в покое Ядро автора статьи. Гораздо важнее мне понять исследовательскую манеру автора и ее личный стиль, которые характеризуют так нелюбимую Мадиной Владимировной Самость и отчасти Персону — индивидуально-личностное обрамление Фигуры, воспринимаемой нами в соответствии с привычными ожиданиями.

Итак, Самость автора имеет обыкновение исчезать, соскальзывать. Ядро же обладает непроницаемостью своих границ и к нему трудно подобраться без рефлексивного участия самого автора. Поэтому я не буду претендовать на его распознавание, в т.ч. в силу нравственных ограничений. Свое внимание мне придется уделить Фигуре и Персоне автора, с которыми мне уже приходилось взаимодействовать некоторое время назад, в т.ч. в режиме дискуссии.

Теперь перейдем к существу анализируемого текста и его авторского начала. В первой части статьи автор, перебирая разные западные концепции идентичности 1960–1970-х гг. (Э. Эриксон, Т. Парсонс и др.), невольно высказывает свои идейные предпочтения: ей претят универсалистские и сущностные трактовки идентичности, чаще всего представляющие образ белого человека, мужчины-гетеросексуала, представителя среднего класса. Она фиксирует тот момент, когда в представлениях западных ученых конца 1970-х гг. идентичность человека начинает «рассыпаться на множество частных, и понятие человека вообще оказалось поставлено под сомнение». Зафиксируем и мы отношение автора к предлагаемым концепциям. Пока мы можем лишь наблюдать за ее персональной позицией (Персоной), выраженной в тексте и не более того.

Полной противоположностью универсализму стал постмодернизм с его идеей фрагментарной идентичности. Я опускаю авторский обзор несимпатичных мне постмодернистских интенций, отмечая по ходу харак-

терный для него отход от эссенциализма в сторону конструктивистских трактовок «Я», семиотические ракурсы самообъяснения индивидов и проецирования ими своих идентичностей, превращение личности в литературную условность и пр. Блестящий стиль и эрудиция автора, демонстрируемые им в процессе анализа постмодернистских трактовок впечатляет. Все стройно, логично, но... Пока я не готов сказать, что же именно меня смущает в этом празднике мысли и параде с демонстрацией компетентности и интеллектуальной виртуозности. Так и хочется сказать, подобно героям романа «Мастер и Маргарита»: «Мы в восхищении!». Только кто это мы? Привыкший к анонимному (и безличному) «мы» и очередям, я оглядываюсь и обнаруживаю, что за мной никто не стоит, и все это не более чем плод моего разгулявшегося воображения. Но образ умной, обходительной и очаровательной Маргариты уже запал в мое сознание, вот только Мастера в тексте анализируемой статьи я пока еще не вижу, хотя его присутствие в данный момент не столь обязательно. Важно понять, чем еще запечалилась мне Фигура автора текста, кроме образа Маргариты, королевы бала.

Возвращаюсь к тексту, и меня снова окатывает интеллектуальная волна, выбрасывающая на берег моего изможденного сознания все новые и новые термины с их красочными обертками — «фрагментация», «легитимация», «децентрация», «детерриторизация» и т.д. На какую-то минуту мне показалось, что Мастер явился неожиданно в образе Ж. Лакана, который предложил близкое сердцу автора понятие «дивида», фрагментированного человека, не равного самому себе и расщепленного на реального, воображаемого и символического субъекта или субъектов (это одно из любимых выражений М.В. Глостановой или просто Мадины Владимировны).

Мне нравится быть неравным себе. Моих разных «Я» всегда больше, чем просто я сам по себе. Вот только непонятно, что именно во мне все-таки равно другому чему-то во мне, и кто определяет степень равенства или неравенства между мной и другим во мне. Тихо сам с собою... Бред какой-то. Но ведь никто меня не заставлял упражняться и я сам попытался проблематизировать себя, используя чуждую терминологию, и вот, что получилось.

Но стройная и безупречная логика автора статьи, а также ответственность, которую я взвалил на себя, заставляют меня снова окунуться в безбрежное море терминов. Мне хочется понять этот символический мир, язык, на котором говорят постмодернисты, потому что это важно автору. А мне важно, потому что это важно ему. И здесь на сцену выходит Фуко во всем своем великолепии, которого я не воспринимаю так легковерно в качестве Мастера и который, по словам самого автора, отказывается от

идеи человека как фиксированной сущности, обладающей идентичностью. Мне хочется немедленно возразить и поспорить с ним, но я вспоминаю, что не в этом состоит моя главная задача. Если автору нравится эта мысль Фуко, то я должен понять почему. И, казалось бы, после столь авторитетных заявлений мой образ универсального человека должен исчезнуть, распасться на практики, опосредованные культурой, в которых каждый манипулирует со своими «Я» как может или хочет, и «этос свободы есть также способ заботы о других». Но пока мне еще хочется возражать и спорить. А автор уже оставляет Фуко и переключает свое внимание на Делеза и Гваттари, создателей номадологии (ловлю себя на мысли, что мне ближе по духу монадология Лейбница с его мерцающими метафизическими частичками, несущими скрытую информацию).

Демонстрация продвинутой и эрудированности автора меня уже не так удивляет. Я к ней начинаю привыкать, как привыкает любой человек к хорошей и комфортной обстановке на новом месте. Я пытаюсь нащупать личностные интенции автора, которые побуждают его (т.е. ее) обращаться к тем или иным именам, легко и изящно оперируя их терминами и концептами, и встретить, наконец, Мастера, скрывающегося в образе Самости. Но пока у меня это не получается. Каждый раз я наталкиваюсь на Фигуру тонкого знатока многочисленных концепций с их сложными логическими связями и переплетениями. Может быть, все дело в том, что я никак не могу распознать за всеми концептуальными построениями, которыми так ловко жонглирует автор, настоящего игрока – Воланда, единственно способного обращаться непосредственно к Ядру личности автора и вести с ней диалог напрямую, без посредников? Но это опасный и к тому же не санкционированный самим автором ход. Как бы мне не получить отпор моим притязаниям сразу от обоих – Самого и Самости.

Читая дальше текст, я замечаю, что меня никак не «цепляет» шизофрения капитализма, которую опираясь на постмодернистских кумиров, с таким изяществом описывает автор статьи. Я плыву по тексту как по течению реки, которая меня отторгает или засасывает (наверное, потому, что я так и не научился плавать в мутной постмодернистской воде), продираюсь по частоколу понятий, рискуя поранить свои уязвимые универсалистские помыслы. На некоторое время представляю себя в образе раба, борющегося на грани шизоидного желания и параноидального желания, усиленно подавляя в себе другое желание – послать все это куда подальше. Ну, зачем мне как личности, воспитанной совершенно в других условиях, чем постмодернистские светила, разбираться в хитросплетениях их постмодернистского разума (хотя, возможно, они отрицают и его, тогда остаются только одни их хитросплетения)? Не знаю, откуда

взялась у меня такая нелюбовь ко всему постмодернистскому. Может быть от того, что я – укорененный идеалист универсалистского толка, да еще авангардист...

Наконец, автор завершил свой краткий и, как всегда, емкий по содержанию обзор постмодернистских штудий, и я с облегчением вздохнул. Пока не могу ухватить его замысла: к чему все это, и что же меня как читателя ожидает дальше? Где же все-таки зарыта собака? Хотя как-то это всё получается у меня уж очень по-постмодернистски и слишком прямолинейно, как у авангардиста. Мое восхищение безупречностью и завершенностью авторского стиля изложения пока не проходит, но появляется легкая усталость от однообразия всего этого разнообразия. Пока меня не оставляет ощущение, что я столкнулся с Фигурой как интеллектуальной машиной, перерабатывающей огромные пласты информации и выдающей строгие и упругие формулировки, содержащие килограммы смысла. Но повременим с выводами, тем более такими, которые могут задеть самолюбие автора. А мне бы этого не хотелось, ведь я обещал не переходить на личности.

В тот момент, когда я хочу отвлечься от необходимости заставлять себя думать и вникать в логику автора, на повестке дня у него (нее) оказался разбор ситуации, сложившейся в социальных науках 1960-х гг. по поводу идентичности. Наверное, это важно и пора опять с головой окунуться в текст. Читаю о том, что в это время идет полным ходом «кризис западных либеральных демократий» и что-то там происходит в плане деколонизации (знакомые слова, не раз звучавшие с уст Мдины Владимировны).

Готов поддержать ее идею о том, что в этот период без вхождения «бывшего колониального субъекта в пространство теоретизирования» по поводу идентичности уже никак не обойтись. Мне самому всегда было противно это «доминирующее большинство», о котором говорил Ч. Тейлор, так как я в эти годы, живя в условиях приближающегося коммунизма и еще не обретя до конца идентичность, редко находил с ним (большинством) общий язык (разумеется, на очень местном уровне, а не в масштабах всей планеты). Не получалось у меня никак подавлять в себе инаковость, о чем свидетельствовал мой постоянно разбитый нос, хотя мне казалась, что я был нормальным мальчиком и жил как все дети моего возраста.

А в это время, пока я рассуждаю, автор, разделавшись с либеральным универсализмом и положив его на лопатки двумя-тремя эффектными ударами (пусть уж мне простят этот легковесный слог), приступил к рассмотрению ситуации 1970-х гг., когда началась переделка архитектуры социально-гуманитарных наук, а социология и психология отошли

на запасные позиции, пропустив вперед новых игроков – гендерные, культурные, постколониальные и прочие исследования. Политизация идентичности привела в конце концов к политике идентичности. В противовес постмодернистам, у которых иной принципиально непознаваем, новые левые (или те, кто пришел им на смену) занялись изобретением самых «причудливых форм мелкочастной идентичности».

Поражаюсь, как автор последовательно и настойчиво ведет нас по трудным тропинкам постижения идентичности, разъясняя по ходу проблемы и ограничения частных концепций, в т.ч. тех, которые могут нас увести в сторону от правильного пути. А то, что автор знает, куда надо идти, в этом у меня уже нет ни малейшего сомнения. Его (ее) Персона внушает мне доверие. Все-таки Маргарита – королева бала! Ей в этом невозможно отказать. И присутствовать на этом интеллектуальном пиршестве – для меня большая честь. При этом уголком сознания ловлю себя на запретной мысли о том, что все это инсценировал Воланд.

Опять перед моим уставшим взором пестрят новые фамилии западных (и не очень) ученых (Э. Левинас, М. Маффесоли, Ж.-Ф. Лиотар, Ф. Джеймсон, Б. Пресиано и др.), которые на фоне поиска идентичности стали дискутировать неприемлемость «метарассказа», «симптом потери историчности» субъектом, его сосредоточенности на собственном теле и т.д. Тактика автора великолепна: опора на одних исследователей с целью показать ограничения и недочеты других; понятно, что никто из них до конца не схватывает феномен идентичности, у каждого свой изъян, пусть даже незаметный. Да и не эти изъяны или недочеты интересуют в общем-то автора, а стремление продемонстрировать нам всю сложную и многоуровневую палитру мнений, точек зрения, позиций и пр., которые нагромождаются вначале как снежный ком, а затем рассыпаются под его (ее) взглядом на мелкие снежинки.

Теперь я понимаю, в чем заключается сила текста М.В. Тлостановой. В его постепенном и всевозрастающем воздействии на сознание читателя, которого сразу же поглощает масса нюансов и оттенков, способных удержаться только в изошренном и натренированном воображении автора. Я давно не встречал таких мощных и всезнающих мозгов. Это ж сколько надо работать с текстами и тренироваться, чтобы достичь такого многознания, которое в данном случае научает уму остальных, включая меня. И уже ускользает от меня практическая задача рецензирования (я вспомнил об этом, чтобы сбросить с себя нахлынувшее оцепенение от обилия интеллектуальной пищи и лабиринтов познания, в которых то там, то здесь мерцает авторская мысль, проследить движение которой невозможно).



Пока я выхожу из состояния полутранса, автор уже перелистывает следующую страницу, подбираясь к мультикультурализму. А я все никак не могу освободиться от навязчивого впечатления чего-то ускользающего от меня и непостижимого, и подавить в себе непривычную растерянность (ну и впечатлительный же я, оказывается). Опять лезут в голову слова «Мы в восхищении!», но на этот раз вместе с усиливающимся сомнением в том, к чему весь этот блеск, где та проблема, которую автор решает. Где же, наконец, его собственные мысли, ведь ему должно быть ведомо все и остается лишь поделиться с нами сокровенным открытием? Неужели все его усилия уходят на то чтобы причесать и привести в (только ей известный) порядок чужие мысли и идеи? Но я опять тороплю события и забегая вперед.

Перелистываем еще одну страницу текста статьи. Осталась позади политика идентичности с мультикультурализмом и прочими не столь вкусными и даже несъедобными продуктами. Автор размышляет о феномене межсекциональности. Мне нет необходимости его объяснять вслед за ним и пусть заинтересованные лица (так их назову) читают саму статью, а не мои комментарии к ее авторскому исполнению. Меня же интересует автор, а не его текст, точнее — автор сквозь призму текста.

Перед моим взором опять возникает образ Фигуры Маргариты, которая твердо идет намеченным курсом, отменяя всякие сомнения у запоздавших или невнимательных читателей. Но Фигура есть фигура, а вот Маргарита — это уже очень важная Персона и с ней надо обращаться осторожно и с большим уважением. Так, по крайней мере, мне кажется. Фигура может быть «машинообразна» и технически совершенна, а Маргарита — просто прекрасна. Это Фигура пропускает через себя мегатонны информации, а Маргарита при этом смотрит на нас умными, красивыми и всепонимающими глазами.

Увлечшись размышлениями, едва успеваю вскочить на ступеньку последнего вагона (сюжета о множественной идентичности) уходящего поезда Мадины Владимировны. «В сущности, — пишет она, — речь здесь идет о феномене меж-секциональности, ключевом в обсуждении проблемы множественной идентичности». Нет смысла пересказывать дальше ее тезисы. Лучше с ними познакомиться, чтобы получить удовольствие от образов, которые они порождают в нашем воображении, и собственных ассоциаций. В одно мгновение представил себя стоящим на чьих-то плечах и удерживающих кого-то на своих в тусклом и затхлом помещении подвала, описанного автором по примеру Креншоу. Все, что не сказал ученый, далее дорисует наше воображение. Представьте себе, что люди продолжают все прибывать и прибывать. И ваши плечи уже не выдержат

вают массы их тел, а органы обоняния отказываются справляться с запахами пота и испражнений. И страшно осознать, что твой потолок является одновременно полом для других, на котором они стоят ногами. А там далеко сверху находятся те, кто стоит над всеми и потому не испытывает никакой дискриминации. Да, тут уж ни о какой идентичности думать не будешь, сплошное притеснение со всех сторон сразу и особенно сверху. И поневоле зарождается мысль взобраться наверх и стать на плечи тех, кто окажется внизу. Наивный. Кто же тебя туда пустит.

Складывается впечатление, что герои повествования нашего автора (создатели концепций идентичности) строят железобетонные конструкции (подвалы, панельные дома в спальном районе и т.п.). Но автор ставит новый вопрос: как преодолеть хюбрис нулевой точки отсчета (это новый сюжет автора)? Слово то какое «хюбрис». И как его только придумал цитируемый автором Кастро-Гомес? Оказывается, опасно иметь дело с кальками. Можно нарваться на очень непристойные ругательства. А этих-то слов у автора так много в запасе. Одним словом, их много есть у меня, т.е. у нее. Интересно, зачем понадобилось ее величеству Маргарите так много иностранных слов? Ведь и так все знают, что у ее Фигуры имеется огромный словарный запас. Ну, это я так, шутя, хотя иногда мне бывает не до шуток, когда я начинаю осваивать очередной интеллектуальный пассаж автора. Приходится разбираться со словарями (одного словаря иностранных слов уже не хватает).

Чем больше я углубляюсь в текст автора, тем сильнее у меня крепнет убеждение, что передо мной разворачивается какая-то непонятная игра, и что я знаю пока не все правила игры. И здесь что-то будет посложнее, чем простое складывание друг на друга спичечных коробков. М.В. Глостанова, несмотря на свое женское телосложение, умудряется поднимать железобетонные конструкции (в нашем случае – концепции идентичности), складывая их штабелями в какой-то последовательности, известной только ей одной. Так мне не удалось понять до конца логику построения ее текста: от рационализма западных (европоцентристских) концепций до хюбриса и деколониальных исследований. Но я понял одно, что свобода придет с Юга, Востока и пр. Западные страны ею пресытились и ничего, кроме «доминирующего большинства» собою больше не представляют. Другими словами, им и так хорошо находиться сверху на плечах остального мира.

Честно говоря, я не вижу большой разницы между прозападной и антизападной позицией в социальных практиках и научном познании. В обоих случаях мы имеем дело с философией протеста зависимых, исключенных, притесненных, отверженных, подавленных и обиженных.

А на обиженных, как известно... К тому же можно жить и работать на Западе и быть обиженным. Всегда найдется кто-то рядом, кто будет Вас притеснять или портить Вашу жизнь. Всем известна завистливость и тихая незлобивость, не говоря уже о жажде доносительства, вполне обыкновенного и благополучного в целом, добавим еще среднестатистического, американца, как раз того самого белого мужчины-гетеросексуала, о котором писала в начале своей статьи М.В. Глостанова. Что-то не похоже они на нацию господ, утверждающих свое влияние в мире, а вот на собрание доносчиков вполне. И все это ради сохранения пресловутого американского образа жизни и давно развенчанных и истрепанных порядком демократических мифов. Думаю, что немецкий бургер или русский мужик (или совсем «новый русский») ничуть не лучше типичного американца. И всем им не нужна сложная идентичность, им и так хорошо. С кем же тогда сторонники деколониального проекта собираются утверждать множественную идентичность? Может с сексуальными меньшинствами, которые замкнуты на самих себя и не требуют уважения у других, лишь бы их не трогали? Или с такими же исключенными, как и они сами?

Ну, что-то я снова сбиваюсь на иронический тон? Как бы меня опять не обвинили в манипулирование чужой позицией. Ведь очарование текстом рассматриваемой статьи у меня еще не прошло. Правда, я не смог извлечь из него личностные основания автора, прояснить его Самость. Ну, это уж моя проблема и вины автора в том нет. Зато, впечатлившись некоторыми образами, порожденными текстом, я могу теперь осваивать концепцию транскультурной идентичности. Конечно, мне долго придется разбираться в нюансах и терминологических различиях между номадологией и «пограничным мышлением», постмодерностью и трансмодерностью, разными трактовками инаковости и пр. Но важно одно, игнорировать такое идейно-теоретическое богатство в отечественном научном дискурсе уже нельзя. И здесь Магина Владимировна идет впереди всех.

Заключительная часть статьи посвящена разбору неуниверсалистских концепций ситуативной идентичности и транс-идентичности Д. Харрауэй, методологии «порабощенных» Ч. Сандоваль, концепции игровой идентичности М. Лугонес, концепция реляционной идентичности сапатистов, концепция трансмодерности Э. Дусселя, плюритопическая герменевтика и др. Все это представители незападного сообщества ученых, преодолевших синдром постколониальных исследований и прикнувшие к деколониальному проекту (деколониальной философии, социологии и пр.). Приятно отметить, что они не существуют изолированно от западных учений и между ними существуют попытки сближения и интеграции в рамках различных проектов кросскультурных исследований.

Особенно мне понравилась концепция трансмодерности Э. Дуссе-ля. В ней лично для меня оказалось много полезного, в особенности с учетом моего интереса к проблеме трансперсональности. «Трансмодерность, по словам автора, — это эпистемологическое и онтологическое место пребывания иного, это пространство границы, в котором экстериорность обретает видимость». Если понимать экстериорность как внеположенность субъекта по отношению к зоне устойчивого развития модерна (гомогенной тотальности), то можно предположить, что область пребывания его иного принципиально недосягаема для западного (модерного) влияния. Не обязательно ехать на Юг и присоединяться к огромной армии исключенных и отторгнутых, чтобы осознать трудности преодоления границ между миром модерна и другими мирами. Для этого уже есть концепция трансмодерности, которая предлагает конструктивные решения.

Однако я не согласен с утверждением М.В. Глостановой о том, что «сегодня уже нельзя говорить о наличии оригинальных мыслительных традиций, к которым можно было бы просто вернуться». Мы все когда-нибудь и куда-нибудь возвращаемся — к вещам, идеям друзьям и т.п. Такова уж человеческая природа. Мне, кажется, что не совсем верна сама постановка вопроса. Если нет исходной (нулевой) точки, то и возвращаться будет некуда. И как тогда быть «границей для самого себя». И еще не могу согласиться с тем, что чтобы заняться всерьез и глубоко проблемой идентичности, нам, отечественным исследователям надо обязательно пройти через какие-то стадии эволюции (постмодернистскую деконструкцию и пр.), исходной точкой которых опять же является западная наука или на худой случай — деколониальный проект. Чем же такая зависимость и подчиненность отечественных ученых лучше положения исключенных в странах третьего мира? Не проще ли оставаться в своем болоте (жизненном и социальном мире), пока транскультурационные процессы не достигнут его берегов? Знаю, не проще. И все же я должен был задать этот вопрос.

Хочу завершить свой нетрадиционный отзыв следующими словами. Да, текст статьи получился у автора обзорный, но аналитически обзорный, выполненной в добротной академической манере и обладающий невероятной плотностью смыслов и потрясающе упругим ритмом. И такой обзор дорого стоит, по крайней мере, ни одного десятка обычных статей, претендующих на оригинальность. У меня не получилось выяснить личностные основания выбора автором тем (тематизмов), имен и их идей, но зато удалось познакомиться с его Персоной — прекрасной Маргаритой. На вопрос о том, а где же Мастер, отвечу кратко: он пока вызревает внутри Самости, которая слишком аутентична и закрыта, чтобы про-

явиться вдруг и сразу. Давайте подождем немного, и если нам повезет, то мы обязательно станем свидетелями явления настоящего Мастера. Пожелаю Мадине Владимировне и дальше радовать нас блестящими текстами и высоким профессиональным уровнем научных исследований и разработок. Мы будем брать с Вас пример и учиться заново учиться.

**От автора (М.В. Глостанова):** Я благодарю Юрия Михайловича за то, что он так серьезно (может быть, даже слишком) отнесся к задаче рецензирования моей, прямо скажем, не самой репрезентативной работы, попытался проникнуть в ее смысл и сделал это виртуозно, творчески и интересно. Сразу же скажу, что все его вопросы и недопонимание связаны с диаметрально противоположными позициями, которые мы занимаем и которые обозначены в заключении. Так, я не вижу смысла в формулировках общей концепции идентичности, на каких бы то ни было основаниях. А для Юрия Михайловича это, по-прежнему, актуально. Ну что ж, один любит арбуз, а другой, как известно, свиной хрящик. И оба правы.

С этим связано и еще одно непонимание — моя тяга к различию и тяга Юрия Михайловича к тождеству и универсализму, сквозящая в каждом предложении. Однако даже тот факт, что 85 % моего текста остались непонятыми или понятыми совершенно не так, как подразумевалось, говорит косвенно (а может и прямо) о том, что различие сильнее и непреодолимее сходства. В особенности если включается гендерное различие, меня нередко посещает мысль, что с некоторыми мы относимся вообще к разным биологическим видам. Впрочем, это не относится к Юрию Михайловичу. Во всяком случае, «тактическое союзничество» (по Г. Спивак) с ним вполне возможно и даже продуктивно.

Третье непонимание связано с прагматикой. Кстати, прагматика здесь понимается (как и в моей реакции на статью Ю.М. Резника) не в обыденном смысле прагматичного отношения к людям и миру (именно поэтому, как мне кажется, Юрий Михайлович удивился), а в семиотическом смысле прагматической задачи текста как связанной с коммуникацией, передачей смысла аудитории, акцента на восприятии этого смысла и его дополнительных эффектов читателем, зрителем.

Поскольку я по сути своей — трикстер, мерцающая идентичность, шут (список можно продолжать), то моя прагматическая задача по определению не состоит в том, чтобы вещать какую-то истину, предьявлять некую точку зрения в лоб, прямо, навязывая ее читателю. Я предпочитаю и в научном и в художественном тексте предполагать, что читатель — тоже игрок, что он хочет размышлять, находить ответ на загадку самостоятельно, делать свои выводы. Напрашивается аналогия с литературой: тот, кто

любит читать Толстого или Бальзака, обычно не понимает Джойса, Фолкнера или Роб-Грийе. Это – разные планеты. Ничего дурного и хорошего в этом нет. Просто констатация факта.

Все же сознаюсь, что эта статья была написана мной с меньшим присутствием моего авторского «Я», чем обычно, и в ней я выбрала не типичную для меня ипостась, поскольку обычно воспринимаюсь как раз именно в качестве *слишком* смелого выразителя *слишком* своего мнения. Юрий Михайлович не знаком, конечно, с моими наиболее репрезентативными работами, откуда мое «Я» просто «кричит», поскольку эти тексты я обычно публикую за границей, а не в России, причем там, где есть научное сообщество, способное их оценить и понять.

В этом смысле – я законченный космополит, хотя и критический, не кантовского разлива. И когда Юрий Михайлович говорит о социальной и научной среде, в которой ученый живет и работает, определяющей его Фигуру, у меня это вызывает улыбку. Поскольку все здесь можно проблематизировать. Я, например, живу физически в одной среде, а в научном смысле – в совершенно иной. Виртуальная среда научного общения, генерирования идей, текстов, журналов, книг для меня сегодня носит трансконтинентальный характер и она гораздо интереснее и важнее в любом смысле, в т.ч. и, прежде всего, в смысле самореализации, чем, все, что происходит здесь и сейчас, в этом физическом пространстве. Важность для Юрия Михайловича статусных амбиций понятна, хотя я ее и не разделяю, полагая, что наукой занимаются не для статуса, а для творчества и выполнения некоего своего предназначения. Поэтому ко мне вряд ли применимы его таксономии Фигур, Персон и Самостей, как и любые плоско-социологические выкладки, подстригающие всех под одну гребенку.

Но вернемся к статье и к теме альманаха. Мое меньшее чем обычно авторское присутствие в тексте связано и с тем, что тема идентичности мне не интересна. С моей точки зрения, она завершена, тем более в том ракурсе, в тех формулировках, которые были нам как авторам, не то чтобы навязаны, но настойчиво рекомендованы Ю.М. Резником. Это продиктовало и модус написания статьи (который, кстати, характерен не только для моей работы, но и для статьи В.Л. Абушенко, пошедшего по сходному принципу скрытого компромисса с несколько архаичной постановкой тематики).

Я бы определила модус своей статьи как историко-аналитический. Иными словами, я представила, как развивались концепции идентичности в мировой науке в последние несколько десятилетий, почему они стали актуальными, а потом довольно быстро перестали таковыми быть, как научное сообщество отработало идентичность и пришло к выводу,

что больше она не может дать ничего ценного гуманитарному знанию. Фактически, мою статью в этом смысле следует воспринимать как историю болезни и смерти химеры идентичности — (старо)модного научного мифа. В статье написать об этом прямо было бы странно. Тогда возник бы (справедливый) вопрос, а зачем писать саму статью. Поэтому я пользуюсь этой возможностью теперь.

Итак, идентичность не возбуждает во мне желания ею заняться. Отсюда и нежелание насыщать свой текст личными размышлениями. Кроме того, это было сделано мной из альтруистических соображений. Поскольку излишне острая проблематизация (хотя, наверное, необходимая) этой темы привела бы к слову всей внутренней структуры, логики и драйва этого альманаха. Поэтому мое «Я» упрятано в подтексте статьи. А с умением читать подтекст у Юрия Михайловича, как и у большинства философов, наблюдаются проблемы. Это не их личная вина, а особенность образования, которое они получили.

Моя позиция в статье растворена в выборе и поочередном отказе от различных авторитетов, нередко далеко не общепринятых (на Гегеля с Марксом и Хантингтоном ссылаться большого интеллекта, смелости или независимости суждений ведь не нужно), наконец, в отчуждении и отстранении самой истории концепции идентичности (при всей ее скучности и исчерпанности — здесь мне пришлось совершить над собой усилие, признаюсь), в критической оценке *всех* концепций, представленных в статье. Открытый и способный к пониманию читатель, думаю, все это увидит. Впрочем, меня, как шизоида-аутиста, это, признаться, мало волнует.

Хотелось бы отметить, что большинство замечаний Ю.М. Резника связаны с тем, что он неосознанно ищет во всем, что читает, некий *master narrative*, здесь буквально воплотившийся в поисках Мастера для Маргариты. Но в том-то и дело, что Мастера нет, и уже не будет, как нет и не будет автора, особенно всезнайки-автора, вещающего истину и большого хюбрисом нулевой точки отсчета (кстати, обилие нерусских терминов в данной работе не удивительно, а закономерно, приходится, к сожалению, изобретать то, чего нет в нашем языке и научном сознании, которое, может, и страшно самобытно, но не изобрело пока эквивалента ни нomaдологии, ни хюбрису нулевой точки отсчета, а хюбрис (иногда, хубрис) — известное древнегреческое понятие, которое в истории философии давно устоялось).

Маргарита, как порождение чисто андроцентрической фантазии, женщина-вамп, лишённая субъектности, творчества, намертво пришитая к чужому «Я» (Мастера), мало актуальна и переключалась в сферу сексуальных фантазий неуверенных в себе самцов, претендующих на роль

Мастера, а не подлинной творческой личности. Если же говорить более серьезно (все, что сказано выше — это всего лишь шуточный феминистский выпад-стилизация), то мастеров и их великих нарративов больше действительно не будет и не должно быть. А вот творческие субъекты, добавляющие некие детали к сложной архитектуре гуманитарного знания, иногда предлагающие свои концепции более глобального толка, хотя и не касающиеся идентичности, есть и будут, и позиции некоторых из них рассмотрены в статье.

Кстати, в основном, это — женщины, как заметит внимательный читатель. И к этому-то (отсутствию мастера с его нарративом) труднее всего привыкнуть Ю.М. Резнику. Если вспомнить старую статью М.М. Бахтина о трех типах диалога, то напрашивается мысль: может ли понять тот, кто существует в модусе магистраторного диалога (учитель, мастер вещает ученику, а через него *чрево*вещает голос некоей традиции), того, кто живет в менипповом диалоге, где ставится под сомнение авторитет учителя и его способность понять и адекватно передать истину, как и вообще ее существование? Видимо, нет. Надо сказать, что даже те авторитеты, которые в моей статье рассмотрены более или менее благожелательно, все равно не принимаются мной до конца и это видно из текста.

Даже внутри моего «родного» деколониального поворота, где ученые говорят на одном языке и понимают друг друга, постоянно идут споры и дискуссии, которые, на мой взгляд, благотворны. Так, Мария Лугонес и я неоднократно поднимали проблему неадекватного понимания колониальности гендера мужчинами — членами проекта, особенно старшего поколения и гетеросексуальной приверженности. И это вызвало с их стороны корректировку своих взглядов, попытку понимания, а не сведения наших доводов к биологическому полу, что свойственно отечественным ученым в стране непуганых сексистов. Меня вообще поражает в некоторых мужчинах-ученых (мне приходилось такое видеть только в России, в постсоветских странах и в Восточной Европе) дремучее невежество в вопросах гендерной теории, выражающееся в асимметрии их вполне себе приличного уровня научных взглядов и пещерных жизненных установок, касающихся отношений полов, сексуальности, семьи и т.д.

Заканчивая свой короткий отклик на интереснейшую рецензию Ю.М. Резника, отмечу, что в будущем ему, как и другим представителям научного сообщества в России, все равно придется научиться понимать и принимать иные формы знания, дискурсы, типы письма и теоретизирования, в том числе и *Écriture féminine*, не отвечающие тем принципам и логике, к которым они привыкли. И тогда, может быть, они перестанут искать Мастера и сажать Маргариту на короткий поводок, а примирятся



с мыслью, что вместо архетипа Маргариты существует масса других (Артемиды, Амазонки, Метиски, Койотки, Иштар и т.д., вплоть до отрицающих и пересекающих гендерные деления и границы). И за ними будущее.

**От редакции:** В статье В.М. Хачатурян «*Человек в пространстве цивилизаций: проблема цивилизационной идентичности*» рассматривается эволюция цивилизационной идентичности на современном этапе. В основу ее определения автор кладет небезызвестную концепцию столкновения цивилизаций американского правоконсервативного политолога С. Хантингтона, получившую широкое хождение в отечественной политологии и культурологии в 1990-е гг.

Такой выбор авторитета не случаен, а вынужден, ведь в мировой науке (в отличие от российской) цивилизационные концепции пользовались популярностью в основном в конце XIX – первой половине XX столетия, притягиваясь или отталкиваясь от позиции А. Тойнби и в меньшей мере П. Сорокина, который почему-то не упомянут в этой работе, а попытка их реанимации на этапе глобализации и становления нового мироустройства после «холодной войны», в целом не удалась и осталась маргинальной. Сложно назвать в последние двадцать лет хотя бы одну претендующую на научную новизну и цельность цивилизационную теорию, за исключением точки зрения Хантингтона, отмеченной, впрочем, крайней идеологизированностью и политизированностью, неоднократно отмечавшимися его оппонентами.

Иная ситуация наблюдалась в России, где, с одной стороны, существовала своя локальная традиция цивилизационного мышления в лице Н. Данилевского и, позднее, евразийцев, а с другой – в 1990-е гг. имел место ренессанс интегративных цивилизационных теорий структуралистского, семиотического и модернизационного толка, сложившийся вокруг школы А. Ахиезера, к которой, вне всякого сомнения, в какой-то мере тяготеет и автор этой статьи, хотя она и не обозначает четко своей позиции ни в отношении новых цивилизационных исследований, ни в отношении отечественной традиции цивилизационного подхода, ни в отношении спорадически упоминаемых зарубежных концепций. В этом контексте неоднократные ссылки на нашумевшую более десятилетия назад работу Хантингтона без соответствующего ясного самосоотнесения с ней несколько умаляют достоинства этой интересной и широкой по охвату статьи.

На наш взгляд, понятие цивилизационной идентичности, которым оперирует В.М. Хачатурян, отличается некоторой абстрактностью и явно тяготеет к нейтральности, безоценочной объективности, вероятно, с целью возможности подверстывания под это определение самых

разнообразных цивилизационных феноменов, моделей и школ. Однако этот подход не всегда выдерживается до конца и далеко не во всем монтируется с воинствующей и тенденциозной концепцией Хантингтона, чей призрак, по известной метафоре, постоянно бродит на задворках этой работы. Ведь даже если не говорить о столкновении цивилизаций, а лишь использовать хантингтоновскую таксономию, нельзя отделить одно от другого. Эта таксономия и нужна ему была именно затем, чтобы доказать тезис о неизбежном столкновении цивилизаций.

Нам представляется, что в работе В.М. Хачатурян произошло некоторое смешение двух в сущности отличных подходов к трактовке цивилизационной идентичности. Один подход имеет культурологический, социологический и антропологический крен, и, во всяком случае внешне, автор старается ему следовать, второй же (представленный как раз Хантингтоном) носит геополитический, политологический и даже манипулятивный характер. Здесь понятие цивилизации обретает символический смысл и выступает в качестве предельно упрощенного набора характеристик, используемых в обоснованиях будущих войн и конфликтов, возрождая примордиалистское и эссенциалистское толкование застывшей идентичности как стигмы, от которого мировая наука отказалась очень давно. Не помогает даже привлечение Бенедикта Андерсона с его идеей нации как воображаемого сообщества, механически и не всегда корректно перенесенное здесь на цивилизацию. Кстати говоря, именно заведомая тенденциозная политизированность цивилизационного дискурса и послужила одной из причин отказа от него в мировой науке, поскольку скрыть или преодолеть эти основания практически невозможно.

В итоге в работе В.М. Хачатурян происходит некая подмена цивилизации как до некоторой степени объективного антропологического, культурного и социологического понятия хантингтоновским правоконсервативным мифом, замешанным на давно знакомых западных (ксено)фобиях и поиске врага, воплотившегося в «Столкновении цивилизаций» в ислам как внешнее абсолютное иное, а в книге «Кто мы?», написанной в предкризисные годы разгула неолиберализма, — в негативный образ латиносов как разрушителей мифической и давно переставшей существовать англосаксонской, протестантской и белой культуры мейнстрима.

Нам представляется, что статья бы заметно выиграла, если бы обобщения в духе Хантингтона были дополнены соотнесенностью с широко-масштабной полемикой в мировой науке, которую вызвала его концепция. Здесь важными представляются взгляды нобелевского лауреата в области экономики и профессора Гарвардского университета бенгальца Амартии Сена. Сен утверждает в книге, написанной в ответ на «Столк-

новение цивилизаций», «Идентичность и насилие: иллюзия судьбы» (2006), что позиция Хантингтона представляет собой яркий пример растущей опасной и ошибочной (в силу своей направленности на исключение) тенденции игнорировать множество идентичностей, которыми обладает каждый человек, и пытаться классифицировать людей в соответствии с одной якобы доминирующей религиозной идентичностью, возведенной в абсолют.

Очевидно, что люди могут быть легко классифицированы и в соответствии с другими делениями — от национальных до классовых, профессиональных, гендерных, социальных, языковых и политических. И религиозные идентификации не могут претендовать на то, что они важнее всех других. Хантингтон незаметно узаконивает единственный тип таксономических и застывших делений, непреодолимых для индивидов. Но он не способен доказать то, почему именно цивилизационное деление важнее других. Он просто изначально исходит из идеи, что человечество может быть классифицировано по ясным и резко отличным одна от другой цивилизациям, и что отношения между людьми можно рассматривать без риска серьезного упрощения и искажения в терминах отношений между цивилизациями. Это крайне редукционистский подход, который идет рука об руку с туманными представлениями Хантингтона о мировой истории, игнорирующими степень внутреннего разнообразия каждой цивилизации, размах и влияние взаимодействий (материальных и интеллектуальных), которые пересекают региональные границы.

К сожалению, цивилизационизм оказывается ловушкой как для тех, кто согласен с тезисом о столкновении, так и для тех, кто оспаривает его, но делает это в ограниченных рамках своей предзаданной системы координат. Ограничения цивилизационного мышления могут оказаться также ловушкой и для, казалось бы, противоположных по своему пафосу проектов по диалогу цивилизаций, катастрофически суживающих многосторонность человека до одного измерения, смазывая все многообразие многоцветных оснований многовековых кросс-границных взаимодействий, представляющих общечеловеческий интерес. Люди, в соответствии с классификацией Хантингтона, предстают не как многообразие индивидов, а как федерация религий и цивилизаций, что ведет потенциально к изоляционизму и непримиримости там, где их может и не быть.

Известный палестино-американский постколониальный теоретик Э. Саид назвал концепцию Хантингтона и вовсе «столкновением невежества». Работа Хантингтона, написанная в визионерском и претендующем на исключительную истину ключе, была подготовлена с целью снабжения американцев оригинальным тезисом о новой фазе мировой поли-

тики, наступившей с концом «холодной войны». Запугав соотечественников грядущим столкновением цивилизаций, Хантингтон принялся рассуждать о так и не определенной им нигде прямо туманной цивилизационной идентичности и взаимодействии семи или восьми основных цивилизаций, причем львиную долю конфликтности он отвел предсказуемо исламу и Западу. Персонификация ислама и Запада как неких гигантских сущностей в работе Хантингтона предстала как само собой разумеющееся, а предельно сложные вопросы идентичности и культуры оказались упрощены до понятных персонажей комиксов, изошряющихся в нескончаемых гэггах и непременно поделенных четко на «плохих» и «хороших».

Хантингтону не интересна, а его теории просто вредна внутренняя динамика и плюральность каждой цивилизации и культуры. Ему удобнее демагогически рассуждать о предельно обобщенных мифических религиях и цивилизациях. В сущности, он и не скрывает манипулятивной природы своей аргументации, поучая Запад, как ему лучше взять верх над всеми остальными цивилизациями. Как верно отмечает Саид, особенно опасно убеждение Хантингтона, что его попытка обозрения всего мира с некой объективной позиции вне обычных связей и скрытых лояльностей единственно верная, что он — носитель монополии на истину. В сущности, Хантингтон — типичный идеолог, который стремится сделать из цивилизаций и идентичностей то, чем они не являются: закрытые, закупоренные сущности, очищенные от мириад течений и контр-течений, которые оживляют человеческую историю и в ходе веков делали возможным ее наполнение не только религиозными войнами и имперскими завоеваниями, но и взаимообменом, перекрестным опылением и общностью. Все это не нужно Хантингтону, сводящему многоцветную реальность к примитивной войне цивилизаций.

Основная парадигма «Запад против всего остального» есть, в сущности, переформулированная парадигма «холодной войны», только с новым врагом — обобщенным, искаженным и демонизированным исламом. Но редукционизм остался нетронутым и в том, и в другом случае. События 11 сентября 2001 г. и последовавшая за ними война с терроризмом и мусульманским фундаментализмом стали автоматически обосновываться псевдо-цивилизационной теорией Хантингтона о превосходстве Запада.

Саид справедливо называет мышление Хантингтона бирочным, четко ориентированным на генерирование негодования обывателя и консолидации на насилие против красочно и просто изображенного врага. Но сложная реальность сопротивляется этой таксономизации и упрощению, ведущим к мобилизации коллективных воинственных реакций. Между

цивилизациями, которые Хантингтон хочет представить как находящиеся в состоянии войны, существует гораздо больше исторических и современных культурных связей, чем ему хотелось бы. Но риторика спасения, очередного крестового похода, борьбы добра и зла, свободы и страха проще и привычнее для понимания и воплощения. Столкновение цивилизаций – это блеф, трюк, такой же, как «война миров», подходящий для задачи самоутверждения, но не для критического понимания сложной взаимозависимости современного мира.

**От автора (В.М. Хачатурян):** Складывается впечатление, что авторы рецензии не прочитали рецензируемый текст, увлекшись инвективами в адрес С. Хантингтона, а также пересказом нескольких, наугад выбранных работ западных авторов, посвященных опять-таки критике злополучного С. Хантингтона. Оставив в стороне сложную и не разработанную в науке проблему цивилизационной идентичности, рецензенты вступили на гораздо более твердую почву разоблачений и обличений. Этот традиционный (чтобы не сказать – избитый) прием, увы, не спасает положения: очевидно, что отзыв написан не по существу вопроса. Поэтому и отвечать придется тоже не по существу вопроса, опровергая грозные, но беспочвенные и не аргументированные обвинения по поводу моего сочувствия «реакционным» (цитирую авторов рецензии) политическим взглядам С. Хантингтона.

Очень скучное занятие, особенно учитывая, что «призрак» Хантингтона «бродит» вовсе «не на задворках» моей работы, а скорее беззастенчиво царит в мыслях авторов отзыва, по какой-то таинственной причине неуклонно притягивая к себе их внимание. В моей статье действительно дается целых три ссылки (!) на Хантингтона:

1) ссылка на вполне нейтральное, действительно абстрактное, но приемлемое в качестве «рабочего» (лучшего пока нет) определение цивилизационной идентичности как самого большого «мы», с которым может идентифицировать себя индивид. Использование этого определения, ставшего общепринятым, вопреки мнению рецензентов, совсем не означает, что в основу моей статьи положена концепция о столкновении цивилизаций, поскольку означенная концепция из такого определения не вытекает;

2) ссылка на интересную идею Хантингтона о различной степени интенсивности переживания идентичности;

3) ссылка на книгу «Кто мы?» как одно из подтверждений, что существует тенденция спонтанной или целенаправленной редукции цивилизационной идентичности к религиозной.

На этом основании, казалось бы, невозможно сделать вывод о симпатии к политическим взглядам Хантингтона и тем более о подмене понятия «цивилизация» «хантингтоновским правоконсервативным мифом, замешанным на... западных (ксено)фобиях и поиске врага». Однако рецензенты с успехом реализовали и эту трудную задачу, применив еще один до боли знакомый демагогический прием: предъявлять обвинения и наклеивать ярлыки без всяких доказательств. Например, где именно в моей работе понятие «цивилизация» «выступает в качестве предельно упрощенного набора характеристик», которые к тому же используются для обоснования будущих войн и конфликтов?

Хотелось бы также заметить, что таксономия цивилизаций, изобретенная отнюдь не Хантингтоном (начинать надо по крайней мере с Гердера), сама по себе не содержит такой угрозы, все зависит от ее интерпретации. Понятия «этнос» и «нация» и соответствующие таксономии, кстати, гораздо чаще использовались и используются для обоснования войн и конфликтов, однако это не значит, что их следует запретить.

**От редакции:** Уже заглавие следующей работы — статьи А.Б. Гофмана «*В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность*» — состоит из слов, причем пришедших из совершенно разных сфер. Сразу же становится любопытно, как автору удастся сделать из этой терминологической нарезки структуру своего исследования. В основе статьи лежит дихотомия «модерность-традиция», которую А.Б. Гофман пытается проблематизировать, хотя до конца произвести такую размонтировку у него не получается, и, даже утверждая право традиции на существование, он все равно говорит о необходимости ее модернизации и приведения к абсолюту модерности, к его тотализации. Здесь работает миф модерности, который в свое время изобрел традицию как свое темное иное. На сегодняшний день существует множество серьезных теоретических работ, в которых эта мифологическая пара ставится под сомнение.

Практически целиком эта работа построена на обращении к сборнику статей о феномене детрадиционализации, опубликованному около 15 лет назад группой западных социологов. Автор добросовестно цитирует этих теоретиков. Второй источник, на котором строится статья, — общеизвестные работы Бека и Гидденса, фокусирующиеся на проблемах традиции, модерности и глобализации.

После этого короткого вступления автор переходит к российской модели отношения к традиции, к ее актуализации в последнее время. Этому и посвящена остальная часть статьи. В каком-то смысле ее назва-

ние не соответствует более узкому и конкретно-прикладному содержанию. При этом автор не всегда осознает неправомерности сопоставления России со странами Западной Европы ни в историческом, ни в качественном, ни в структурном смысле, хотя он вполне чувствует разницу в гносеологических и ценностных ориентациях и механизмах между Европой и Россией.

А.Б. Гофман, как и Ю.М. Резник в своей статье, отличается универсалистским и эссенциалистским (сущностным) подходом, в частности к трактовке традиции. Во второй части статьи главным теоретиком у А.Б. Гофмана выступает американский социолог Рэдфилд, и его несколько устаревшая работа (1956 г.) объявляется актуальной для России. Ссылки на эту работы Рэдфилда автору нужны для того, чтобы обосновать мысль о важности малых традиций, *grass-roots*.

Также не совсем понятным остается и вопрос, почему именно национальная идентичность как форма групповой кажется автору статьи главной в России и в Западной Европе. Эта далеко не бесспорная мысль широко дискутируется в науке и требует какой-то аргументации. Тем более что в эпоху глобализации и того, что идет ей на смену сегодня, национальная идентичность стремительно теряет свою актуальность.

А.Б. Гофман сожалеет по поводу отсутствия в России гражданской идентичности и ее подмены государственной. Это слишком общая постановка проблема, хотелось бы ее конкретизации. Вместе с тем в статье не рассматривается наиболее болезненный для сегодняшней России аспект национальной идентификации — этнический (как вариант — этнокультурный, этнорелигиозный), восходящей к советской биологической идентификации национального «по крови», глубоко въевшейся в сознание обывателя. Это не значит, конечно, что автор совсем игнорирует проблемы этнического, расового, религиозного, что в полиэтническом государстве, которые, на наш взгляд, опаснее, чем абстрактная государственная или гражданская идентичность.

**От редакции:** Статья О.Н. Астафьевой «Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национально-культурной идентичности» затрагивает важнейшую и активно дискутируемую в современной мировой науке проблему — эволюции и ресемантизации коллективных идентичностей в эпоху глобализации, фокусируясь главным образом на национально-культурном типе такой идентичности. Автор вступает в диалог с различными западными, западными и отечественными актуальными концепциями в данной области, предлагая также и свои модели, в т.ч. и для России, что особенно цен-

но, в отличие от статей, носящих сугубо историко-дескриптивный характер. Привлекает внимание особая модальность этой работы – вопрошающая, коммуницирующая, критическая и вместе с тем позитивная и конструктивная, ищущая выходов из сложных и болезненных проблем современности, связанных с размыванием понятия национального и переосмыслением роли наций-государств и генерируемых ими идентичностей в эпоху глобализации. В статье больше вопросов, чем ответов, и это ее несомненное достоинство.

О.Н. Астафьева четко ухватывает основные болевые точки исследуемой проблематики на самых разных уровнях – от онтологии до социологии, от этнокультурных особенностей до проблем государственного управления и культурной политики, выступая на стороне более гибких и не бинарных, а построенных на принципе взаимной комплиментарности вариантов решения вопроса. Это касается, в частности, ее скепсиса по отношению к оппозиции партикуляризм-универсализм, не помогающей разрешить противоречия культурно-национального многообразия и различия, ее оценки диаспоры, транскультурных идентичностей, гибридности культурных явлений и т.д.

О.Н. Астафьева противопоставляет популярную идею «воображаемого сообщества» пониманию нации как реальной субстанции. Однако Бенедикт Андерсон – автор крылатой фразы о воображаемых сообществах и одноименной книги, успевшей стать классикой за последние три десятилетия, – не педалировал этой оппозиции. Он полагал скорее, что поначалу нации были воображаемыми сообществами, но затем становились вполне реальными, чему свидетельство – многочисленные этнонациональные конфликты между явно сконструированными нациями. Такова сила эффективнейшего воздействия на коллективное воображаемое национальных мифов. Важно не превращать теорию Андерсона в универсальную, поскольку она исторически и контекстуально обусловлена и соответствует совершенно определенному западноевропейскому и «креольскому» пониманию национального в рамках развития капитализма, где этнокультурное начало гораздо беднее гражданского. Неслучайно теория Андерсона критиковалась неоднократно как культурно-редукционистская и европоцентристская.

Для него нация – прежде всего воображаемое *политическое* сообщество, которое выдумывается как одновременно внутренне ограниченное и суверенное. Нация воображаема, потому что члены сообщества никогда не узнают большинство остальных членов, но в сознании каждого из них живет образ общности, того, что их связывает. Ограниченной же нация является в силу четко определенных, окончательных, хотя, возмож-



но, и эластичных границ. Суверенность в идее нации связана с эпохой Просвещения и революции, уничтоживших легитимность божественно организованной, иерархической, династической системы наций и сделавших возможным осуществление их мечты о свободе и прямом подчинении Богу без участия королей. А сообществом нация является потому, что всегда воспринимается как глубокое горизонтальное товарищество, стирающее противостояния и неравенства внутри нации.

Хотя Андерсон и считает нацию утопическим, воображаемым сообществом, он не вкладывает в это понятие отрицательного смысла, как в случае с Э. Хобсбаумом и Э. Гельнером. По его мнению, национализм жив и здравствует, хотя все слышнее разговоры о транснационализме и текучих идентичностях: «Я встречал не более пяти космополитов в своей жизни, а в прошлом, до 1900 г., в мире не было паспортов и в парламентах европейских государств могли заседать иностранцы, в то время как прежние волны иммиграции не вызывали такой паники, как сегодня»<sup>6</sup>. Как видно, позиция Андерсона на самом деле не так уж далека от той модели, которую предлагает читателям О.Н. Астафьева.

Еще больше точек соприкосновения ее работы с другой книгой Б. Андерсона, чье присутствие не помешало бы этой и без того насыщенной статье. Имеется в виду работа «Спектр сравнений» (1998), где он предложил различие между национализмом и этнической политикой. Ученый рассматривает два типа реакций на современное воображение сообщества: первый тип неограничен и связан с повседневными универсалиями нации, граждан, революционеров, бюрократов и т.д.; второй – ограничен и обусловлен правительством; он представляет собой тотальность бесчисленных классов населения, связанных с выборами и переписями. Неограниченные циклы обычно воображаемы и рассказываются посредством классических инструментов «печатного капитализма» (газеты, романа). Потенциально, для Андерсона такие циклы имеют освободительный смысл. А ограниченные циклы – напротив, работают с жесткими бинарными категориями. В их рамках человек может быть либо единицей, либо нулем, в том смысле, что он не может занимать некую промежуточную позицию, обладать лишь частью свойств, иметь опосредованное или контекстуальное отношение к той или иной категории (он либо русский, либо нет, либо мусульманин, либо нет, либо нет, либо негр, либо нет)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Anderson B. "I like nationalism's utopian element". Interview. University of Oslo. <http://www.culcom.uio.no/aktivitet/anderson-kapittel-eng.html> (10.10.07).

<sup>7</sup> Anderson B. *The Specter of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*. L., 1998. P. 29.

Ограниченные циклы потенциально конфликтны и являются инструментами этнической политики. Исследователь использует противопоставление неограниченных и ограниченных циклов с тем, чтобы в очередной раз утвердить гражданский национализм и заклеить этнический. Более того, он говорит об удивительном планетарном распространении не просто национализма, но и неких стандартизированных представлений о политике, что отражается в повседневной практике, укорененной в индустриальной материальной цивилизации, заменившей космическое измерение земным, повседневным. Из этого определения видно, что для Андерсона мир – единое целое, а общая деятельность – политика – происходит повсеместно. Время в таком определении легко транслируется в место и возникает некое время-место, своего рода хронотоп модерности. Политика же *населяет* этот пустой однородный хронотоп модерности.

Одним из болезненных и актуальных аспектов культурно-национальной групповой идентификации в глобализованном мире является проблема диаспоры. В этой связи интересными являются размышления О.Н. Астафьевой о диаспорных и виртуальных формах национальной идентичности. Это активно дискутируемая сегодня тема в мировой науке, к которой обращаются не только западные теоретики, подобные Б. Андерсону (виртуальные формы национализма и национализм на расстоянии)<sup>8</sup> и Дж. Клиффорду (путешествующие культуры)<sup>9</sup>, но и постколониальные, субалтерные и другие незападные исследователи – Э. Саид (светская критика не этнонационалистического свойства)<sup>10</sup>, Х. Баба (внедомность)<sup>11</sup>, Пол Гилрой (гибридность)<sup>12</sup>, Ф. Ортис (транскультурация)<sup>13</sup> и др.

Некоторые из этих моделей бегло затронуты в статье. Было бы интересно в будущем развить эти рассуждения, например в сторону их конкретного преломления в анализе России, постсоветского пространства, их взаимоотношений с остальным миром. Идея о том, что нация в политическом смысле равна одной культуре, всегда была весьма условной, даже в самых монокультурных государствах. Если же мы обратимся к пост(нео)колониальным, плюринациональным, диаспорным феноменам, взаимоотношения между культурой и нацией еще больше проблематизи-

---

<sup>8</sup> *Anderson B.* “I like nationalism’s utopian element”. Interview. University of Oslo. <http://www.culcom.uio.no/aktivitet/anderson-kapittel-eng.html> (10.10.07).

<sup>9</sup> *Clifford J.* “Travelling Cultures,” in *Cultural Studies*, eds. Lawrence Grossberg, Cary Nelson & Paula Treichler. NY, 1992. P. 96-116.

<sup>10</sup> *Said E.W.* *The World, the Text and the Critic.* Cambridge, 1983.

<sup>11</sup> *Bhabha H.K.* *The Location of Culture.* London, 1994.

<sup>12</sup> *Gilroy P.* *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.* London, 1993.

<sup>13</sup> *Ortiz F.* *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar.* Trans. Harriet de Onns. Durham, 1995.

руется. Если национальная культура принадлежит воображаемому нации, то транснациональное и транскультурное направлены в определенной мере на ее преодоление. В отношениях между транскультурным и транснациональным на первый план выходит столкновение между политикой и культурой, которое традиционное понимание нации пыталось сгладить.

Особенно интересной является та часть статьи, где О.Н. Астафьева размышляет по поводу России и ее национальной идентичности. В отечественной науке полемика примордиалистов с конструктивистами особенно остра. И в попытке снять это противопоставление, преодолеть его проявляется гибкость мышления автора, который не берет ничьей стороны. Но в такой болезненной теме сделать это очень трудно. Как превратить, например, национальное, понимавшееся в биологическом смысле в СССР, в гражданскую нацию, если нет гражданского сознания, общества, ценностей? На этот вопрос пока ответа нет.

Вместе с тем нельзя полностью согласиться с применимостью мультикультурализма в России и вообще с эвристической ценностью этой модели. Мультикультурализм в любой форме есть «выпускание пара», он не решает вопроса по существу. Смысл мультикультурного проекта можно определить как попытку справиться с нашествием «иного», найти новые пути его приручения, скрытой ассимиляции и коммерциализации, ввести его в некие рамки, позволяющие продолжать осуществлять над ним контроль. Мультикультурализм является защитной реакцией неолиберального общества в условиях лавинообразного роста разнообразия и своеобразного культа различия и инаковости. Имперско-колониальные родимые пятна мультикультурализма очень хорошо заметны и сегодня. В неолиберальном мультикультурализме создается лишь иллюзия разнообразия культурных групп, поддерживается *представленность*, а не реальное *участие* меньшинств в репрезентации, в культуротворении и смыслотворении, закономерно возникают снисходительные по отношению к «иному» понятия толерантности, благотворительности, ответственности за другого, а не самого другого, который остается в конечном итоге лишенным субъектности.

Еще свеж в памяти и советский мультикультурализм, эрзацность которого была очевидной и вылилась неизбежно в разгул этнонационализмов и в незнание того, как натянуть узкую кожу национального государства на огромное тело не до конца распавшейся империи. Сегодня, когда советский проект империи «аффирмативных действий» остался позади, обращает на себя внимание его глубинное сходство со многими чертами неолиберального мультикультурализма, что выражается даже в сходных неудачах.

Так, одна из фундаментальных слабостей советской империи состояла в противоречивости ее мультикультурного дискурса: с одной стороны, в СССР планомерно велась работа по созданию, порой «придумыванию» национальностей со всем сонмом сопутствующих характеристик (от костюма до языка и письменности и чувства территориально-этнической принадлежности). С другой стороны, сами национальные обычаи и традиции, которые стали ассоциироваться с этничностью именно благодаря колонизации, воспринимались той же советской империей как угроза и пережиток прошлого, с которым надо было бороться.

Это противоречие как две капли воды походит на дилемму современного неолиберального мультикультурализма, который также пытается заключить модное различие в безопасные, предсказуемые, контролируемые музейные формы – выставки, фестивали мультикультурной антологии и т.д., основанные на консервации и запирающие этнокультурные меньшинства снова в заданные раз и навсегда этнические ячейки. Поэтому пропандируемая рядом отечественных прогрессивных теоретиков мультикультурная модель в нашей стране должна быть в значительной мере переосмыслена, с учетом царского, советского, западного и незападного опыта, чего пока не происходит. Это – дело будущего, и статья О.Н. Астафьевой – один из первых шагов в этом направлении.

**От редакции:** Работа И.В. Кондакова «*Цивилизационная идентичность России: сущность, динамика, типология*» – информативный и одновременно концептуально насыщенный текст с явственно прослеживающейся авторской исследовательской базой, которая разрабатывается И.В. Кондаковым в его многочисленных и хорошо известных работах на протяжении долгого времени.

Автор предлагает предельно широкое проблематизированное понятие цивилизационной идентичности, что является важным в свете его недостаточной разработанности в рамках цивилизационных исследований. Более того, само понятие цивилизации также нуждается в дальнейшей проблематизации, что, однако, выходит за рамки данного текста. В сущности, И.В. Кондаков предлагает хорошо известный в западной социальной теории и антропологии принцип межсекциональности, который заключается в том, что трактовка гетерогенных феноменов и концептов, таких, как цивилизационная идентичность, не может сводиться к простой сумме ее составляющих, но является отдельным сложным типом идентификации.

Хотя И.В. Кондаков не ссылается на работы 1980-х гг., в которых был выделен этот принцип, однако, по-видимому, речь в его статье идет

о том же. Открывающий работу вводный концептуальный раздел несколько проигрывает в силу излишней генерализации, которая, конечно, неизбежна в небольшой по объему статье. Поскольку, как любит говорить автор другой концептуальной работы, опубликованной в этом альманахе, П.К. Гречко, цитируя Г. Флобера наоборот (Флобер говорил, что Бог, а не дьявол прячется в деталях), дьявол прячется в деталях.

Так, неправомерным представляется в первой редакции статьи рассмотрение России, Канады, США, Турции, государств Западной Европы как многонациональных стран. Мало того что само понятие национального здесь остается мифологизированным, но, главное, игнорируются властно-силовые асимметрии между центром и периферией и полупериферией, империями первого плана (западными капиталистическими) и субалтерными (Россия, Османская империя), между носителями, создателями и карикатурными интерпретаторами модерности. Это тем более странно, что в последующих разделах статьи, где автор демонстрирует блестящее знакомство с российской историей, он порой сам же опровергает собственные теоретические обобщения.

В этом смысле анахронично выглядят и его рассуждения о США и их четырех локалитетах, давно опровергнутые в концепции мультикультурного пентагона (И.В. Кондаков не учитывает пятой, азиатско-американской составляющей, что, впрочем, симптоматично). Впрочем, понимание автором национального дискурса вообще не традиционно. В первом варианте статьи, который был затем сокращен, он находит элементы национального там, где их быть не могло (например, в Древней Руси) по причине позднего формирования этих дискурсов в истории, причем чужой.

Раздел «структура цивилизационной идентичности» отмечен универсалистским драйвом, поскольку автор претендует на формулировку обобщений, верных для любой цивилизации. В этом послые кроется источник силы и одновременно уязвимости, прежде всего связанной с тем, что автор берет на себя смелость в эпоху после постмодернистского «грехопадения» делать такие широкие обобщения. Это заслуживает уважения, если не признания. Весьма интересными и перспективными предстают разрабатываемые автором термины и понятия менталитета, локалитета и глобалитета в разворачивании цивилизационной идентичности.

И.В. Кондаков выстраивает логику и прослеживает особенности взаимодействия этих трех элементов внутри цивилизации и в рамках междисциплинарного диалога. В конечном счете они выстраиваются автором в иерархию, неявно отмеченную прогрессистскими стадийными тенденциями, — от менталитета к локалитету и глобалитету как высшей стадии самосознания цивилизации. В этой, возможно, неотрефлекси-

ванной установке проявляется типичный изъян мышления модерности, которая видит историю в линейных терминах, как движущуюся по прямой от примитивности к развитости, считая, что все общества должны непременно пройти по западному пути. Автору не интересна возможная другая логика отказа от послушного прохождения стадий западной модерности, своего рода цивилизационное неповиновение.

Хотя цивилизационная концепция И.В. Кондакова изобилует введенными им терминами и понятиями, в целом назвать ее оригинальной нельзя. Она не стремится уйти от устоявшихся в науке определений и схем, например деления на локальные, региональные и глобальные цивилизации и связанной с ним мифологии человеческих и культурных таксономий, навешивания ярлыков. Впрочем, в отечественной науке последнее все еще считается хорошим тоном, и строго судить автора за это не следует. Он всего лишь воспроизводит эту логику.

Статья завершается весьма интересной типологией кризисов идентичности и анализом феномена смуты в российской цивилизации как внутреннего глубинного кризиса, особенно губительного для идентификации и имманентно присущего нашему пространству. Стоит отметить и раздел о механизмах смены типов цивилизационной идентичности России, который читается как захватывающий нарратив (последовательный, стройный, терминологически насыщенный, хотя и не бесспорный). Автор обращается к широкому кругу исследователей, преимущественно российских или диаспорных, размышлявших на эту тему, полемизирует с ними, как, например, с П. Сорокиным, выдвигая свое представление о соотношении конвергенции и селекции. Но выводы этой серьезной работы безрадостны, и в этом проявляется научная честность автора. В сущности, он предлагает осторожную констатацию конца российской цивилизации и ее идентичности.

Третий раздел альманаха «РАЗНООБРАЗИЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА» посвящен анализу конкретных аспектов и граней сложной идентичности современного человека.

**От редакции (М.В. Глостанова):** В статье Ю.М. Резника «Человек гражданский: проблемы идентичности» гражданская идентичность рассматривается в контексте интегративной концепции гражданского общества и персоналистской концепции личности в особой, оригинальной трактовке автора. Статья отличается насыщенностью материала, четкой структурированностью и ясно выраженной авторской позицией. По сути она представляет собой не просто формулировку концепции граждан-

ской идентичности, а завершенный и обобщенный универсальный взгляд на взаимоотношения общества, культуры и человека в них.

Ю.М. Резника отличает предельно широкое и всеобъемлющее понимание гражданского общества и гражданской идентификации, порой некоторая абсолютизация этого феномена, впрочем вполне обоснованная в ходе изложения. Гражданское общество рассматривается Ю.М. Резником как необходимая и главная предпосылка свободного развития человека и его независимого существования в мире. Гражданская жизнь человека предстает как высшая форма выражения существования человечества. А нравственным императивом гражданского общества выступает становление свободной личности. Автор статьи сопоставляет идеальные и реальные модели гражданского общества, отмечая, какие коррективы в реализацию этих моделей вносит культура, контекст конкретного социума с его историей и местом, элемент непостоянства и неустойчивости.

Столь же оригинальной является и трактовка Ю.М. Резником гражданственности как интегрального показателя зрелости общества, который он отграничивает и от гражданства, и от лояльности подданного. Нам импонирует такое понимание гражданственности как позиции преодоления дуальности, как трансцендентичности по ту сторону индивидуализма и коллективизма.

Ю.М. Резник останавливается и на общих чертах человека как гражданского субъекта, в котором сходятся личностные, культурные и социальные характеристики. При этом рассуждения автора фокусируются так или иначе на понятии родового человека, положенном в основу его концепции. Хотя этот термин знаком по работам Гегеля и Маркса, но в интерпретации Ю.М. Резника он, по-видимому, обретает дополнительные измерения и оценочные характеристики, превращаясь в человека целостного, свободного и сознательного. Особое значение в этом контексте обретает диалектика локального и универсального, которая преломляется в статье Ю.М. Резника в виде понятия национально-гражданской идентичности. Правда, не помешало бы более четкое определение и обоснование понятия родового человека, тем более что автору не занимать таланта давать определения.

Особый интерес представляет актуальный раздел о конкретных формах и механизмах гражданской идентичности и их реализуемости в России, где Ю.М. Резник опирается на модели гражданственности Ю. Хамбермаса и Т. Парсонса, а также размышления о постнациональных и космополитических идентификациях, актуализирующихся сегодня, и о глобальном гражданском обществе будущего.

**От автора (Ю.М. Резник):** Отзыв М.В. Глостановой по моей второй статье («Человек гражданский: проблемы идентичности») оказался в целом положительный. Единственное сомнение вызвало у нее уже упоминаемое в отзыве по первой статье понятие «родовой человек». Честно говоря, я не вижу в нем ничего предосудительного и уж тем более архаичного. Конечно, у каждого исследователя есть своего рода раздражающие термины, которые вызывают эффект красной тряпки. И у кого-то, возможно, такую реакцию вызывают термины «универсальный», «родовой» и некоторые другие. Мою укорененность в немецкую традицию и нескрываемую симпатию к Канту и Марксу, другим мыслителям не стоит воспринимать как обращение к давно забытой и запретной архаике, идеологическое значение которой уже давно исчерпано. Ведь никто до сих пор не считает архаикой труды Платона и Аристотеля. Они всегда актуальны, а вопросы, поднимаемые античными мыслителями, имеют непреходящий характер. Взять хотя бы тему агональности.

Благодарю рецензента за заинтересованное и доброжелательное отношение к моим скромным попыткам продвижения идеи гражданского общества и гражданственности в отечественном научном и околонучном дискурсе.

**От редакции:** Статья *«Тоталитарная личность: актуализация идентичности»*, написанная А.А. Грицановым, отличается оригинальностью и смелостью концепции, готовностью предлагать свои понятия, отталкиваясь и полемизируя с основными мировыми научными авторитетами в данной области.

В частности, автор отталкивается от концепции авторитарной личности, как она представлена в социальной теории Франкфуртской школы. Он убедительно обосновывает необходимость прояснения концепта тоталитарной личности и идентичности, ее механизмов и психологических и иных установок, для последующих попыток выстраивания социальных моделей будущего и оздоровления общества и индивида в постсоветских странах. Эта задача, как показывает автор, остается актуальной и сегодня.

В западной науке уже довольно давно идет спор по поводу того, можно или нельзя приравнять чудовищные последствия фашизма, нацизма и советского тоталитаризма по масштабам обесценения человеческих жизней, промывания мозгов и другим параметрам. В работе А.А. Грицанова недвусмысленно высказывается мысль о том, что советский режим был сопоставим в своей чудовищной вивисекции с антигуманными теориями и практиками нацистов. В статье явственно вырисовывается и ранее



стоявшая на заднем плане параллель западной и советской тоталитарной модерности с их во многом сходными инструментами конструирования идентичностей и образов «Я», что проявилось, в частности, в соотношении среднего класса и советского среднего во всех смыслах человека эпохи загнивающего социализма.

Диалогизируя с социальными антиутопиями А. Зиновьева, А.А. Грицанов рассматривает такие важные аспекты тоталитарной личности, как ее управляемость (легкость осуществления психологических манипуляций над нею со стороны власти), легкость объединения таких личностей в безличностное «мы» на основе негативной идентификации (*против* врага народа), ритуализм и страх, механизм вынесения за пределы легитимности всех людей, претендующих в какой-то мере на независимость, уничтожение творческих личностей и творческого начала. Наконец, А.А. Грицанов, идя по следам Ж. Бодрийера, убедительно демонстрирует продолжающиеся и даже усиливающиеся сегодня параллели между постсоветским (пост)тоталитарным человеком и западным обывателем в контексте конца социального.

Несколько неожиданным и парадоксальным звучит вывод этой статьи, так что создается впечатление, что она начинается за упокой (тоталитарного человека), а кончается в какой-то мере за здравие. Автор ни с того, ни с сего постулирует жизнеспособность такой личности, как и ее право на существование наряду с другими типами. Более того, им используется агонистический аргумент соревновательности, посредством которого доказывается, что тоталитарная личность не менее жизнеспособна и системно устойчива, чем протестантская. Нарисовав нам выразительный и отвратительный портрет тоталитарного человека, А.А. Грицанов вдруг делает шаг назад и призывает быть толерантными к этому существу, в т.ч. и в самих себе. Хорошо бы позицию автора сделать более четкой и показать альтернативу тоталитарной личности, а то получается полная безысходность.

**От автора (А.А. Грицанов):** Автор внес изменения в содержание выводов статьи и учел пожелания рецензентов.

**От редакции:** В работе «*Человек маргинальный*» В.Г. Николаев рассматривает концепцию маргинального человека Р.Э. Парка. Помимо межкультурных контактах здесь затрагиваются и другие стороны социальных, групповых, этических элементов взаимодействия. Маргинальность в статье В.Г. Николаева, как и в концепции чикагской социологической школы, на которую он опирается и блестящее знакомство с которой демон-

стрирует, рассматривается не в оценочном негативном смысле обыденного сознания, но как граница *между* мирами. Это принципиально важно для понимания той концепции маргинализма, которая представлена в данной работе.

Статья открывается кратким, но чрезвычайно емким и глубоким, насыщенным историко-социологическим очерком становления и развития концепции маргинального человека. Предлагаются разные его ипостаси — «чужак», «иной», «маргинал», «культурный гибрид», «человек фронтира». При этом автор расширяет и углубляет стандартное представление о концепции маргинального человека в рамках чикагской школы, обогащая ее новыми обертонами и деталями и обращаясь к малоизвестным первоисточникам. Маргинальный человек предстает как сугубо современная и преимущественно городская идентичность. В.Г. Николаев подробно рассматривает механизм зарождения и функционирования маргинальности, обращаясь к таким ключевым понятиям, как проницаемость границы, отторжение и конфликт, миграции и т.д.

Вслед за чикагцами В.Г. Николаев высказывает мнение, что маргинальный человек, собственно, и есть синоним наиболее современного человека как такового, вынужденного в силу особенностей современного мира покидать уютные мирки групповой стабильной идентификации и выходить во все более широкие круги взаимодействий, приспосабливаясь к жизни в них и невольно перестраивая их своей деятельностью. Здесь особенно важными представляются тезисы о соответствии маргинального человека духу современного социума, о его повышенной пластичности, приспособляемости и мерцающей природе его множественного «Я». Маргинализм такого человека — проявление духа будущего сложностного мира, а вовсе не периферический феномен отклонения от нормы, который следует изжить и привести всех снова к монотонной, гомогенной и стабильной идентичности.

В этом смысле у автора статьи сугубо позитивная трактовка маргинального человека, ведь он воспринимается им как агент перехода из партикулярности в инклюзивность и универсальность. И все же в работе проскальзывают времена и иные обертоны. Так, мы читаем, что маргинальный человек живет в двух мирах, но ни в одном из них не чувствует себя своим, что он дискомфортен и неудобен и для себя, и для окружающих.

Это ощущение усиливается, если обратиться не только к работам чикагских социологов, но и к сегодняшнему активному теоретизированию самих маргиналов, взгляды которых, к сожалению, не представлены в работе В.Г. Николаева. Присутствие точек зрения на проблему маргинализма социологов, антропологов, психологов, представляющих эт-

норасовые, религиозные, языковые, гендерные или сексуальные формы маргинальности и в чем-то пересекающихся, вторящих, а в чем-то и перечеркивающих и опровергающих теоретические наработки чикагцев, заметно обогатило бы эту работу, добавив ей полифоничности. Мы, надемся, что подобный диалог — дело ближайшего будущего.

**От редакции:** Л.С. Перепелкин и В.Г. Стэльмах в статье «*Человек верующий: религия и идентичность*» рассмотрели место религиозной идентичности в иерархии идентичностей современного человека. Они справедливо отмечают особую значимость религиозной идентификации у представителей монотеистических религий, рассматривают сложные связи и даже соперничество между этнонациональной и религиозной идентификацией в современном сравнительно секуляризованном мире и, как следствие, случаи реванша религиозности в разных формах. Статья отличается высокой информативностью, опирается на большое количество социологических опросов, статистических выборок и фактов. Этот не мешает авторам высказывать и ряд интересных теоретических обобщений, в особенности в отношении истинной подоплеки и механизмов религиозного возрождения в постсоветской России.

В начале статьи авторы останавливаются подробно на основных моделях трактовки религии и веры в современной науке (функциональная, экзистенциальная и генетическая модели), отмечая точки пересечения между ними. Затем они предлагают вниманию читателя определение идентичности, которое, на наш взгляд, излишне узко, так как по существу сводится к конфликту между группами и к зиммелевской идее враждебности (консолидации против кого-то или чего-то).

Далее авторы статьи закономерно приходят к важному выводу, который затем иллюстрируют примером России, что в современном секулярном мире религиозная идентичность не всегда выступает самостоятельно и стоит на первом плане, но может усиливать другие типы и формы идентификации. Здесь ключевым моментом является поиск моральной и ценностной опоры в религии, особенно тогда, когда ничто иное в жизненном мире человека не способно такую опору предоставить. Это в полной мере касается постсоветской России, где обращение к православию и псевдорелигиозный ренессанс оказались вполне закономерным заполнением вакуума в условиях аномии, нивелировки политического пространства, уничтожения всех составляющих настоящего гражданского общества, разочарования в либерализме.

Л.С. Перепелкин и В.Г. Стэльмах, проследив причины и механизмы «православной эйфории», очень четко обозначили зазор между соблюде-

нием внешних ритуалов православия, общей установкой на то, чтобы видеть самих себя как православных людей, и подлинной воцерковленностью, смысл которой оказывается недоступен и предельно обеднен, редуцирован и искажен в сознании многих «новых православных». Важный элемент этой новой псевдоправославной идентичности, как показывают Л.С. Перепелкин и В.Г. Стельмах, — это стремление приравнять православную и новую российскую национальную идентичность, что может оказаться опасным в будущем в такой поликонфессиональной стране, как Россия, чреватым разьединением и межконфессиональным конфликтом.

В силу того что эта статья касается весьма болезненных вопросов базовой идентификации и может оскорбить чувства верующих, во что бы они ни верили, нам представляется не совсем корректной позиция авторов, которые недвусмысленно высказываются по поводу «примитивных и грубых языческих предрассудков» всех тех, кто не разделяет монотеизма. Современные нормы, в т.ч. и коммуникативные, требуют от нас большей аккуратности и терпимости к иному.

То же касается раздела об исламе, то он отмечен неотрефлексированной авторами исламофобией на уровне особой избирательности проблем, фактов, цитируемых авторитетов. Ислам предсказуемо предстает не в форме благотворного религиозного возрождения (хотя таких примеров не счесть), а лишь в одной воинственной и политизированной ипостаси, санкционированной сегодня мировым истеблишментом. Характерно, что в рассуждениях об исламе авторы ссылаются исключительно на западных или российских теоретиков (но не на самих мусульман), которые изучают ислам как иное и неизбежно искажают его, как и мусульманскую идентичность в целом. Голоса и мнения самих исламских мыслителей лишь украсили бы эту интересную и глубокую работу, ни в коей мере не потревожив ее основных выводов, но предав ей подлинный диалогизм и полифоническое звучание.

**От редакции:** Статья И.С. Бакланова, Т.В. Душиной и О.А. Микеевой «*Человек этнический: проблема этнической идентичности*» посвящена анализу одной из сложных и болезненных сторон идентификации современного человека, изучение которой, к тому же оказалось затруднено наслоением разного рода научных мифов, активно ставящихся под сомнение в мировой науке в последние десятилетия, но по-прежнему господствующих во многих отечественных концепциях.

Приверженности этим мифам, не всегда рефлекслируемыми критически, не избежали и авторы статьи, хотя в целом они сумели соблюсти, насколько возможно, нейтральный характер изложения материала. Преж-

де всего, это касается трактовки понятий «этнос», «этничность» и «нация», которые используются без разъяснения, так, словно их смысл является общепринятым и устоявшимся, что очень далеко от реальности. Ведь теория этноса — это прежде всего отечественная и крайне идеологизированная система, в последние годы критически деконструированная в целом ряде работ. Их присутствие, как и осознанный выбор авторами позиции в этой полемике статье бы не помешали.

Этничность — несомненно, более понятный в мировой науке концепт, который, однако, также может быть интерпретирован совершенно по-разному. Вскользь в работе говорится о конструктивистской трактовке этноидентификации и примордиализме, однако, эссенциализм и конструктивизм не прописаны в качестве моделей, да и не понятно, к какой трактовке идентичности тяготеют сами авторы, онтологична ли для них этническая идентичность. По-видимому, они склоняются все же к эссенциалистской идентичности, как следует из косвенных признаков, например, несколько настороженного отношения к поли-идентификации и негласному желанию привести ее к какому-то общему знаменателю, а также превалированию идентичности над процессуальной идентификацией. Общий крен в конфликтологию, которая не является в данном случае основной темой статьи, но явно присутствует в работе, также выдает примордиализм авторов, которые по-видимому соглашаются со структуралистской бинарной оппозицией «Мы-Они», порождающей ассоциацию этничности с конфликтом.

Эта позиция имеет право на существование и в отечественной науке традиционно пользуется успехом. Однако она не единственная и далеко не господствующая сегодня в мире. Понятие нации и национального также не достаточно теоретизировано в статье. В особенности это видно в несколько архаичных рассуждениях о США, где авторы демонстрируют смешение этнической, расовой и гражданской моделей национальной идентичности, игнорируют полемику вокруг и критику мультикультурализма.

Авторы пишут о давно ушедшем в прошлое плавильном котле, не анализируя при этом критически ассимилятивную природу этой модели и не относясь к другим моделям, пришедшим ей на смену. К более мелким этно-мифам, некритически воспроизводимым в статье, следует отнести этнопсихологические квазинаучные мифы национального характера и нравов этноса, общности происхождения, территории и языка и некоторые другие представления, сложно соотносимые с эпохой глобализации и того, что идет ей на смену, а также с современными научными представлениями в области культурной антропологии.

И.С. Бакланов, Т.В. Душина и О.А. Микеева выстроили статью в описательно-энциклопедическом стиле, дав определение этнической идентичности как одной из форм социокультурной идентификации, а затем рассмотрев генеалогию и типологию этноидентификационных процессов. Как видно из их аргументации, они стоят в целом, на позициях, защищающих позитивную этноидентификацию и ее будущее, в т.ч. и в условиях глобализации и предельного размывания категории этнического.

Почти или никак не затронуты в статье такие важные для понимания этноидентификации элементы, как взаимоотношения этнического и национального, а также транснационального, этничности и расы, проблемы ассимиляции, культурного плюрализма и мультикультурализма, (пост)колониализма, диаспоры, делокализации этничности в глобальных «этно-шафтах» и т.д. В связи с этим следует отметить отсутствие в работе голосов зарубежных ученых, занимающихся проблематикой этноидентификации, как ставших классическими, так и сравнительно новых. Это, к сожалению, несколько выводит ее за рамки мирового научного контекста.

Не упоминаются в работе ни К. Гирц, ни Б. Андерсон, ни даже М. Вебер, отсутствуют в ней ссылки на работу Р. Томпсона «Теории этничности», на четырежды переиздававшуюся и ставшую классической монографию Ж. Девоса и Л. Романуччи-Росс «Этническая идентичность». Из последних работ нет в статье имен и взглядов таких важных для понимания этноидентификации ученых, как Х. Баба, А. Гупта и Дж. Фергюсон, П. Чаттерджи и А. Аппадурай. Нет даже соотнесенности с вполне доступными работами В.А. Тишкова по данной проблематике. В основном авторы ссылаются на отечественные учебники и монографии, иногда весьма сомнительного качества, воспроизводя несколько вторичные концепции этих изданий (это касается, например, типологии идентичности А. Садохина) без обращения к реальным первоисточникам этих концепций.

Наименее убедительны авторы тогда, когда они рассуждают об инаковленных формах этноидентификации в мире, где утрачивается смысл и важность нации, всячески расшатывается ее мифология. Слишком концептивным в связи с этим выглядит рассуждение о космополитизме как отказе от этноидентичности. Хотелось бы, чтобы авторы прописали свое понимание этой проблемы, особенно в виду того, что сегодня возникают концепции критического некантовского космополитизма, транскультурализма и т.д.

Здесь можно было бы предложить авторам вступить в полемику со взглядами известного культуролога М. Эпштейна, а также вместо того, чтобы вспоминать несколько выпадающего из контекста Л. Толстого, обратиться к более актуальным примерам преодоления этноидентифи-

кации как осознанной, хотя и не всегда добровольно выбранной позиции. Так, парадигматический пример нового Агасфера постиндустриального мира – Салман Рушди, образно определивший константы такой идентичности следующим образом: «Четыре якоря души – место, язык, люди и обычаи – не способны более нас удержать». Статья заканчивается там, где она могла бы начаться – на заре глобализационных процессов, которые сильно изменяют закономерности и модели этноидентификации. Хочется надеяться, что исследование этих явлений авторами – дело будущего.

**От авторов (И.С. Бакланов, Т.В. Душина, О.А. Микеева):** Спасибо уважаемым редакторам альманаха за проделанный анализ нашей работы. Отвечать на высказанные критические замечания будем последовательно, по мере их серьезности.

Безусловно, уважаемым рецензентами справедливо замечено, что в статье не дается исчерпывающего или даже более-менее системного обзора современных разработок проблемы этнической идентичности. Однако формат статьи не рассчитан по своему объему на подобный «полнометражный» обзор, тогда как простое перечисление имен ученых и их концепций (довольно широко разработанного проблемного поля) превратило бы статью в «степень разработанности проблемы». От этого мы старались уйти сознательно, сохраняя «свободное пространство» для философской аналитики. Насколько это удалось – судить не нам.

Относительно малого обращения к зарубежному опыту должны отметить следующее. Очевидно, что отечественные разработки данного проблемного поля кажутся нам более релевантными сегодняшним российским задачам, нежели европейские или американские, поскольку налицо несовпадение трендов: если на территории бывшего СССР, начиная с 1990-х гг., велись поиски национальных идентичностей, то у конструктивистски настроенных европейских коллег это вызывало неприятие и недоумение. Поиски идентичности ими велись в другом направлении – наднациональном, транскультурном. Тенденция имеет место и спустя полтора десятилетия, хотя предмет спора поменялся: теперь уже на передовой линии находятся интеллектуально настроенные космополиты, скептически относящиеся к любым идентичностным «заслонам» глобализации, в т.ч. теперь уже и культурным.

В современной зарубежной научной литературе одно из наиболее фундаментальных исследований этнополитического конфликта осуществлено в рамках исследовательского проекта «Меньшинства в условиях

риска», выполненного в Университете штата Мэриленд (США) под руководством Т. Гурра, результаты которого опубликованы в ряде журнальных статей и монографических работ. Сам автор выражает сомнения в том, что предложенные им технологии, эффективные для решения этнополитических проблем в Канаде, Индии или Швеции, могут быть применены в других странах<sup>14</sup>.

Коллеги из других стран работают в разных «измерениях» с нашим исследовательским полем, и прежде, чем ориентировать на их разработки любое российское исследование, необходимо задаться вопросом: в какой степени используемые ими подходы можно применить для анализа этноидентичности в России, не говоря уже о предлагаемых путях снижения этноконфликтной напряженности и урегулирования этнических конфликтов?

Американские этнополитические исследования ни в коем случае, на наш взгляд, нельзя абсолютизировать — они чересчур прагматичны и замкнуты на собственном обществе и его проблемах. Не говоря уже о знании или цитировании американскими учеными российских коллег, в американских этноконфликтологических исследованиях почти не цитируется, например, известнейшая теоретическая работа Дональда Хоровица «Конфликт этнических групп»<sup>15</sup>, масштаб и глубина которой на сегодняшний день, несмотря на обилие новых разработок, остаются, по нашему мнению, непревзойденными.

Авторы согласны с тем, что следовало более четко прописать позицию и адресата данного текста, однако очевидно, что исследования этнической идентичности, проводимые россиянами, должны быть, на наш взгляд, соразмерны сегодняшним российским проблемам и в конечном счете востребованы не американским или европейским, а именно российским обществом, проблемы в котором (как заметно авторам, проживающим на Северном Кавказе) вовсе не являются надуманными и обладают ярко выраженной этнополитической спецификой.

Дискурс этнической идентичности в своей российской составляющей политизирован сверх меры, и некоторый, отмеченный в рецензии «крен» в этноконфликтологию есть скорее дань востребованности и остроты стоящих перед российским обществом задач. Хотя уважаемые рецензенты справедливо заметили, что мы, тем не менее, постарались придерживаться философской риторики и стремились занять наиболее нейтральную позицию.

---

<sup>14</sup> *Gurr T.* Why Do Minorities Rebel // *Federalism against Ethnicity?* P. 10.

<sup>15</sup> *Horowitz D.L.* *Ethnic Groups in Conflict.* Berkley, CA, 1985.



Отечественные разработки вопросов этнической идентичности начиная с середины 1990-х гг. в своей массе имели ярко выраженную этническую компоненту, шли по пути поиска и легитимации «национальных традиций», отчаянной борьбы против «многонациональной идентичности» в пользу «национальной». Поэтому концепции, полученные «из первых рук», могли бы показаться уважаемым рецензентам гораздо более «сомнительными», чем генерализации идей уважаемого нами А.П. Садохина (или исследования Л.М. Дробижевой, признанные значимыми как отечественными, так и зарубежными авторами).

Среди современных нам отечественных концепций этничности и процессов идентификации можно отметить исследования: Л.Д. Гудкова, писавшего в статьях 1997–2002 гг. о «негативной идентичности», «комплексе жертвы», несостоятельности новых российских элит; Г.Л. Тульчинского (постчеловеческая персонология как перспектива свободы и рациональности); В.А. Тишкова, работающего в русле политической этноконфликтологии; нашего уважаемого коллегу и земляка В.А. Авксентьева, много лет разрабатывающего проблемы этнической идентичности на Северном Кавказе, и многих других современных отечественных авторов.

Что же касается замеченной за нами несвободы от мифологем, то возражение здесь будет следующее: позиция космополитизма как отказа от этнонациональной идентичности вовсе не выступает гарантом освобождения от мифов: отвергая одни мифы, человек тут же попадает в пространство других, а в условиях российской «глобализации» и вовсе космополитизм выглядит чужеродно на фоне наболевших этнонациональных проблем. Отказ от решения проблем, как известно, далеко не всегда является лучшим выходом из ситуации. Если позволите говорить языком метафоры, то странно будет выглядеть человек, кричащий о прохудившейся крыше соседа, когда в доме у него самого пожар.

Авторы статьи не преследовали цель «вписаться» в мировую научную палитру, настоящая работа не претендует на целостное и всеобъемлющее изложение и анализ концепций современной этнической идентичности. Формат научной статьи не позволил авторам даже выделить достаточно места для полноценного описания формирования и генезиса концепта этнической идентичности (чего действительно, на наш взгляд, недостает), не говоря уже о не затронутых проблемах ассимиляции и культурного плюрализма и мультикультурализма, (пост)колониализма, диаспоры, делокализации этничности в глобальных «этно-шафтах» и т.д. Это — очерчивание границ для полноценной монографической работы, которую интересно было бы проделать в перспективе.

Вниманию читателей были представлены прежде всего те проблемы, которые важны для осмысления и анализа этнической идентичности в современной России. Благодарим за конструктивную критику!

\*\*\*

*От редакции (заключительное слово):* В целом мы должны высказать удовлетворенность от проделанной работы. Нам удалось охватить и вовлечь в дискуссию авторов большинства статей, представленный в данный выпуск. Хотим выразить признательность всем авторам за их терпеливое и понимающее отношение к нашим требованиям, пожеланиям и замечаниям. Особенно мы благодарны тем авторам, которые нашли возможность дать развернутый и обстоятельный ответ на наш отзыв. Им удалось в значительной мере снять наши вопросы и развеять некоторые сомнения.

Конечно, мы далеки от заблуждения, что нам и всему авторскому коллективу альманаха удалось решить большую часть заявленных в данном выпуске проблем. Темы «Идентичность человек» «Стратегии поиска идентичностей» еще предстоит осмыслить в полном объеме всем участникам нашего проекта, прежде чем предлагать собственные решения. Также мы не питаем иллюзий относительно научных открытий, совершенных в рамках этого проекта. Безусловно, в предлагаемом томе альманаха имеются оригинальные концепции и подходы, но они еще далеки от своего окончательного концептуального оформления. Впереди нам предстоит большая и, надеемся, плодотворная работа. Но начало положено и это главное.

*Ю.М. Резник, М.В. Глостанова*