

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГИИ
АССОЦИАЦИЯ «МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБЩЕСТВО
СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ»

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Научный альманах. 2010. Том IV.

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ

Под редакцией Ю.М. Резника и
М.В. Тлостановой

Москва 2010

Очередной том научного альманаха «Вопросы социальной теории» рекомендован к печати Научно-координационным советом по философским проблемам социальной теории и Президиумом Ассоциации «Междисциплинарное общество социальной теории».

Редакционный совет:

В.С. Степин (Москва) — *председатель совета*, Е.М. Бабосов (Минск), А.С. Горшков (Санкт-Петербург), Г.Н. Григорьев (Чебоксары), В.С. Гуров (Рязань), В.Н. Егоров (Иваново), С.Г. Емельянов (Курск), А.Л. Журавлев (Москва), А.А. Кара-Мурза (Москва), И.И. Катанаев (Чита), В.Ж. Келле (Москва), Н.И. Лапин (Москва), А.П. Лиферов (г. Рязань), К.Х. Межуев (Москва), Ю.Н. Пахомов (Киев), Ю.Н. Резник (Чита), З.М. Саралиева (Нижний Новгород), Б.М. Синельников (Ставрополь), В. Сломский (Варшава), В.И. Струнин (Омск), В.Г. Федотова (Москва), Б.Г. Юдин (Москва).

Редакционная коллегия:

Ю.М. Резник (Москва) — *главный редактор, руководитель проекта*, М.В. Тлостанова (Москва), — *ответственный редактор*, В.Л. Абушенко (Минск), Л.В. Ахмерова (Мозырь), О.Н. Астафьева (Москва), Л.Е. Востряков (Санкт-Петербург), А.Б. Гофман (Москва), А.А. Грицанов (Минск), П.С. Гуревич (Москва), В.Г. Николаев (Москва), А.А. Пелипенко (Москва), Д.И. Польшанский (Иваново), В.И. Разумов (Омск), М.Н. Фомина (Чита), В.В. Щербина (Москва); *руководители межвузовских центров социальной теории*: А.М. Бекарев (Нижний Новгород, ННГУ), Т.В. Бернюкевич (Чита, ЧитГУ), П.К. Гречко (Москва, РУДН), Т.В. Душина (Ставрополь, СевКавГТУ), М.Б. Кожанова (Чебоксары, ЧГПУ), П.Ф. Кравчук (Курск, КурскГТУ), Н.А. Степанов (Рязань, РГРТУ).

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2010. Том IV. ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. 528 с.

Альманах представляет собой научно-теоретическое приложение к международному журналу социальных и гуманитарных наук «Личность. Культура. Общество». В нем публикуются научные переводы классиков современной социальной теории, статьи отечественных и зарубежных авторов, изданные в журнале «Личность. Культура. Общество» на протяжении последних лет, а также новые материалы, специально подготовленные для альманаха.

Данный выпуск альманаха посвящен проблеме человеческой идентичности. Он подготовлен коллективом авторов, известных в отечественном научном сообществе, на основе многолетних исследований и систематической работы постоянно действующего научного семинара «Социальная теория и социокультурная динамика России», а также материалов IV Междисциплинарного научного симпозиума с международным участием «Социальная теория и проблемы социально-гуманитарного образования» (Рязань, апрель 2010 г.). Альманах предназначен для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов социально-гуманитарных факультетов вузов.

© — Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории».

© — Авторский коллектив.

*Посвящается памяти
Владислава Жановича Келле*

Содержание	3
Предисловие (Ю.М. Резник, М.В. Тлостанова)	5
Образы человека как основания для постижения его идентичности (введение, Ю.М. Резник)	7

Раздел I. ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ФИЛОСОФСКАЯ И НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА

РЕЗНИК Ю.М. Многогранный образ человека: предпосылки построения конфигуративной модели	18
ГУРЕВИЧ П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии	63
ОРЛОВА Э.А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании	87
ГРИЦАНОВ А.А. Человек и его идентичность в современной культурологии	111
АБУШЕНКО В.Л. Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения	128
ПЕЛИПЕНКО А.А. Идентичность: смыслогенетические основания	147
ГРЕЧКО П.К. Идентичность – постмодернистская перспектива	171

Раздел II. ЧЕЛОВЕК НА ГРАНИЦЕ КУЛЬТУР: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

ТЛОСТАНОВА М.В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности	191
ХАЧАТУРЯН В.М. Человек в пространстве цивилизаций: проблема цивилизационной идентичности	218
ГОФМАН А.Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность	241
АСТАФЬЕВА О.Н. Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национально-культурной идентичности	255
КОНДАКОВ И.В. Цивилизационная идентичность России: сущность, структура и механизмы	282

Раздел III. СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА

РЕЗНИК Ю.М. Человек гражданский: проблемы идентичности	305
ГРИЦАНОВ А.А. Тоталитарная личность: актуализация идентичности	326
ИКОННИКОВА Н.К. Человек в мире вещей: проблема присвоения вещной среды	344
НИКОЛАЕВ В.Г. Человек маргинальный	354
ПЕРЕПЕЛКИН Л.С., СТЭЛЬМАХ В.Г. Человек верующий: религия и идентичность	373
БАКЛАНОВ И.С., ДУШИНА Т.В., МИКЕЕВА О.А. Человек этнический: проблема этнической идентичности	396

Заключительный раздел

ЗАКЛЮЧЕНИЕ (Ю.М. Резник, М.В. Тлостанова)	409
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 и др.)	415
Приложение. ИЗ МАТЕРИАЛОВ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО НАУЧНОГО СИМПОЗИУМА «ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ» (Рязань, 23-25 апреля 2010 г.)	481

Доклады и выступления

РЕЗНИК Ю.М. Концепция многогранного человека как основание его идентичностей	481
ТЛОСТАНОВА М.В. От политики идентичностей к идентичностям в политике: дополнение к дискуссии	493
БЕКАРЕВ А.М. Мультикультурные корни российской идентичности	496
ГАВРОВ С.Н. Взаимодействие культур и поиск новой идентичности	501
ГРИЦАНОВ А.А. Идентичность человека: прорыв в трехмерное пространство описаний	506
МИТРОШЕНКОВ О.А. Некоторые особенности управленческой идентичности в России (к постановке проблемы)	508
ЯКОВЕНКО И.Г. Диалог и идентичность	513

Рефлексивные заметки

ГРЕЧКО П.К. Рязанские мысли	518
ГРИЦАНОВ А.А. Персональная рефлексия по поводу симпозиума	520
МИРОНОВА Н.И. Рефлексия во время и после симпозиума в Рязани	523
Содержание (на англ. языке)	526

ПРЕДИСЛОВИЕ ОТ РЕДАКТОРОВ

Очередной том научного альманаха «Вопросы социальной теории» имеет свои особенности. В нем впервые за годы издания альманаха мы использовали дискуссионную форму подготовки статей и материалов. На большинство статей, помещенных в данный том, даны отзывы от редакции, на которые авторы имели возможность ответить. И, хотя этой возможностью воспользовались лишь некоторые, в целом удалось передать полемический характер обсуждения актуальной сегодня проблемы — идентичности человека. Кроме того, в связи с большим объемом материала мы были вынуждены отказаться от размещения тематической подборки зарубежной классики, опубликованной в разные годы в журнале «Личность. Культура. Общество». При этом мы надеемся, что нам удалось сохранить целостность научно-издательского замысла и представить по возможности разные авторские позиции.

Данный выпуск альманаха подготовлен коллективом авторов, известных в отечественном научном сообществе, на основе многолетних исследований и систематической работы постоянно действующего научного семинара «Социальная теория и социокультурная динамика России» (руководитель Ю.М. Резник), а также материалов IV Междисциплинарного научного симпозиума с международным участием «Социальная теория и проблемы социально-гуманитарного образования» (Рязань, апрель 2010 г.).

Многие идеи, высказанные авторами статей, получили апробацию на страницах журнала «Личность. Культура. Общество». Поэтому мы с полным основанием считаем данный выпуск его приложением, в котором эти идеи получили дальнейшее развитие и углубление.

Альманах состоит из введения, трех основных разделов и заключительного раздела (заключения, полемики и материалы симпозиума). В первом разделе («Идентичность человека как философская и научная проблема») представлены взгляды авторов на природу человеческой идентичности и возможности ее философского и конкретно-научного познания (В.Л. Абушенко, П.К. Гречко, А.А. Грицанов, П.С. Гуревич, Э.А. Орлова, А.А. Пелипенко, Ю.М. Резник).

Во втором разделе («Человек на границе культур: взаимодействие и множественность идентичностей») раскрывается идея множественности идентичностей и их взаимодействия в культурном и межкультурном про-

странстве (О.Н. Астафьева, А.Б. Гофман, И.В. Кондаков, М.В. Тлостанова, В.М. Хачатурян).

В третьем разделе альманаха («Социокультурное разнообразие идентичностей человека») предлагается анализ некоторых типов или разновидностей социокультурной идентичности человека – гражданской, тоталитарной, «вещественной», маргинальной, религиозной и этнической (И.С. Бакланов, А.А. Грицанов, Т.В. Душина, Н.К. Иконникова, О.А. Микеева, В.Г. Николаев, Л.С. Перепелкин, Ю.М. Резник, В.Г. Стэльмах).

В заключительном разделе альманаха даны отзывы от редакции на статьи авторов, их ответы на замечания и материалы отдельных докладов и выступлений, состоявшихся на IV Междисциплинарном научном симпозиуме с международным участием «Социальная теория и проблемы социально-гуманитарного образования» (Рязань, апрель 2010 г.).

Мы очень надеемся, что очередной выпуск научного альманаха «Вопросы социальной теории» окажется полезным для исследователей самой разной профессиональной принадлежности, а также специалистов-практиков и студентов, изучающих социально-гуманитарные дисциплины.

Уже когда данный выпуск альманаха «Вопросы социальной теории» готовился к отправке в типографию, произошло прискорбное событие – 2 августа 2010 г. на девяностом году жизни умер известный философ Владислав Жанович Келле. Владислав Жанович много сделал для становления журнала «Личность. Культура. Общество» и развития исследований в области социальной теории. Он неоднократно поддерживал нас, наши научные инициативы на протяжении многих лет. И осмыслению его роли в жизни философского сообщества будет посвящено немало публикаций, в т.ч. и отдельная рубрика в нашем журнале «Личность. Культура. Общество». Переживая огромную потерю, мы остаемся в вечном долгу перед этим добрым и прекрасным человеком, настоящим ученым и гражданином. Этот том альманаха мы посвящаем его светлой памяти.

Ю.М. Резник, М.В. Тлостанова

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ПОСТИЖЕНИЯ ЕГО ИДЕНТИЧНОСТИ (ВВЕДЕНИЕ)

Проблема человека и его идентичности в системе социально-гуманитарного знания занимает одно из центральных мест. Разумеется, ни у кого из ученых нет монополии на изучение и решение данной проблемы. К изучению человека обращаются не только социальные науки, но и философия, искусство, религия, литература, наконец, политическая практика. Следовательно, это — не только философская (метафизическая) и научная, но и художественная, этическая, теологическая или практическая проблема. Но человек является также проблемой и для самого себя, ежедневно ставя и пытаясь решить свои «внутренние» вопросы, имеющие для него непреходящий характер.

Можно предположить, что в истории философской и социальной мысли сложились три основные теоретические модели (образы) человека: (1) человек как исторический субъект, творец истории, имеющий миссию и преследующий свои цели и интересы (субстанциалистская философия); (2) человек как случайное существо, заброшенное в мир и затерявшееся в нем, выпавшее из потока истории и потерявшее свои жизненные ориентиры, хотя и стремящееся обрести желаемую свободу (экзистенциализм); (3) человек как «божественное существо», стремящееся к Абсолюту, который может ему указать на правильность избранного пути (трансцендентизм). Думаю, что все три версии, которые можно представить соответственно как позиции «извне», «изнутри» и «свыше», неполны, но интегрировать их вместе пока еще никому не удавалось, хотя имелись неоднократные попытки.

При этом важно отметить, что каждой из предложенной выше модели соответствует в нашем понимании определенное состояние идентичности человека как его тождественности с миром и сопричастности бытию: «внешнее», «внутреннее», «трансперсональное».

Человек как особый род сущего («внешняя» идентичность)

Выделим для начала некоторые особенности субстанциалистской модели (образа), в основе которой лежит взгляд на человека «извне», т.е. как на объект, существование которого обусловлено преимущественно

объективными факторами и лишь в незначительной мере – субъективными причинами.

В философской и научной литературе человек определяется, во-первых, как «особый род сущего, высшая ступень развития живых организмов на Земле субъект социального творчества, творец культуры и истории Человек – биопсихосоциальное существо (представитель вида *Homo sapiens*), генетически связанное с другими формами жизни, выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, обладающее членораздельной речью, мышлением, сознанием и нравственно-этическими качествами»¹.

Во-вторых, человек рассматривается как многомерный объект исследования: «На человека – поскольку он многомерен – можно посмотреть с разных точек зрения: биологической, социологической, психологической, культурологической и т.д. В результате мы можем иметь разные картины исследуемого объекта»². Мы полагаем, что многомерный образ человека, представленный в ряде научных работ, дает нам взгляд на него «извне», т.е. как на «внешний» объект познания. В этом случае, как подчеркивают Ф.В. Лазарев и Б.А. Литтл, человек «постоянно оказывается продуктом исторических и социальных обстоятельств, жертвой среды, заложником неумолимых законов истории и т.п.»³. Именно такой взгляд предусматривает одна из разновидностей полидисциплинарного исследования человека, в котором он предстает как «мир объективаций» (Н.А. Бердяев).

В качестве онтологической основы исследования многомерности человека некоторые авторы предлагают «два основных положения: (1) идея многоуровневой природы человека и (2) идея многомерной сущности человека»⁴. Человек рассматривается ими как космо-био-социокультурно-экзистенциально-духовное существо. Соответственно в нем выделяются шесть уровней: природный или космический (физико-химический состав человека), биологический (телесный уровень человеческого существования), социальный (существо, способное создавать условия своего бытия и осуществлять совместную деятельность), культурный (человек как носитель ценностей), экзистенциальный (человек как индивидуальное существо, стремящееся к свободе) и духовный (человек как метафизическое существо, осознавшее свое единство с миром)⁵. Высшей

¹ См.: Человек. Философско-энциклопедический словарь. М., 2000. С. 414.

² Лазарев Ф.В., Литтл Б.А. Многомерный человек. Симферополь, 2001. С. 17.

³ Там же. С. 38.

⁴ См.: Философская антропология. Человек многомерный: Учеб. пособие / Под ред. С.А. Лебедева. М., 2010.

⁵ См.: там же. С. 9-30.

степенью человеческой эволюции авторами признается духовный уровень, ведь «человек — это единственное существо, сознательно рефлексирующее свою связь с Космосом, пытающееся определить свое место и предназначение в нем и оценивать свою жизнь и поступки не только с точки партикулярного характера своих личных или социальных интересов современного ему общества, но и с точки зрения вечного и бесконечного Бытия (Космоса, Вселенной, Бога)»⁶.

Далее авторы упомянутой книги, вопреки предложенному ими подходу, дают описание еще нескольких образов человека — обучающегося, политического, правового, массового, религиозного, морального, эстетического и любящего. На каком основании они выделяют эти дополнительные стороны человеческого бытия, оказывается неясным. Столь же непонятным остается и общий замысел книги, названной «Философская антропология». Почему в ней рассматривается именно шесть, а не восемь и более сторон человека? И где главные проблемы данного раздела философии, которые традиционно включаются в описание его предметной области (происхождение человека, дуальность его природы, антропологические универсалии, основные феномены и фундаментальные характеристики, телесность и сознание, свобода и необходимость, жизнь и смерть, страх и одиночество, страдание и счастье и др.)?

Такое же ощущение неполноты и незавершенности в построении многомерного образа человека вызывает и монография Ю.Г. Волкова и В.С. Поликарпова, в которой выделяются и описываются по известным только авторам соображениям семь граней человека: космическая, биологическая, социальная, культурная, психологическая, этическая и экзистенциальная⁷. Подобное деление относится, на наш взгляд, к изучению человека «извне», когда в качестве предмета выступают его различные «внешние» сущности, взятые в произвольном порядке.

Но сколько бы измерений и сторон человека ни выделяли авторы указанных выше книг, им не удастся уйти от предвзятости в собственных позициях и преодолеть взгляд «извне». Человек в их концепциях будет по-прежнему разделен подобно пирогу на части, выделяемые аналитическим путем и с учетом идейно-теоретических ориентаций и предпочтений. При этом остается огромный соблазн распределить эти части между различными науками (биологическая — биология; социальная — социология; культурная — культурология; психологическая — психология; образовательная — педагогика; этическая — этика; политическая —

⁶ Там же. С. 18.

⁷ См.: Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Многомерный мир современного человека. М., 1998.

политология; правовая – юридическая наука и т.д.), оставив за философией и теологией экзистенциальную и духовную составляющие как самые «лакомые» куски пирога. Правда, имеется еще один вариант «дележа» пирога под названием «человек как объект познания» – отдать все на откуп антропологии и ее различных ветвей (культурной, социальной, политической, экономической, политической, юридической и пр.). А особенно вездесущим и дотошным исследователям наверняка захочется еще и предложить разные версии общей антропологии («интегративной», «интервальной» антропологии или метантропологии), чтобы окончательно сбить с толку неразборчивого читателя и запутать его в совсем неочевидных вещах.

Отметим еще одну особенность субстанциалистской модели (образа) человека. Она предполагает ограничение свободного выбора: каждый человек приходит в этот мир, чтобы осуществить свою миссию (в нашем понимании – матрицу предназначения) и стать субъектом истории, как своей собственной, так и общественной. И тем самым он вписывает свое имя в историю. И кем бы он ни был – «незавершенным проектом», «открытой возможностью» и т.д., – он должен выполнить свое предназначение до конца. Так, многие философы прошлого (С. Кьеркегор, У. Джеймс, А. Бергсон, Т. де Шарден) полагали, что человек – истинный творец истории и хозяин собственной судьбы. Причем эта миссия осознается человеком лишь отчасти, как его собственный и свободный выбор. В остальной же своей части она является производной от влияния культуры или социальных условий. Субъективная составляющая исторической миссии определяется в свою очередь *жизненной стратегией человека и уровнем его духовности*, а его объективная составляющая зависит от конкретных (благоприятных или неблагоприятных) жизненных обстоятельств и условий.

Таким образом сущность человека и его идентичности определяется в субстанциалистской модели факторами природного (в т.ч. биологического), космического, социального, культурного и т.п. характера. В зависимости от того, сколько граней или измерений выделяют конкретные исследователи, придерживающиеся взгляда «извне», можно предложить практически неограниченное число видов идентичности (социальной, культурной, профессиональной, политической и т.д.).

Человек как самобытие («внутренняя» идентичность)

Но существует и другой взгляд на человека, взгляд «изнутри». В данном случае «человек выступает как субъект самодетерминации, как носитель индивидуального начала и как возможность экзистенции Вместе

с тем бытие человека изнутри вовсе не есть некая чистая субъективность, ибо оно раскрывается лишь навстречу трансценденции, лишь сопрягаясь с высшими силами и порядками универсума»⁸. Такой взгляд характерен для философа-исследователя, для которого «познание человека с необходимостью выступает как самопознание, как постижение того, что дано нам “изнутри”»⁹.

В истории философской и социальной мысли имеются разные суждения о сущности человека, базирующиеся на ее познании «изнутри». Так, например, у Фихте человек рассматривается как идеальный образ. «Понятие человека, — писал он, — идеальное понятие, так как цель человека, поскольку она есть, недостижима. Каждый индивидуум имеет свой особый идеал человека вообще; эти идеалы и не различны в смысле содержания, но все-таки отличаются по степеням; каждый оценивает согласно собственному идеалу того, кого он признает за человека»¹⁰. И еще: «В этой борьбе духов с духами побеждает всегда высший и лучший человек; таким образом, благодаря обществу возникает усовершенствование рода»¹¹.

У Н.А. Бердяева человек есть точка пересечения двух миров — природного (материального) и духовного (трансцендентного). Он не вмещается в природном мире, выпадая из орбиты его существования. Поэтому он глубже и сложнее, чем его биологическая и социальная природа¹². Как известно, наука рассматривает человека как объект конкретно-эмпирического (биологического, психологического, социологического и т.д.) познания, тогда как для трансперсональной философии человек — факт внеприродный и внемировой. Он есть не объект, а субъект высшего самосознания, образ и подобие абсолютного бытия.

Таким образом вторая (экзистенциалистская) традиция настаивает на самоопределении человека. В философии экзистенциализма человек предстает как «бытие того сущего, которое открыто для открытости бытия, в которой оно находится благодаря тому, что переносит ее» (Хайдеггер), возможность самобытия (Ясперс), «открытая возможность», необъективируемая по своей сути (Сартр). В экзистенциализме (страх как основное состояние человека), «бытие-в-мире», забота (основная структура самого существования), понимание, настроенность и заброшенность проявляется истинная природа существования человека в мире.

⁸ Лазарев Ф.В., Литтл Б.А. Многомерный человек. Симферополь, 2001. С. 38.

⁹ Там же. С. 17.

¹⁰ Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого // Фихте И.Г. Сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 162.

¹¹ Там же. С. 163.

¹² См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 296-297.

Поэтому идентичность человека в данной традиции имеет «внутреннее» (экзистенциальное) измерение. Она выражает способ осознанного самобытия человека, его субъективный опыт существования в мире и причастности к нему.

Человек как метафизическое существо (трансперсональная идентичность)

Но имеется еще один смысл человека — *метафизический*, который делает его историческую миссию теоретически труднодоказуемой и практически неосуществимой, а его экзистенциалии недостаточными условиями существования в мире. Наиболее полно такой взгляд отразился в философии трансцендентного. Назовем условно этот подход взглядом «свыше», который характеризует, на наш взгляд, трансперсональную рефлексивность человеческого познания, его способность к трансценденции, т.е. к выходу за социокультурные рамки, детерминирующие познавательную деятельность¹³.

Да, действительно, в своей ипостаси индивидуального бытия в мире человек есть случайностное существо, не ведающее того, для чего он создан и что он творит. При этом экзистенциалистская концепция человека упирается в критику ограничений свободы, детерминированной изнутри, и остается тем самым на позиции человеческого познания «изнутри». Однако уже Хайдеггер в своем «бытии-в-мире» видит «выход за пределы», трансценденцию. А последовательная трансцендентистская версия идет дальше, заявляя в той или иной форме о внеземном происхождении человека и его божественной сущности. Именно в этом смысле человек, по Ф. Ницше, есть еще *незавершенное животное*; он не завершен и не может быть завершен до конца. В ипостаси же божественного предназначения человек создан Богом по своему образу и подобию, хотя от него самого зависит, каким он предстанет перед Господом в свой последний час.

Интересный взгляд на разделение сфер познания предлагает К. Ясперс. Он «различает три способа, которыми человека встречает сущее: мир, экзистенция и трансценденция. (Соответственно, можно говорить и о трех уровнях постижения человека, все более и более глубоких.) Первый, поверхностный, уровень постижения человека — это рассмотрение его жизни в мире. Можно сказать и иначе: мир и причастность человека к

¹³ Сразу отметим, что для нас взгляд «свыше» — это не потустороннее присутствие некоего абсолютного субъекта познания и его взгляд «оттуда», а рефлексивная позиция, учитывающая и соединяющая друг с другом субъективный и объективный аспекты познания человека.

нему есть все то, что может быть зафиксировано эмпирически, а также схвачено в рациональных понятиях. Короче, это все, что может знать о человеке наука»¹⁴.

Система «человек в мире» или «человек и мир», разделенная Ясперсом на сферы существования, сознания и духа, — это первый и весьма поверхностный, по мнению немецкого мыслителя, уровень постижения человека. Им занимаются наука и отдельные течения современной философии, близкие по своему духу и понятиям к позитивизму.

Далее Ясперса интересует то, что лежит за пределами мира, находящегося в компетенции науки, — более глубокий уровень постижения. Он показывает переход от «существования человека в мире» к «подлинному существованию» (*экзистенции*). «Экзистенция есть подлинное, или собственное, существование человека, существование, не определяемое ничем внешним — только лишь его собственной индивидуальностью»¹⁵.

Третий уровень постижения человека — *трансценденция* — присутствует, по Ясперсу, в истоках единой всемирной культуры, объединяющей культуры Востока и Запада. Это — что-то лежащее за пределами конкретной культуры и индивидуального существования человека и придающее им смысл¹⁶. Ее шифры нельзя постичь без обращения к философии.

Таким образом, человек, по Ясперсу, последовательно рассматривается в разных сферах: «существование в мире» («внешнее», отчужденное бытие) — «подлинное существование» (самобытие, экзистенция) — «выход за пределы» (трансценденция). Такое разграничение сфер человеческого бытия и, соответственно, уровней его постижения трудно сопоставимо с идеей «трех миров» К. Поппера, которую в данном контексте сложно реконструировать. Пожалуй, только третий мир Поппера можно условно соотнести с трансценденцией, понимаемой в духе Ясперса. Однако последний вряд ли согласился бы с Поппером в том, что именно этот мир, а не «существование в мире», как таковое, является предметом научного, а не философского познания.

Сторонники данной традиции в философии видят источник свободы человека и его свободной воли в природе Абсолюта или Божественного. Как писал К. Ясперс: «Человек — не просто разновидность животного; но человек и не чисто духовное существо, о котором мы ничего не знаем и которое в прежние времена мыслилось как ангел. Скорее следо-

¹⁴ Перцев А. Учение К. Ясперса о шифрах трансценденции и проблема взаимосвязи мировых культур (1992). С. 2 // <http://phil.usu.ru/library.htm?category=4&id=38>

¹⁵ См.: там же.

¹⁶ См.: там же.

вало бы сказать, что человек — это нечто единственное в своем роде. Отчасти он принадлежит к разряду живых существ, отчасти к разряду ангелов, но отличается как от тех, так и от других. Богословие и философия во все времена высказывались в пользу особого положения человека; оно было поставлено под сомнение лишь в период господства позитивизма. В проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, в основах своей природы — Божественному как трансценденции, которая, как он знает, есть источник его свободы»¹⁷.

И еще одна особенность такой философской рефлексии. Человек, по А. Шопенгауэру, есть метафизическое существо, осознающее факт конечности своего существования. Поэтому он как существо конечное не может вообразить себе бесконечное; только став бесконечным существом, он может попытаться «поймать жар-птицу за хвост» — найти свой путь в бесконечность (а возможно, и в бессмертие). Но для этого ему необходимо перестать быть человеком в социокультурном смысле, т.е. надо *выйти за пределы нынешнего общества и культуры с их репрессивным потенциалом, привнеся всеобщие ценности и идеалы в новую социальность*.

Метафизическая (трансцендентная) сущность человека проявляется в его родовом и космическом назначении. Быть человеком — это особое предназначение и, если хотите, миссия, но миссия более фундаментальная, чем у творца истории, деятельность которого детерминирована извне. В понимании Фихте в осуществлении своего предназначения человек соединяется с самим собой, т.е. достигает полного тождества со своим «глубинным Я», а значит, и заключенной в нем космической сущностью, *Абсолютом*, — Богом, Творцом всего сущего, Мировым разумом, Идеей и пр. Именно на этом пути он становится сверхчеловеком, преодолевающим искусственные и естественные ограничения доступного ему мира. И такая идентичность приобретает трансперсональный характер.

Следовательно, с точки зрения философии трансцендентизма *человек есть не то, что он есть, а то, чем он может стать, если окажется в состоянии выйти за пределы своей социоприродной ситуации, преображая себя и свой жизненный мир и расширяя его до масштабов постижения Вселенной*¹⁸. Другими словами, человека нельзя понять «изнутри», исходя только из знания его прошлого (биографический опыт) и настоящего (реальная ситуация) или отдельных сторон его жизнедеятельности. Он познаваем лишь с учетом раскрытия своего потенциала и перспектив,

¹⁷ Ясперс К. Общая психопатология. М., 2007. С. 40.

¹⁸ «Человек — это стремление быть человеком», — подчеркивают В. Губин и Е. Некрасова (см.: Губин В., Некрасова Е. Философская антропология: Учеб. пособие. М., 2000. С. 47).

определяемых его будущим, которое обусловлено в свою очередь возможностью приобщения к трансцендентному. И для того чтобы понять это, нужно выработать иную точку зрения, а именно — взгляд «свыше», уйдя тем самым от соблазна рассматривать целостность человека в контексте видимых («кажимостных») и очевидных (наличных) условий жизни.

Трансперсональная идентичность есть процесс и результат трансцендирования человека, его выхода за рамки существующего и возможного в мир невозможного и непостижимого в пределах имеющегося у него социокультурного опыта.

Таким образом, человек есть одновременно идеальный образ «родового человека» (взгляд «извне»), свободное существо, противостоящее диктату общества и культуры, а также осуществляющее свой собственный выбор (взгляд «изнутри»), и подобие Абсолюта, метафизическая сущность которого выражена, в частности, трансперсональностью (взгляд «свыше»). Он представляет собой путника, идущего к постижению и обретению абсолютного бытия (свободы в Абсолюте). Будучи по своей социокультурной природе конечным существом, стремящимся к обретению своей родовой сущности, он не заканчивает своего движения к цели до самой смерти. В этом смысле человек есть *незавершенный проект* с точки зрения его постепенного и неуклонного движения к Абсолюту и достижения с ним гармонического единства. Мы убеждены, что человека можно понять лишь в его становлении, т.е. как становящегося, разворачивающегося субъекта, стремящегося преодолеть границы доступного ему социокультурного и природного миров.

Наша же собственная версия уровней постижения человека будет предложена в первом разделе книги. Мы попытаемся соотнести взгляды «изнутри» (собственно «человеческое познание») и «свыше» (трансперсональная рефлексивность) со взглядами «извне», характеризующими в нашем понимании объективистское (специализированное) человекознание, как научное, так и философское. Поскольку мы занимаем одновременно позиции исследователей, ищущих ответ на поставленный вопрос, и человека, которого изучают, то нам интересно посмотреть «изнутри» на то, что происходит в человеческом познании и может помочь нам в самопознании. В первой статье, помещенной в данный выпуск альманаха, мы постараемся обосновать собственную модель многогранного человека, а в материалах дискуссии дополнить ее рядом существенных моментов. Надеемся, что знакомство с данной концепцией побудило авторов альманаха к уточнению собственных позиций.

Однако построить многомерный или многогранный образ человека не так-то просто. В отечественной литературе предпринимались неоднократные попытки сформировать в процессе исследования многомерный образ человека¹⁹. К сожалению, они не вышли за рамки взгляда «извне» и остались по своей сути полидисциплинарными, а не трансдисциплинарными, к чему, возможно, стремились их авторы. Мы предпочитаем использовать для характеристики образа человека термин «многогранный», хотя различие между терминами «многомерный» и «многогранный» имеет не столь принципиальное значение и является предметом авторских предпочтений²⁰. Содержание первого термина («многомерный») предполагает, на наш взгляд, наличие у человека нескольких измерений, детерминированных, как правило, извне (внешними обстоятельствами и факторами), а второго – конфигурацию органически связанных между собой граней или сторон, являющихся в конечном счете областью пересечения «внешних» (социально детерминированных) факторов, и «внутренних» сил (результатом выбора самого человека).

Следует отметить, что понятие «многогранный человек» встречается не только в философской и научной литературе. В то же время этот термин распространен и в обыденной речи, особенно в тех случаях, когда авторы желают указать на множество граней образа живого человека²¹.

¹⁹ См.: Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Многомерный мир современного человека. М., 1998; Многомерный образ человека: Комплексное междисциплинарное исследование // Отв. ред. И.Т. Фролов и Б.Г. Юдин. М., 2001; Лазарев Ф.В., Литтл Б.А. Многомерный человек. Симферополь, 2001; Философская антропология. Человек многомерный: Учеб. пособие // Под ред. С.А. Лебедева. М., 2010, и др.

²⁰ В словаре русского языка В. Даля термин «грань» имеет несколько значений: граница, рубеж, предел, межа, край, кромка, конец и начало, стык, черта раздела. В минералогии гранями называют плоские или почти плоские поверхности природных кристаллов, образовавшиеся в процессе роста. Чтобы не вносить терминологическую сложность, приведем собственное понимание: грань – одна из сторон объекта, разделенная углом с другими его гранями. Термин же «многогранник» мы будем понимать вслед за Брокгаузом и Ефроном как «геометрическое тело, ограниченное многими плоскостями». Человек, рассматриваемый как многогранник, может иметь разные плоскости (грани), которые могут изучаться как «извне» и «изнутри», так и «свыше», т.е. рефлексивным образом.

²¹ Приведем одну из попыток обыденного описания многогранного человека, выраженного в стихотворной форме, которое мы позаимствовали на одном из сайтов (см.: <http://www.stihi.ru/2004/12/01-1191>).

Многогранный человек

*Наша личность – многогранная фигура,
В каждой грани свой характер и натура,
Каждой гранью в своих сферах мы живем:
Здесь работа, здесь досуг, а здесь мой дом.
Грань одна: я здесь смеюсь и улыбаюсь,*

*Всех люблю, и все теплом я согреваю,
И на жизнь смотрю, как на цветущий сад.
Жизнь – игра, и я играю наугад.
Грань другая: здесь усталость и тревога,
Черным пеплом здесь посыпана дорога,*

Наше введение не предполагает освещение всех тем, представленных в данном томе альманаха «Вопросы социальной теории». Мы сосредоточили свое внимание лишь на образах человека, которые служат или могут послужить основаниями для познания природы его идентичностей и разнообразия ее типов. В то же время мы не стремились к единству взглядов, а представили весь спектр авторских позиций, связанных с философским, культурологическим, социологическим и иным социально-научным прочтением проблем идентичности.

Заметим по ходу, что во введении к альманаху мы сознательно воздержались от желания дать развернутую трактовку идентичности, чтобы не обязывать авторов придерживаться какой-либо одной установки. В самом же общем виде мы рассматриваем идентичность как *тождественность (соотнесенность) смысложизненного центра человека: (1) с социальным или культурным целым – группой, сообществом и их культурой («внешняя» – социальная, культурная и пр. – идентичность); (2) со своей самостью («внутренняя» идентичность или самоидентичность); (3) с Абсолютом и сферой трансцендентного (мета-, транс- или сверхидентичность)*. Именно такой, широкий подход соответствует трем основным позициям, сложившимся в философском и научном познании человека: взгляду «извне» (соотнесенность с природой, культурой и обществом), взгляду «изнутри» (самотождественность человека), взгляду «свыше» (тождество с Абсолютом, миром трансцендентного).

Итак, поиски оснований постижения человеческой идентичности продолжают, и на суд философской и научной общественности выносятся новые подходы к изучению образов (конфигураций) многогранного человека. Содержательный же анализ самих концепций идентичности человека, представленных авторами альманаха, нами будет предложен в заключении.

Ю.М. Резник

*И ночами я брожу в тяжелых снах,
И на душу иногда сползает страх.
Третья грань моя: сплошная деловитость,
Все по полочкам разложено, разбито,
Для любой проблемы выход я найду,
И преграды я любые обойду.
Грань четыре: философское мышление,
Поиск цели в наших жизненных мученьях.*

*В пятой грани цель найти я не могу...
С этой грани я панически бегу.
Грань шестая: свет любви, желаний проза,
Колебания, надежды, сны и грезы,
Смех и слезы о несбывшихся мечтах.
Этой гранью я живу в своих стихах.
Этот список бесконечен, без предела,
А я, глупая, людей понять хотела...*

Раздел 1. Идентичность человека как философская и научная проблема

Ю.М. РЕЗНИК

МНОГОГРАННЫЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА: ПРЕДПОСЫЛКИ ПОСТРОЕНИЯ КОНФИГУРАТИВНОЙ МОДЕЛИ (ОЧЕРКИ)

К определению оснований аналитического моделирования (предисловие к очеркам)

Если проблему нельзя обнаружить, то ее можно сконструировать, чтобы потом направить все усилия на ее решение. Так поступают многие исследователи, когда предпринимают штурм проблемы человека и его идентичности. Но нам не нужно ничего придумывать. Проблема состоит в том, что существующие модели являются одномерными, т.е. базируются, как правило, на одном основании, или такое основание вообще отсутствует, а типологические признаки чаще всего выделяются в произвольном порядке. При этом надо отметить, что наша работа носит поисковый характер и не претендует на окончательное разрешение указанного противоречия. Поэтому мы относим ее по жанру к очеркам.

Многие исследователи, разрабатывающие подобные модели до нас, в силу своей преимущественно объективистской ориентации (взгляд «извне») предлагают изучать человека не целиком, а расчленить его аналитическим путем на части (подсистемы). Это наглядно можно продемонстрировать на примере теории действия Т. Парсонса, который аналити-

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора Российского института культурологии (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

чески вычленяет в человеке «поведенческий организм» (биосоциальная подсистема действия), «личность» (психокультурная подсистема), «культуру» (латентная структура человеческого действия) и «социальную подсистему» (набор социальных статусов и ролей, опосредованных нормативными и ценностными ориентациями). Но до теоретических обобщений Парсонса еще нужно подняться, а пока нам стоит опуститься на грешную землю повседневных штудий, в которых приходится иметь дело с обычными схемами и типологиями.

Хочется также признать, что системное (или структурно-функциональное) понимание, будучи взглядом «извне», не подходит нам для изучения «внутренних» и «пограничных» (транскультурных и трансперсональных) состояний человека, которые к тому же не всегда можно постичь и с позиции «изнутри». Оно не дает нам возможности проникнуть в его «метафизическое» измерение (а такой соблазн существует), выдвигая на первый план проблему целостности человека и функциональной согласованности его частей (подсистем). Из поля зрения системного анализа выпадают нефункциональные или внекультурные состояния человека. Возможно, поэтому стоит перейти от рассмотрения системных определений человека к комплексному изучению его граней (сторон), используя, например, принцип взаимодополнительности и установку на соединение познавательных ориентаций «извне», «изнутри» и «свыше».

Самое слабое звено в постановке проблемы аналитического моделирования граней (сторон) человека — это выделение оснований. Чаще всего такие основания вовсе не рассматриваются, а образ человека препарируется на произвольно вычленяемые части. В соответствии с предложенным во введении трехсторонним взглядом на человека («извне», «изнутри» и «свыше») мы предлагаем следующие основания для определения следующих линий (направлений) его комплексного исследования:

— *субстанциалистская* ориентация в построении образа человека — выделение и интерпретация его универсальных свойств в контексте осмысления перехода от трансцендентального в индивидуальной жизни к трансцендентному в истории (взгляд «извне»);

— *персоналистская* ориентация — выделение иных типов целостности человека в процессе постижения перехода от экзистенции и диалога к трансцендентному в истории и мире в целом (взгляд «свыше», трансперсональная рефлексия);

— *интерналистская* ориентация — выделение системных и внесистемных свойств, обусловленных стремлением человека преодолеть тяготы своего бытия и ограничения, налагаемые социумом и культурой (взгляд «изнутри»);

В каждом из приведенных выше аналитических оснований автором предлагается собственная «огранка» человека, которая содержит определенное противоречие, обусловленное природными и социокультурными реалиями, с одной стороны, и субъективными пристрастиями автора – с другой. Мы исходим из предположения, что представления о динамике современного человека (разумеется, в его многогранном изображении) определяется следующими противоречиями:

1) *между человеком и его локальной культурой* (как системой ограничений и барьеров его деятельности в национальном или региональном масштабе), которое аналитически преодолевается учеными в образе «родового человека» как аналога постчеловека (универсальные свойства человека);

2) *между человеком и всем человеческим родом*, что ведет к формированию образа «сверхчеловека» (персональные и трансперсональные свойства человека);

3) *между человеком и обществом как системой*, которое в процессе коэволюции формирует системные и внесистемные свойства человека.

Представим теперь по порядку три аналитические схемы (модели), положенные в основу конфигуративной модели человека, открывающей определенные познавательные возможности для нового прочтения *комплексного* подхода. Выбор термина «конфигуративный» здесь не случаен. В отличие от системы как устойчивой совокупности элементов, образующих целостность (или целостности одного порядка), *конфигурация* (комплекс) характеризует взаимное расположение сторон, существующих по принципу взаимодополнительности. В конкретной жизненной ситуации одна из сторон (граней) человека может становиться доминирующей, но это определяет он сам и, разумеется, с учетом внешних социокультурных и природных условий.

Предложенные ниже очерки, описывающие трехуровневую конфигуративная модель человека, отражают идейную эволюцию автора этой статьи на протяжении последних десяти-двенадцати лет. В течение этого времени мы последовательно занимались изучением разных сторон человека, пытаясь воссоздать аналитическими средствами его целостность: разработка идеи универсальных свойств отражена в работах по теории личности (1999–2006 гг.); понимание персональных свойств и обоснование идеи трансперсональности (этому посвящена серия статей автора в журнале «Личность. Культура. Общество» в конце 2000-х гг.); создание схемы системных и внесистемных человека, которая приобрела содержательное наполнение лишь в начале нынешнего года и ее относительно развернутое описание приводится здесь впервые. Автор критически оценивает результаты проделанной работы, отдавая себе отчет в том, что это всего лишь пролегомены к дальнейшим исследованиям.

**Очерк 1. Конфигурация универсальных свойств человека:
индивид – индивидуальность – личность – родовый человек
(субстанциалистская ориентация)**

В предлагаемом очерке приводится позиция автора, сформированная еще в рамках субстанциалистской ориентации в исследовании человека. Она отражает взгляд «извне», присущий большинству работ по данной проблематике, с которыми автору удалось познакомиться за последние 12 лет. Наряду с попыткой воспроизвести концептуальную схему универсальных свойств человека в ней присутствуют некоторые критические замечания к самому себе, побудившие автора скорректировать свои взгляды и обратиться к другим вариантам построения комплексной модели человека.

1.1. Подходы к определению универсальных свойств человека

Первая попытка построить многогранный образ человека связана с аналитическим вычленением его универсальных состояний и сторон, которые мы будем рассматривать в виде определенной конфигурации¹. Такая модель позволяет сформировать внешнюю «огранку» человека, которая открыта преимущественно взгляду «извне», хотя и не исключает возможности познавательной ориентации «изнутри». В качестве же общих философских определений человека, имеющих универсальное происхождение, мы будем последовательно рассматривать индивида, индивидуальность, личность и «родового человека» (см. схему 1).



Схема 1

¹ Первая попытка выделить и обосновать универсальные свойства человека была предложена нами в ряде книг и некоторых научных статьях (См., например: *Костюченко Л.Г., Резник Ю.М. Введение в теорию личности. В 2 ч. М., 2003-2004; Резник Ю.М. Личность // Социология. Основы общей теории: Учебник. М., 2008).*

Разумеется, эти грани нельзя рассматривать как подсистемы человека, ведь каждая из них имеет самостоятельное значение. Скорее это – некие универсалии, сквозь призму которых виден весь человек, но только, разумеется, под определенным ракурсом (углом зрения). Мы не можем аналитическим путем, подобно хирургическому скальпелю, «вырезать» в нем Индивидуальность или Личность (пострадает целостный образ человека).

Поэтому данный подход к познанию граней человека мы определяем преимущественно как взгляд «извне», хотя основания для их разделения несколько иные, чем в традиционных типологиях человека. Различие между предлагаемым и существующими взглядами «извне» на человека лежит в плоскости определения типа его целостности. Для традиционных подходов «извне» характерно дисциплинарное и структурное членение сущности. В нашем же случае человек не делится на части (подсистемы) подобно «кускам пирога» или «комнатам в коммунальной квартире», за которыми можно закрепить условно отдельную научную дисциплину, а рассматривается как комплекс целостностей разного уровня и порядка (или многоуровневая целостность). Но и такой подход не избавляет нас от преимущественно экстерналистской позиции в познании человека, который предстает перед нами как ансамбль субцелостностей – биосоциальной (индивид), психосоциальной или психокультурной (индивидуальность), социокультурной (личность) и всеобщей, родовой («родовой человек»).

Соотношение между указанными гранями человека можно проанализировать с точки зрения четырех возможных ракурсов, выступающих в качестве «точек сборки» целостного образа человека.

Первый из них можно условно назвать «*субстанциалистским*», поскольку он апеллирует к субстанции (первоначалу) в человеке и человеческой жизни, в качестве которой мы будем рассматривать определенный тип активности. При этом мы «привязываем» разные универсальные свойства к определенным формам активности: (1) *организм* (человек как носитель или субстрат психофизической активности); (2) *индивид* (человек как субъект поведения, т.е. «внешней», биосоциальной и преимущественно адаптивной активности); (3) *индивидуальность* (человек как субъект «внутренней», психической активности); (4) *личность* (человек как субъект адаптивно-адаптирующей, внешне-внутренней, сознательной и целенаправленной активности, т.е. деятельности); 5) *родовой человек* (человек как представитель всего человеческого рода, носитель гражданской активности).

Конечно, такой подход имеет право на существование, хотя по данному основанию трудно разделить сферы активности Индивидуальности и Личности.

Согласно второму подходу (*структурно-функциональному*), который наиболее последовательно представлен Т. Парсонсом, различные универсальные свойства человека распределяются соответственно между основными подсистемами действия: *первичные потребности* находятся в поведенческой подсистеме (поведенческом организме); *цели и мотивы* — в личностной подсистеме; *ценности и ценностные ориентации* — в культурной подсистеме; социальные позиции и роли — в социальной подсистеме. По-видимому, у Парсонса были свои основания заниматься аналитическим конструированием подобного рода. Следует отметить, он, как и Н. Луман, мало интересовался самим человеком, которого в отличие от Личности трудно было интегрировать в социальную систему. Он просто не «вмещается» своими многочисленными гранями в системный мир.

Третий подход позволяет выделить *формально-логические связи* универсальных свойств человека в контексте соотношения всеобщего (родовой человек), общего (личность), особенного (индивидуальность) и единичного (индивид). Подкрепить этот подход некоторыми «внешними» и формальными сходствами оказалось проще.

Так, «родовой человек» в его философско-антропологическом смысле становится выражением *всеобщего* в человеческом бытии, выступая субъектом сущностных сил и способностей. Понятие же «индивид» с очевидностью характеризует человека в его *единичном* измерении, т.е. как отдельного и типичного представителя всего человеческого рода. Понятие «индивидуальность» выражает в свою очередь *особенное* (и уникальное) в природе человека. И здесь выясняется, что данное понятие фиксирует в себе отличия людей не только на психическом уровне, но и на других уровнях — нейрофизиологическом, психофизическом и социальном. В психологическом плане Индивидуальность есть неповторимое своеобразие психологических особенностей характера, темперамента и различных психических процессов и состояний. В социологическом смысле индивидуальность человека проявляется в особом стиле исполнения и проигрывания социальных ролей, что выражается в моделях его ролевого поведения в конкретных ситуациях взаимодействия.

Что же касается понятия «личность», то его смысловое содержание определяется, с нашей точки зрения, деятельностью как специфически человеческим способом существования и развития. Личность как грань человека, также как и Индивидуальность, трудно отнести в данной логике к определенному уровню, например психическому или социальному, так как в ней соединяются между собой общее (родовые качества), особенные (уникальные черты) и единичное, индивидное (конкретные свойства, обусловленные ее членством в социальных группах).

Табл. 1

Реляционные связи человека и мира	"Привнесенность" ("внешняя" детерминированность) человека в мир	"Привносимость" ("внутренняя" детерминированность или самодетерминированность) человека в мир
"Внешняя" соотнесенность (референтность) человека и общества	Индивид ("внешняя" соотнесенность и привнесенность человека)	"Родовой человек" ("внешняя" соотнесенность и привносимость человека)
"Внутренняя" соотнесенность (самореферентность) человека и общества	Личность ("внутренняя" соотнесенность и привнесенность человека)	Индивидуальность ("внутренняя" соотнесенность и привносимость человека)

Следовательно, с точки зрения формально-логических связей анализ соотношения между понятиями «родовой человек» (всеобщее), «индивид» (особенное), «индивидуальность» (особенное) и «личность» (общее, соотносимое с особенным и единичным) не позволяет нам установить строгие границы между указанными сторонами целостного человека.

И наконец, четвертый подход, который мы условно называем «*реляционным*», выражает разные типы и уровни детерминационных (и индетерминационных) связей между универсальными свойствами человека. Он позволяет оперировать следующими признаками связей между интересующими нас гранями человека: «внешней» соотнесенностью (референтностью) и «внутренней» соотнесенностью или самосоотнесенностью (самореферентностью), «привнесенностью» («внешней» детерминированностью) и «привносимостью» («внутренней» детерминированностью или самодетерминированностью)². Универсальные свойства человека (родовой человек, индивид, индивидуальность, личность) выражают соответственно ту или иную конфигурацию указанных признаков, которую мы изобразим в общем виде (см. табл. 1).

Однако разделение граней человека по данному основанию связано с определенными трудностями. Как, например, аналитически определить Личность в рамках предложенной схемы. Общие черты личности – *социальное качество, системность и субъектность*. В своих работах мы рассматриваем Личность как органическое единство «внутренней» соотнесенности человека с социумом и «привнесенности» в него социальных факторов (объективной обусловленности)³. При этом социальные статусы выражают «объективные» и «привнесенные» извне позиции Личности в социальном мире, а диспозиции – «внутренне соотнесенные», «субъ-

² См.: *Весна Е.Б.* Понятия «личность» и «индивидуальность» в понятийном пространстве, описывающем человека // Мир психологии. 1999. № 4. С. 279-295.

³ См.: *Костюченко Л.Г., Резник Ю.М.* Введение в теорию личности: социокультурный подход: Учебное пособие. М., 2003. Главы 1, 4 и 5.

Табл. 2

Критерии сравнения (соотношения)	Универсальные свойства человека			
	"Родовой человек"	Индивид	Индивидуальность	Личность
<i>Вид (класс) субъекта</i>	Субъект родовой деятельности	Субъект поведения	Субъект жизнедеятельности	Субъект деятельности
<i>Форма активности</i>	"Внешняя" и "внутренняя" активность	Поведение	Психофизическая и социальная активность	Деятельность
<i>Формально-логические связи</i>	Всеобщее (родовое) в человеке	Единичное в человеке	Особенное в человеке	Общее, соотносимое с особым и единичным
<i>Характер реляционных связей с миром</i>	"Привносимость"	"Привнесенность"	Самореферентность и "привносимость"	Сочетание "привнесенности" и "привносимости"
<i>Тип детерминации</i>	"Внутренне-внешний"	"Внешний"	"Внутренний"	"Внешне-внутренний"

активные» позиции, т.е. субъективный срез статусов. И тут также выясняется, что не учтены другие типы детерминационных связей, а выделенные нами связи дают неполную картину феномена Личности.

Так, одна неувязка цепляется за другую, в результате чего образ человека, представленный через соотношение его универсальных свойств, оказывается неполным и не до конца обоснованным. Но все же попытка была, а в наше время это уже немало.

Суммируем теперь сказанное с точки зрения выделенных оснований (см. табл. 2).

1.2. Человек на пути к обретению родовой сущности

Как только мы приступаем к комплексному анализу универсальных свойств человека, так сразу же обнаруживаем всю условность нашей схемы. И нам не удастся уйти от выстраивания иерархии этих свойств, их соподчиненности. Достаточно поставить вопрос: а что среди названных свойств (системных определений) человека является недостижимым на конкретном витке жизненного пути человека? Что же все-таки мешает ему стать «полным», завершенным проектом?

Ответ на данный вопрос лежит на поверхности: чтобы обрести свою родовую сущность, стать гражданином мира, человек должен преодолеть национальные и региональные барьеры существующей культуры. Процесс перехода человека от промежуточных состояний (индивида и личности) к всеобщему, родовому состоянию, наталкивается на труднопреодолимый барьер – локальную культуру. Не преодолев его, реальный или конкретный человек не способен выйти на уровень родового развития и приобрести к трансцендентному началу в мировом историческом процессе.

Таким образом, как это не парадоксально звучит, именно культура в ее особенных состояниях становится препятствием на пути человека к

его родовому состоянию и историческому творчеству. В национальной или региональной культуре господствуют определенные стили, образцы, каноны и пр. И здесь имеют место типичные, унифицированные представления человека о мире, в котором недостаточно пространства для реализации всех его творческих потенций. Культура типизирует, упрощает, реифицирует жизнь, отбрасывая на второй план все индивидуальные различия.

И все же культура и творчество — не антиподы, а взаимодополняющие явления. Развитие культуры вовсе не означает смерть творческого человека. Но она бальзамирует, замораживает его родовую (и творческую) сущность, оставляя потомкам лишь то, что стало социально приемлемым, значимым и узнаваемым для его современников. Поэтому она оказывается не в состоянии ухватить и выразить творческий дух человека во всех его проявлениях и уж тем более вывести его на путь родового развития. Вот почему гений Пушкина так трудно получал свое признание среди современников.

Однако культура не только налагает ограничения на творческую активность человека, но и создает предпосылки для проявления его родовой сущности. Как известно, человек, по Гегелю, может достичь родовой сущности лишь путем преодоления своей сущности эмпирической, путем ухода от всех форм материальной, предметной зависимости и углубления в свое самосознание. По Марксу же, свобода есть родовая сущность всего человеческого бытия. Родовой человек — это свободный человек, преодолевший прямую зависимость от природы и социума, а также освоивший достижения всего человеческого рода ради реализации всеобщих интересов человечества и конкретных людей. Поэтому цель общества будущего — обретение каждым человеком своей родовой сущности, служение всеобщим интересам.

Разумеется, человек, стремящийся к раскрытию своей родовой сущности, вступает в противоречие с господствующей национальной и региональной культурой, оказываясь в поле действия выработанных в ней стандартов, стереотипов, типовых образцов, технологических новшеств и т.п. В каждой стране нас учат любить родину, отстаивать интересы своей страны, одним словом — быть ее добропорядочным и законопослушным гражданином. В американском обществе необходимо еще быть приверженцем большой мечты о демократическом рае на земле и отстаивать американский образ жизни.

Но любые общественные идеалы (будь то «всемирное гражданско-правовое состояние» И. Канта или «коммунизм» в понимании Маркса) весьма далеки от реальности. Так, гражданская идеология оказались вос-

требуемыми сегодня лишь незначительной частью людей, оказавшихся неспособными в данной ситуации противостоять религиозному фанатизму, национализму и экстремизму разного толка. Ведь родовой человек как идеальный тип, воплощенный в образе граждански активной и зрелой личности, выражает качество и способность человека подниматься над индивидуальными и групповыми интересами в сферу социального и исторического творчества. Но насколько этот идеальный тип соответствует социальным реалиям сегодняшнего мира?

Следует признать, что культура — наше величайшее достижение и одновременно наш крест. Во имя ее идеалов отдельные народы шли на огромные и неоправданные жертвы, добиваясь культурной стерильности и расовой или этнической чистоты. Каждый человек запрограммирован культурой на определенное, вполне конечное число событий (например, «учеба», «делание карьеры» и пр.). И выйти из этого порочного круга культурно обусловленных статусов, стандартов и стереотипов он оказывается не в состоянии даже тогда, когда поднимается на уровень родового существования, т.е. в сферу значимых для него общечеловеческих смыслов.

Так постепенно от фиксации ограничений национальных и религиозных мифов мы переходим к определению области родового («общечеловеческого») мифотворчества. И в этом мифе, например, утверждается, что родовой человек стремится к раскрытию сущностных сил и способностей, к воссозданию и развитию социокультурного опыта всего человечества в конкретных ситуациях взаимодействия (данном регионе, стране и пр.), способствует включению других людей в общую историю и судьбу (судьбу планеты, страны, народа, эпохи, группы и т.д.). Конечно, это еще не утопия, но нечто подобное и близкое к ней по духу. Представить себе образ родового человека в его реальном виде невозможно. Как, например, из пассивного существа, нуждающегося в помощи, он «превращается» в реального (актуального) или потенциального носителя социально значимого качества (таланта, дарования, изобретения, проекта, инициативы, интересного дела, уникального опыта и т.д.), способного дарить его людям и преобразовывать вокруг себя мир?

И, разумеется, нам не удастся пока освободиться от других мифологем, например, мифов о гуманистическом содержании гражданственности и гражданской культуры, хотя вполне очевидно, что это — не более чем *идеальные типы*, которые далеки от своего реального воплощения, хотя весьма желательны и полезны для «общего» развития человека. Но нужно ли (и главное — стоит ли) делать всех людей счастливыми, граждански активными и свободными в отдельно взятом обществе или в глобальном масштабе ради каких-то высоких идеалов, пусть даже самых гу-

манных. Сразу возникает вопрос о цене таких преобразований. Может быть, стоит предоставить самому человеку решать свою собственную судьбу без каких-либо «общечеловеческих» ценностей?

Конечно, без общественных идеалов нельзя совсем обойтись. И отрицая одни идеалы, мы неизбежно приходим к другим, пусть менее привлекательным и гуманным. Но как можно выйти за пределы данной культуры, не сформировав иную (лучшую или, как правило, не очень) культуру? Если только совершив акт культурного перерождения или некультурного (т.е. варварского) насилия над носителями прежней культуры. И все же хочется верить, зная, что от культуры нельзя убежать совсем, в возможности ее постепенного, эволюционного движения в направлении родового развития человечества.

Таким образом, можно констатировать, что в современную эпоху человек не обрел еще в достаточной степени свою «родовую сущность» и даже близко не подошел к тому общественному состоянию, которое И. Кант назвал «всемирным гражданско-правовым». Но значит ли это, что он не должен стремиться? Вопрос заключается лишь в том, к чему надо стремиться.

Итак, предложенная выше аналитическая схема предполагает существование в человеке определенных универсальных свойств, которые позволяют нам представить целостность его образа: индивид, индивидуальность, личность и родовой человек. Из этого вовсе не следует, что человек существует как целостное существо только в единстве этих сторон и что без их правильной конфигурации он не может быть представлен в целостном виде. Скорее такая схема имеет умозрительное значение с точки зрения далеких перспектив человеческого развития. Возможно, за этим мысленным экспериментом стоит страх исследователей перед реальным, живым человеком, который не укладывается в прокрустово ложе аналитических схем.

**Очерк 2. Человек как конфигурация персональных «сущностей»:
индивидуальная персональность, интерперсональность,
метAPERсональность и трансперсональность
(персоналистская ориентация)**

В предыдущем очерке мы попытались предложить схему комплексного анализа универсальных свойств человека. Перейдем теперь к характеристике следующего образа человека, построенного на этот раз на основе некоторых установок и подходов персонализма. Сразу же отметим, что контуры персоналистической концепции человека, над разработкой которой автор работает несколько лет, еще только начинают складываться.

2.1. Соотношение персональных граней человека

Еще одна аналитическая матрица будет предложена нами с учетом персоналистской или персоналистической ориентации. Суть ее в том, что конкретное состояние человека можно рассматривать также как устойчивую конфигурацию различных персональных сущностей, составляющих содержание его персональной реальности и противостоящих свойствам, делающим человека безликим существом, – *экзистенциальная сущность* (инперсональность), *интерактивная или социальная сущность* (интерперсональность), *родовая сущность* (метаперсональность) и «*метафизическая сущность*» (трансперсональность) (см. схему 2).

<i>Метафизические предпосылки существования человека</i>		
Персональность		
<i>Инперсональность (экзистенциальная сущность)</i>	<i>Трансперсональность (метафизичность)</i>	<i>Интерперсональность (интерактивная сущность)</i>
	↑ ←Человек→ ↓	
	<i>Метаперсональность («родовая сущность»)</i>	
Имперсональность (безликость)		
<i>Социоприродные предпосылки жизнедеятельности человеческого организма</i>		

Схема 2

Поясним термины, предложенные нами в данной схеме: *Инперсональность* (непроявленность и невыраженность личностных качеств человека, отсутствие у него своего лица) – человек как безличное существо, уподобляющее себя Индивиду, а также подавляющее или ограничивающую свою Индивидуальность; *Инперсональность* (приставка «ин» означает буквально – находящийся «внутри») – это способность человека быть значимым «самим собой», сохранять своеобразие своей Личности в данных социокультурных условиях; *Интерперсональность* характеризует способность человека быть «значимым другим и для других»; *Метаперсональность* – способность человека подниматься на уровень родовых интересов человечества, становиться субъектом метакультуры; *Транспер-*

сональность — способность человека быть «Иным», приобщаться к миру трансцендентного⁴, выходить за рамки культурных ограничений социума.

Но прежде чем перейти к обоснованию данной конфигуративной схемы (модели) человека, необходимо внести некоторые уточнения в собственную позицию, предложенную и обоснованную нами в ряде других статей⁵. В последнее время нам пришлось переосмыслить некоторые положения своей авторской концепции персональности. Прежде всего, следует уточнить само понятие «персональность» и пояснить значения трех новых терминов — «инперсональность», «интерперсональность» и «метаперсональность», имеющих отношение к характеристике Личности.

В отличие от Имперсональности Персональность человека в целом мы рассматриваем, с одной стороны, как пространство особенного бытия его Личности, личностную особенность и окрашенность ее жизненного мира, с другой — как ее обобщенный образ, включающий в себя ее собственный рефлексивный опыт, представления о ней других людей, которые формируются на протяжении длительного времени⁶. Ее существенным признаком выступает интенциональность⁷.

⁴ В философской литературе понятие «трансцендентный» имеет несколько значений: «1) запредельный, находящийся по ту сторону реальности, познание которых возможно эмпирически и рационально; 2) принадлежащий объективным духовным основам бытия, сверхсубъективный; 3) “Бог трансцендентен посреди нашей жизни” (Д. Бонхёффер), т.е. активно действует в ней, оставаясь по существу “запредельным”. Трансцендентное обычно противопоставляют имманентному, но есть неустрашимый парадокс: “То, что глубочайшим образом имманентно, что раскрывается через внутреннее углубление в самих себя и осознание себя, — тем самым уже есть трансцендентное” (С. Франк)». См.: http://mirslovarei.com/content_fil/TRANSCENDENTNYJ-5127.html.

⁵ См.: Резник Ю.М. За пределами культуры и социальности: проблема трансперсональности // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 1 (46-47). С. 109-119; *Он же*. Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 2 (48-49). С. 131-152; *Он же*. Творчество как предназначение человека // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 3 (50). С. 182-200; *Он же*. Человек за границами культуры и социальности: трансперсональность как предмет социальной теории (метафизические основания) // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2009. Т. III. Вып. 1 (3). Социальность и культура в изменяющемся мире / Под ред. Ю.М. Резника. М., 2009. С. 169-195; *Он же*. Человек на границе системности и творчества: проблема трансперсональности // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования / Под ред. М.С. Киселевой. М., 2009. С. 159-174.

⁶ *Персональный образ* человека включает в себя как интуитивно-чувственную и эмоциональную картину, содержащую в субъективных мнениях и оценках людей, так и онтологические основания, поддающиеся изучению средствами науки.

⁷ *Интенциональность* в буквальном смысле означает «устремленность сознания к миру», в узком смысле — ориентация сознания на объект (нацеленность человеческого действия). Она проявляется, по мнению Э. Гидденса, в практическом знании как «молчаливом знании», предполагающем общую компетентность субъекта, т.е. то, что субъект знает относительно собственной деятельности и социального опыта, он не обязательно (или не всегда) высказывает вслух.

Персональность – это Личность, интенционально (а) ориентированная на признание и воссоздание своего социального опыта, реализацию собственного *практического знания* (компетентности) в мире; (б) являющаяся носителем определенных *артефактов* или культурных миров (изобретений, традиций, инноваций, уникального опыта, образа жизни, жизненного стиля, картины мира, модели культуры и т.д.); (в) способная к изменению своей судьбы и непосредственного социального окружения.

Персональность как интенциональность его Личности характеризует разные модальности, выражающие сущностные связи с другими универсальными свойствами человека (Индивид, Индивидуальность, Родовой человек), другими людьми и миром в целом. Поэтому она имеет несколько измерений, обозначаемых приставками им-, ин-, интер-, мета- и транс-: Имперсональность (безличность – подчинение Личности Индивиду как групповому членству); Инперсональность («внутренняя», субъективная данность персональности, ее саморефлексия – взаимосвязь Личности и Индивидуальности); Интерперсональность («внешняя», интересубъективная представленность персонального бытия – взаимосвязь Личности и Другого); Метаперсональность («внешняя», объективно историческая данность персональности – взаимосвязь Личности и всего человеческого рода); Трансперсональность («внутренняя», субъективно-объективная представленность персонального бытия – взаимосвязь Личности и Иного – трансцендентной реальности)⁸.

Начнем с уточнения понятия *Инперсональности*. Если Персона – это буквально личная маска человека (и только в социокультурной реальности!), то Инперсональность есть интегративная характеристика его образа, рассматриваемого сквозь призму личностно значимого и особенного, т.е. того, что ему удалось привнести в социальный и жизненный миры. Вместе с тем Инперсональность характеризует «внутренний мир» человека с точки зрения самого человека. Она проявляется в экзистенциальном плане Личности как самобытие человека.

⁸ Здесь следует еще раз подчеркнуть, что понятие «персональность» не тождественно по содержанию понятию «личность». Оно выражает способ предметного и символического выражения Личности, реальность ее особенного существования, личностные проявления в социальном и природном окружении, одним словом, все то, что данная Личность привносит в мир или присваивает, делает своим, налагая свой неповторимый отпечаток на физическое и социальное окружение. Поэтому персональностью обладают не только отношения с другими людьми, но и вещи, наборы символов, которые использует конкретная Личность. Персональные свойства человека не совпадают по своим значениям с универсальными свойствами, а лишь дополняют и развивают их. Они характеризуют приоритет личностных ориентаций человека, личностную обусловленность всех его граней и сторон.

Экзистенциальный план бытия Личности противостоит таким универсалиям, как «родовой человек», «человеческий род». По Ясперсу, «совершенно недопустимо выводить экзистенцию из каких-то предваряющих ее родовых свойств человека... Нечто уникальное просто не может быть выведено из родового. Экзистенция исчезает, стоит ее только сделать предметом исследования, превратив тем самым в нечто застывшее, вещеподобное. Об экзистенции всегда можно сказать лишь, что она уже не то, чем была мгновение назад»⁹. Экзистенциальные свойства (экзистенциалии) Личности выражают уникальность и неповторимость каждого человека, тогда как универсальные (сущностные, родовые) свойства, или универсалии, нивелируют его персональную специфику.

В свою очередь *Интерперсональность* — это рефлекслирующая себя Личность, дополняющая свое единство с миром образами другого (или других) и стремящаяся внести в них собственное содержание. Чтобы понять интерперсональный образ человека, необходимо выработать подход, адаптированный к особенностям его мировосприятия и учесть оценки людей, знающих человека по совместной жизни. Другими словами, в Интерперсональности Личность одного человека дополняется и проникается Личностью другого, а их совокупный опыт может служить источником совместного творчества. Ее предпосылкой выступает способность человека быть «значимым другим». Но взаимодействие с другими людьми еще не означает полное духовное слияние с ними, превращение в Другого или уподобление ему. Интерперсональность — это то в моей Личности, что делает меня особенным и интересным для Другого, но не исключает моей Индивидуальности. Она проявляется в общении, во взаимодействии с другими людьми и составляет социальный план бытия Личности.

Основанием Интерперсональности выступает принципиальная диалогичность Личности, присущее ей качество вступать в диалог с Другими, сохраняя при этом свободу выбора. Свобода человека, по К. Ясперсу, выявляется в подлинной коммуникации, т.е. в свободно и неформально избранных отношениях с другими людьми. Поэтому ее императивом становится «глубина коммуникации» (диалог) между индивидами, открытость и вслушивание в то, что говорит собеседник¹⁰. Как известно, на диалогическом принципе базировал свои взгляды и М. Бубер. Его фундаментальная идея — идея сосуществования Я с другой Личностью, т.е. переживание им «события» с другими людьми. «Основным понятием

⁹ Перцев А. Учение К. Ясперса о шифрах трансценденции и проблема взаимосвязи мировых культур (1992). С. 2 // <http://phil.usu.ru/library.htm?category=4&id=38>.

¹⁰ См.: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Fil_XX/_3_5.php.

диалогии Бубера является “*между*”, т.е. межличностное пространство. В нем происходит (осуществляется) встреча. Истинная встреча характеризуется *исключительностью*. Она — событие для двух существ. Я и Ты становятся друг против друга в своей инаковости и неповторимости. Встреча — это взаимность; между участниками встречи существует симметрия, поскольку партнеры равны друг другу. Кроме того, встреча происходит тогда, когда я выбираю себе партнера, и одновременно — он выбирает меня»¹¹.

Бытие в Другом и через Другого для себя — вот подлинный смысл человеческого существования у М.М. Бахтина. И именно это состояние мы называем Интерперсональностью, которое означает, что «жить — это участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, ответствовать, соглашаться и т.п. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками»¹². Следовательно, благодаря коммуникации Личность действительно становится самой собой, обнаруживая себя в Другом, т.е. выходит на уровень Интерперсональности.

Таким образом Интерперсональность «вытаскивает» человека из его экзистенции в пространство «между» — мир межличностных практик и коммуникаций, в котором происходит встреча «Я — Ты» или «Я — Другой». Однако не все философы считают, что отношения между участниками этой встречи являются симметричными и взаимными. Так, Э. Левинас настаивает на том, что Другой («Ближний») имеет решающий голос в диалоге и за ним остается последнее слово. Мое Я привносит в диалог ответственность, но границы его последствий очерчивает Другой.

Следовательно, в нашей новой интерпретации Персональность, обращенная к сфере непосредственного взаимодействия человека с другими людьми и самим собой, как бы «раздваивается», образуя две разновидности: Инперсональность (индивидуальное своеобразие человека, выражающееся в экзистенциальном опыте его бытия) и персональность «между», или Интерперсональность, первостепенными признаками которой становятся способность вступать в диалог, принимать и понимать точку зрения Другого.

Теперь несколько слов о *Метаперсональности*, *Трансперсональности* и об опыте постижения Личностью трансцендентного. Если ранее мы высказывали предположение, что Трансперсональность является высшей ступенью духовного единства человека и Иного, прорыв к Абсолюту («ми-

¹¹ Цит. по источнику: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Fil_XX/_3_5.php.

¹² Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 118.

ровой разум», «абсолютная идея» или «объективные мыслительные формы» по выражению С.Л. Франка), то теперь для ее характеристики нам предпочтительнее и уместнее использовать понятие «метAPERсональность». В отличие от нее метAPERсональным считается поведение любого человека, который сознательно ставит на первый план «универсальные смыслы» (идеалы и ценности) всего человечества, а не религиозные, этнокультурные, корпоративные, групповые и прочие ценности, преодолеваемая тем самым культурные «барьеры» и социальные «перегородки». Отметим, что этого так не хватает в наше время, когда увлечение религиозными и националистическими идеями достигло своего апогея, и появилась реальная опасность разных форм идейного экстремизма.

Как известно, далеко не всякая культура духовна. И у культуры бывают некультурные функции, о чем пишет А.Я. Флиер¹³. Например, культуру обустройства фашистских концлагерей вряд ли можно считать духовной. МетAPERсональность противостоит материальному, чувственному и осязаемому, устанавливая свои пределы, выходящие за рамки существующей национальной или региональной культуры. И она придает социальности человекосоразмерное бытие. Приобщение к универсальным смыслам бытия делает человека родовым существом, а не просто социальным атомом, агентом культуры, носителем предрассудков. Но это — только ближайший шаг к постижению Трансперсональности, а не ее действительность.

Мы утверждали также, что Трансперсональность есть приобщение человека к миру трансцендентного (или его метафизическое единство с Абсолютом), которое связано с его персональностью и прежде всего с родовой сущностью, фиксируя в историческом плане предел развития человеческой персональности¹⁴. Следовательно, в ряде случаев мы имели в виду не Трансперсональность, а МетAPERсональность, т.е. способность человека быть свободным, преодолевать прямую зависимость от природы и социума, а также осваивать достижения всего человеческого рода для осуществления всеобщих интересов человечества и конкретных людей. Теперь очевидно, что это — «промежуточная» стадия или состояние человека, предшествующие его трансперсональному состоянию.

Трансперсональность же означает на самом деле не абстрактное обретение человеком своей метафизической сущности и осуществление

¹³ См.: Флиер А.Я. Некультурные функции культуры: Очерки. М., 2008.

¹⁴ Человек, по Гегелю, может достичь *родовой сущности* лишь путем преодоления своей эмпирической сущности, т.е. путем сознательного отказа от всех форм зависимости и углубления в самосознание. По Марксу же, *родовой сущностью* всего человеческого бытия выступает свобода.

«космического предназначения», как мы считали ранее, а *стремление человека привнести себя в мир, преодолеть его пространственные и временные границы, выйти за пределы обыденного и культурно узаконенного поведения в сферу Иного, запредельного существования*. И поэтому ранее высказанный нами тезис, что родовая сущность является исходным пунктом перехода к трансперсональному состоянию человека, хотя и имеет под собой определенное основание, но требует уточнения и конкретизации.

Из этого следует, что Трансперсональность имеет своим источником все персональные свойства человека, а не только его Метаперсональность («родовая сущность»). Поэтому для ее определения недостаточно рассмотрения человека как носителя экзистенции (Инперсональности) или диалогической личности (Интерперсональности). Самобытие человека, а затем его встреча с Другим и одновременно открытие своего Я через Другого — лишь первое, но не единственное условие обретения им трансперсонального состояния. Пространство диалога необходимо расширить до масштабов взаимодействия Я, Другого, Родового и Иного. В этом смысле Трансперсональность есть способность быть не просто Другим, как Интерперсональность, и не родовая сущность, погруженная в человеческий универсум, а обобщенная возможность постижения Иного, переход в запредельные слои реальности (мир непознаваемого по Канту), недоступные обычному человеческому восприятию и познанию. Этот переход осуществляется одновременно от экзистенции (как погруженности в индивидуальное бытие), интеракции (как пространства взаимодействия «Я — Другой»), родового развития, лежащего за пределами собственной культуры человека (как освоения всех достижений человеческого рода) и завершается трансценденцией (приобщением к Иному, выходящему во внечеловеческое измерение). Причем трансцендентное здесь не тождественно по смыслу божественному, а близко к метакультурному и сверхчеловеческому¹⁵.

Таким образом Трансперсональность и сверхчеловечность (сверхкультурность) имеют общую основу. Об этом свидетельствуют исследо-

¹⁵ Как известно, *трансценденция* (лат. transcendens — перешагивающий, выходящий за пределы) означает буквально переход из сферы посюстороннего в сферу потустороннего, трансцендентного. «Философия экзистенциализма уточняет понятие трансценденции двумя дополнительными значениями. Во-первых, трансценденция обозначает возможность проявления экзистенции. Во-вторых, она выражает недостижимую полноту всех экзистенций. Оба значения совпадают в понятии “Бог” христианского экзистенциализма (Марсель) и в понятии “ничто” атеистического экзистенциализма (Хайдеггер, Сартр)». См.: Трансценденция // Новейший философский словарь (http://slovari.yandex.ru/dict/phil_dict/article/filo/filo-823.htm).

вания в области трансперсональной психологии¹⁶. Одним из первых обосновал идею чуждости культуры трансцендирующему субъекту (трансперсональности) А. Маслоу. «В некотором смысле самоактуализирующийся человек, и тем более трансцендирующий себя..., – это универсальный человек. Он *представитель человеческого рода* (выделено мною – Ю. Р.). Его корни в определенной культуре, но он поднимается над ней; о нем можно сказать, что он в разных отношениях независим от нее и смотрит на нее с высоты, может быть, подобно дереву, корни которого в почве, а ветви простерлись ввысь и неспособны взглянуть на почву, в которую углубились корни. Я писал о *сопротивлении самоактуализирующейся личности ее поглощению культурой* (выделено мною – Ю. Р.). Такая личность может исследовать свою культуру, в которой находятся ее корни, отстраненным и объективным образом»¹⁷.

Но, говоря о преодолении человеком собственной культуры, Маслоу имеет в виду не Трансперсональность, а Метаперсональность. Трансперсональность начинается там и тогда, когда снимается культурное различие вообще, в т.ч. то, которое определяется мировой культурой. Она связана не только с преодолением человеком своей телесности, но и культурности.

Между универсальными и персональными свойствами существуют устойчивые связи. Инперсональность и Интерперсональность характеризуются соответственно как «персональность в себе и для себя» и «персональность в Другом и для других». Соотношение между Метаперсональностью и Трансперсональностью можно условно определить в терминах «предел» и «запредельность». Если первая выражает предел развития сущностных сил человека как представителя всего человеческого рода и здесь в качестве культурной рамки выступает мировая культура, то вторая – его запредельное состояние, выходящее, с одной стороны, за рамки культуры вообще, с другой, собственные возможности Личности, т.е. погружение ее в мир Иного. Причем трансцендентное присутствует одновременно в Метаперсональности как объективно-идеальное в историческом процессе («объективные мыслительные формы») и Трансперсональности, как мировой разум, Абсолют. Но в одном случае оно выступает в форме метакультуры, а в другом – сверхчеловечности, т.е. того, что уже не принадлежит человечеству в целом, а является достоянием немногих.

¹⁶ В рамках трансперсональной психологии разрабатываются несколько моделей трансперсональности: «вечная», преемственностьная модель, «новая парадигма» (Т. Кун, Тарт), «духовная» модель К. Вилбера, модель С. Грофа, модель психосинтеза (Р. Ассаджиоли) и др. По словам А. Маслоу трансперсональная психология стала «четвертой» силой всей западной психологии после бихевиоризма, психоанализа и гуманистической психологии.

¹⁷ См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/9/9e/1009572.htm?text>.

Табл. 3.

	Персональные свойства человека				
	Имперсональность	Инперсональность	Интерперсональность	Метаперсональность	Трансперсональность
Типы взаимосвязи Личности и других универсальных свойств человека	Обезличивание: сущностная связь Личности и Индивида (членства в группе)	Экзистенция: сущностное единство Личности и Индивидуальности	Интеракция (диалог): Сущностная связь Личности и Другого (Других)	Родовое развитие: сущностная связь Личности и всего человеческого Рода	Трансценденция: сущностное единство Личности и трансцендентного, приобщение к Иному

Покажем эти связи в виде таблицы (см. табл. 3).

Итак, у человека имеется несколько способов бытия. В экзистенциалистской традиции в философии признается, что *самобытие* человека (экзистенция) осуществляется через *со-бытие* (интеракция, диалог) и *инобытие* (трансценденция). Интересно, что в этом процессе отсутствует компонент, связанный с родовым развитием человека. На первое место выдвигается его встреча с самим собой, обретение свободы, а затем с Другим и, наконец, с Иным (трансцендентным), которое коренится не только в Абсолюте, но и в мировой культуре (всеобщем, объективно-идеальном). Сторонники же трансцендентной традиции в философии видят источник свободы человека и его свободной воли не в самом человеке, а в природе Абсолюта (Божественного). Они усматривают в человеке родового субъекта или творца истории, который вершит свою судьбу при помощи «высших» сил.

2.2. Трансцендирование как переход к трансперсональности

Проблема трансцендирования (достижения трансценденции, состояния Трансперсональности) имеет давние традиции в философской мысли, особенно в экзистенциализме и персонализме. При этом в большинстве учений о трансценденции отмечается, что выход за пределы социальной и природной необходимости осуществляется непосредственно из экзистенции как самобытия человека, а не путем преодоления родовых оков человечества.

Так, по Н.А. Бердяеву, объективация выражает драматизм судьбы человека, не способного (культура — «великая неудача») выйти из пределов «царства природы» *трансцендирование* — творческий прорыв, преодоление, хотя бы на миг, «рабских» оков природно-исторического бытия.

С точки зрения известного персоналиста Э. Мунье, если индивид представляет собой замкнутую в себе абстракцию, не имеющую выхода к окружающему миру, то Личность — это открытость миру, другим и Богу; она постоянно ведет с ними диалог. Личность укоренена в мире живого (через тело), непрестанно общается с миром, всегда пребывает в кон-

кретной ситуации, требующей от нее выбора и самопреодоления. Внутри самого вовлечения в мир, в любой ситуации личность должна сохранять свободу и устремленность к бесконечному, к Абсолюту. В этом смысле в Личности совершается процесс двоякого рода – *трансцендирование* (выделено нами – Ю. Р.) и воплощение¹⁸.

В своей программной книге «Новые рубежи человеческой природы» (1971) А. Маслоу излагает по сути дела манифест трансцендирования личности: «Трансцендирование означает также стать Божественным или богоподобным, выйти за пределы чисто человеческого. Но здесь надо быть осторожным в том смысле, чтобы не вкладывать в это утверждение какого-либо сверхчеловеческого или сверхъестественного содержания. Я подумываю об использовании слов “метачеловеческий” или “бытийно-человеческий”, чтобы подчеркнуть, что достижение очень высокого уровня, Божественного или богоподобного, – это часть человеческой природы, хотя ее не часто можно видеть в действии. Это потенциальная возможность, неотъемлемо присущая человеческой природе»¹⁹. И далее: «Трансцендирование в метапсихологическом смысле есть преодоление своей телесности, в частности, при отождествлении с бытийными ценностями, так что они становятся внутренними по отношению к Я... Трансцендирование относится к высшим и в максимальной степени включающим, или холистическим, уровням человеческого сознания, поведения и отношения – как к цели, а не средству – к себе, к значимым другим, к людям вообще, к другим видам, к природе и к космосу»²⁰.

Личность, по мнению другого французского персоналиста Ж. Лакруа живет в своих внешних формах, но ни одна из них ее не исчерпывает полностью. Всякая подлинно человеческая деятельность, подлинное мышление – диалог.. Лишь в отношении с другим личность обретает смысл существования, собственную внутреннюю свободу. Одной из важнейших характеристик личности Лакруа считал ее социальную вовлеченность – причастность семье, родине, человечеству.. Вовлеченность глубинным образом связана с другой способностью личности – к *трансцендированию* (выделено нами – Ю. Р.), выходу за пределы самой себя. Пребывая в постоянном развитии, в диалоге с собой и другими, личность вступает и в диалог с Богом – единственным Другим, который может

¹⁸ См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/9/9e/1009572.htm?text>.

¹⁹ См.: Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М., 1999 (<http://psylib.org.ua/books/masla03/txt21.htm>).

²⁰ См.: Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М., 1999 (<http://psylib.org.ua/books/masla03/txt21.htm>).

обосновать реальность отдельного субъекта, «Я», и дать ему возможность открыться себе подобным, создав отношение «Мы»²¹.

У французского философа-постмодерниста Э. Левинаса трансцендентное рассматривается как феномен «иначе, чем быть», или «инымбытием». Это – буферная зона между бытием и небытием, которая характеризуется освобождением «Я» от всего внешнего в самом себе, или распознаением Самости как идентификацией личности, и интенциональностью (посредством трансцендентальной редукции). Среди направленных интенциональных состояний остается лишь Метафизическое Желание. Только «аутентичное Я» способно выйти навстречу Другому, имманентно трансцендентному. *Трансцендирование* (выделено нами – Ю. Р) как человеческая способность «обнаруживается не в отношении человека к миру или к самому себе, а в его способности общения с “другим”, с иной субъективностью» (И.С. Вдовина)²².

Трансцендирование человека есть вместе с тем «выход к некому единому сверхоснованию, позволяющему обосновать в себе и развернуть из себя логически все предшествующие построения..., выделение тех оснований и условий, при которых акт трансценденции оказывается возможен»²³. Ему присуща агональность (соревновательность, противоборство)²⁴. Если человек достигает метаперсонального состояния благодаря собственным усилиям, преодолевая системные воздействия культуры и социальности, то состояние Трансперсональности он обретает, приобщаясь к миру трансцендентного. Конфликт Личности и Системы, присущий человеческого развития, трансформируется в данной схеме в противоречие между всеобщими (родовыми) интересами человека, т.е. его Метаперсональностью и иным опытом его духовного существования, который воплощен в Трансперсональности. Поясним сказанное. Каким же образом человек приобщается к всеобщим, универсальным смыслам? Как и посредством чего он раздвигает пространство своего персонального бытия до масштабов Метаперсональности, а затем и Трансперсональности?

²¹ См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/3/36/1009569.htm?text>.

²² См.: http://slovari.yandex.ru/dict/history_of_philosophy/article/if/if-0216.htm?text.

²³ См.: Громыко Н. Трансцендирование как базисная антропологическая конструкция в работе Фихте «О назначении ученого» 1811 года // <http://www.circle.ru/reflexum/n12012004.html>.

²⁴ В философском смысле «агональность выражает единство (всеединство), целостность бытия, социума, человека, духа; но не всякое единство и не всякая целостность есть наличное бытие агональности. Системное, механическое, суммативное единство и целое не относятся к агональности, а проходят по ведомству диагональных или диалектических конструкций, зачастую вовсе выходя за их пределы в сферы постдиагональные». См.: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001c/00161429.htm>.

Во-первых, можно предположить, что этот переход совершается вначале от Инперсональности к обретению родовой сущности человека, способного творить историю. Метаперсональность не имеет национальных и культурных границ, сосредотачивая в себе универсальные (общечеловеческие) смыслы, пропущенные через ценностные фильтры самой Личности. Поэтому у нее нет единого центра. Это – то, что присутствует в каждом человеке, выходя за рамки его персональной жизни и создавая для него дополнительную мотивацию, что и делает его жизнь значимой для других людей.

Другими словами, Метаперсональность входит в структуру жизненной стратегии творческой Личности, ставшей субъектом родовой (всеобщей) деятельности. Линии энергетического напряжения метаперсональной реальности задаются перспективой жизни человека и его нравственными императивами, отображающими противоречивую направленность его жизни: польза – благо; хорошее – плохое; счастье – несчастье (горе).

Во-вторых, согласно данной логике человека в трансперсональном состоянии следует рассматривать в метафизическом измерении. И здесь возникает противоречие между свободой его воли и предопределенностью его судьбы «свыше». Но если он случайно или по чьей-то воле свыше «заброшен» в этот мир, то можно ли его рассматривать как «случайностное» или «метафизическое» существо, свобода воли которого ограничивается выбором одной из сторон заданных ему альтернатив? Полагаем, что нельзя. Трансперсональность выходит за рамки привычного образа человека и его обыденного опыта. Это – духовное единство Человека и мира, находящегося за пределами его индивидуального, коллективного и родового бытия и преодолевающего, следовательно, рамки социальности и культуры. Смыслом Трансперсональности является достижение единения человека с Космосом, выход за рамки мировой данности и природной необходимости посредством трансцендирования.

Таким образом трансцендирование человека следует рассматривать как принципиально иной способ «сборки» метаперсональной реальности и организации жизненных практик, означающий выход их за пределы человеческого рода в область сверхчеловеческих смыслов, неподвластных познанию и восприятию обычного человека²⁵.

²⁵ Вместе с тем данный акт или процесс близок по своей природе трансцензусу. «Трансцензус (транс) – проникновение в запределное, выход за пределы реальностей нашего мира; иногда трактуется как выход за пределы явлений (феноменов). В некотором смысле “философия начинается с трансa” (Б. Вышеславцев), осуществляет восхождение мысли к Высшему бытию для лучшего понимания здешнего бытия. Транс сопровождается изумлением – мистическим и философским – перед божественной реальностью, предстаю-

Наиболее слабым и уязвимым местом предложенной выше схемы выступают познавательные возможности постижения трансцендентного вообще и трансперсональности, в частности. Несмотря на разнообразие психологических концепций трансперсональности, мы пока не имеем ее философских и социально-научных обоснований. Поэтому предложенная нами схема персональных свойств и представления о трансцендировании являются лишь одной из попыток постижения «теневой» стороны внутреннего мира человека, что само по себе требует дальнейших исследований и доказательств. По сути мы имеем дело с гипотезой, нуждающейся в опровержении и подтверждении.

Очерк 3. Конфигурация системных и внесистемных свойств человека: «ядро», «самость», «фигура» и «персона» (интерналистская ориентация, взгляд «изнутри»)

3.1. Соотношение системных и внесистемных свойств человека

До сих пор, рассматривая универсальные и персональные свойства человека в определенной иерархии, мы не проясняли то, что противостоит человеку в его стремлении выйти за собственные пределы. На первый взгляд это — некое организованное единство, осуществляющее насилие над Личностью. Назовем его условно Системой, под которой мы будем понимать любые формы институционального насилия над Личностью, осуществляемого со стороны культуры и общества²⁶. Но что тогда в человеке противится такой Системе? Если наша Личность поглощена повседневной жизнью, то что-то же в нас тогда сопротивляется внешнему воздействию, заставляя перестраивать наш жизненный мир?

Представим на схеме еще один ряд понятий — «ядро», «самость», «фигура» и «персона», которые мы будем использовать для характеристики свойств, отвечающих, с одной стороны, за взаимодействие челове-

шей как последнее основание бытия мира и бытия человека». См.: http://mirslouvrei.com/content_fil/TRANSCENZUS-TRANS-5129.html.

²⁶ В нашем понимании *Система* — это любое организационно оформленное социальное единство, обладающее иерархически сложной властной структурой, материальными и символическими ресурсами, аппаратом насилия и стремящееся установить полный или частичный контроль над своими частями (индивидами) и доступными ему ресурсами, в первую очередь человеческими. К системам такого рода относятся общество в целом, государство, армия, корпорации, церковь, образовательные учреждения и другие институты. В известном смысле в качестве системы для человека выступает и его собственная семья (и все ближайшее окружение), рассматриваемая как «ячейка общества», социальный институт, выполняющий по отношению к человеку социализирующие и другие функции.

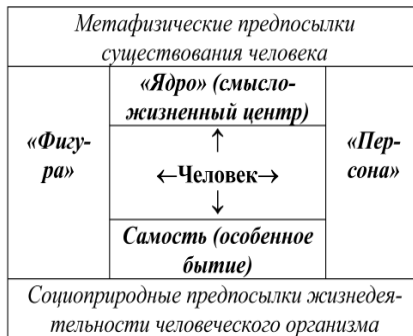


Схема 3

ка с разного рода Системами (системные свойства), с другой – за противодействие им и сохранение своей индивидуальности (см. схему 3)²⁷.

Начнем представление данной модели со следующего тезиса: человек в определенном смысле есть конфигуративная целостность, существующая в единстве физического, социального, ментального и метафизического (духовного) тел как самодостаточный субъект, стремящийся к самореализации и преодолению системного насилия. Проблема телесности человека применительно к социальности и культуре уже много лет дискутируется на страницах философских и научных изданий. Исследователи различают социальное, культурное, политическое и другие тела²⁸. Многие из них признают, что человек не только осознает характер разнообразных социальных влияний на собственное тело, но и выбирает разные средства защиты. Но мало кому из исследователей удалось заглянуть «внутрь» социального или культурного тела человека. Если физиче-

²⁷ Приведенные выше понятия достаточно часто употребляются в научной литературе, в частности психологии и психологической антропологии. Мы же будем их использовать далее в собственной интерпретации для характеристики конфигуративной модели человека, базирующейся на подходе «изнутри».

²⁸ Авторы энциклопедии «Культурология. XX век» так различают физическое (природное) и социальное тела. Под «природным телом» ими понимается биологическое тело индивида, подчиняющееся законам существования, функционирования, развития живого организма. «Социальное тело», с их точки зрения, есть «результат взаимодействия естественно-данного человеческого организма (природного тела) с социальной средой: с одной стороны, это проявление его объективных, спонтанных влияний, стимулирующих реактивные и адаптивные “ответы” тела; с другой – оно производно от целенаправленных воздействий на него, от сознательной адаптации к целям социального функционирования, инструмент использования в различных видах деятельности» (см.: <http://psylib.org.ua/books/levit01/txt109.htm>).

ское тело очерчено контуром нашего организма, то социальное тело есть не только инструмент манипулирования поведением человека со стороны общества и его институтов, но одновременно и некий «защитный пояс» человека, состоящий из его адаптивных реакций на воздействие систем и успешных стратегий идентификации.

Сложнее дело обстоит с определением ментального и метафизического тел человека. Поскольку эти термины активно используются в эзотерике и теософии, а их философское, научное или иное рациональное обоснование еще ожидает своей очереди, то мы ступаем здесь на очень зыбкую почву, рискуя навлечь на себя гнев сциентистски настроенных коллег. Но, к сожалению, описание ментального тела мы находим только в работах по эзотерике, где оно рассматривается либо как «носитель личности на умственном плане, конкретный ум», либо как «образ физического тела на уровне мышления», либо как «энергетическую оболочку» т.е. то, что управляет всей жизненной энергией человека, а значит, и его физическим и социальным телами²⁹. Скорее всего, это — мысленная оболочка человека, представленная сферой его сознания, в которой вырабатываются и корректируются его представления о мире и самом себе. Метафизическое (духовное) тело выражает тот слой его ауры, который лежит за пределами его знаний и опыта.

Конечно, мы далеки от того, чтобы следовать постулатам и представлениям теософии, но и ограничивать дискурс о телесности человека рассуждениями о двух-трех (физическом, социальном или культурном) телах, как это принято в научной литературе, также неправомерно. Тем самым мы упускаем из виду те уровни организации его «внутреннего мира», которые не детерминированы напрямую природой и социумом, а имеют иное происхождение. Мы полагаем, что у человека существует как минимум несколько тел. Причем каждое из его тел имеет своих конкретных носителей, которые выделены нами в гипотетическом порядке: физическое — организм и особь, социальное — фигура и персона, ментальное — самость и «внешний» слой его ядра и, наконец, духовное — «внутренний» слой ядра, имеющий метафизическое измерение.

Физическое тело человека и его социальная роль

Несколько слов о физическом теле человека. В нашем понимании оно представлено двумя носителями, которые подвергаются прямому

²⁹ В эзотерике принято выделять несколько слоев тела или тел: физическое, эфирное (слой физических ощущений, биополе), астральное (эмоции, эмоциональная оболочка), ментальное (наши представления — рациональные и интуитивные), духовное (то в человеке, что лежит за пределами рационально осмысленного и познанного, прозрения, пророческие сны, знание «свыше»).

воздействию не только природы, но и Системы любого типа: *Организм* (открытая биологическая система, осуществляющая обмен веществ и энергией с окружающим миром) и *Особь* (неделимые индивиды, отличающиеся на физическом уровне от особей своего вида и других живых существ)³⁰. Организм характеризует человека как живое существо, обладающее совокупностью типических, общевидовых и функционально связанных друг с другом органов и свойств, отличающих его от других существ и неживой материи. В физическое тело человека включаются также и аномальные явления — болезни, дисфункции, травмы, потеря органов, прямое физическое насилие со стороны других людей и системных институтов и пр.

Различие между ними состоит в том, что *Особь*, в отличие от *Организма*, обладает уникальным строением физического тела, она выделяется из сообщества особей своего вида и имеет свой неповторимый контур³¹. Несмотря на то что нашей *Особи* свойственны все признаки вида, у нее имеются уникальные черты. В ходе биосоциальной мутации и экспериментов над человеком могут появляться очень странные *Особи*, имеющие патологию в строении тела. Система воздействует не только на *Организм* человека, подвергая его в некоторых случаях физическим испытаниям (например, использование технических приспособлений и манипуляций с телом, наказание за провинность, пытки и пр.), но и на его *Особь*, применяя к ней избирательно средства физического устрашения или насилия. Примером тому могут служить шантаж и другие избирательные средства воздействия на *Особь*, активизирующие половые, родительские и другие инстинкты и вызывающие сильные физические и душевные страдания.

Таким образом физическое тело связано с окружающим миром человека как непосредственно (в случае прямого воздействия на него природных или социальных факторов), так и опосредовано — через социальное и ментальное тела. А различные манипуляции с физическим телом,

³⁰ «Особь, индивид, индивидуум (от *lat.* *individuum* — неделимое) — неделимая единица жизни на Земле (разделить особь на части без потери “индивидуальности” невозможно). Особь — наименьшая единица данного биологического вида, подверженная действию факторов эволюции» (см.: <http://slovari.yandex.ru/dict/bse/article/00056/06800.htm>). Особи свойственны все признаки вида, к которому она принадлежит, а также собственные морфологические и физиологические особенности, отличающие ее от других особей того же вида.

³¹ Например, лекарственному лечению подлежит организм всякого человека, который имеет сходство с другими организмами. При этом могут использоваться одни и те же лекарственные препараты. Но имея дело с конкретной *Особью* человека, опытный врач может назначать ему индивидуальное лечение. Точно так же он поступает с *Особью* женского рода, *Особью* ребенка, *Особью* пожилого человека и пр.

принятые или практикуемые в той или иной культуре, всегда социально обусловлены. При этом следует отметить общность и различие в образах тела, существующие в конкретных культурах («тело матери», «тело воина», «тело жреца» и т.д.).

Перейдем теперь к характеристике уровней организации нашего «внутреннего мира», которые оказывают прямое противодействие любой Системе (как несанкционированному нами насилию извне) и образуют первый «защитный» пояс.

Внесистемные определения человека (ментальное и духовное тела)

К внесистемным качествам в человеке, которые противостоят внешнему институциональному насилию, мы относим прежде всего Ядро и Самость. Они входят соответственно в его ментальное и духовное тела.

Так, ментальное и метафизическое тела человека находятся вне зоны прямого действия Системы. Оказывается, и это открытие было сделано задолго до нас, в глубинах нашего сознания (и подсознания) скрывается невидимое Я («глубинное» или «чистое» Я, согласно Фихте), которое нельзя распознать невооруженным взглядом и которое недоступно системному воздействию. Так появился у нас образ *Ядра*, которое имеется практически у каждого здорового человека и образует на сознательном уровне его *смысложизненный центр*, определяемый одновременно субъективными устремлениями и миром трансцендентного («высшими» идеями, смыслами, формами «чистого сознания» и пр.). На «поверхности» сознания оно проявляется, с одной стороны, как устойчивая совокупность базовых представлений человека о мире и самом себе, в т.ч. его жизненные принципы, приоритеты и ориентации долговременного действия (стратегии), с другой стороны, в виде индивидуально-личностных ориентаций и характеристик, в т.ч. личностных стратегий и ситуационных установок, характеризующих своеобразие каждого человека и именуемых в своей совокупности его *Самостью*³².

Следовательно, Ядро человека состоит в свою очередь из двух слоев, внешнего и внутреннего. «Внешний» слой — это мысленная оболочка человека, в которой существуют его в той или иной степени рациональ-

³² «Самость (Self; Selbst) — архетип целостности — наиполнейшего человеческого потенциала и единства личности как целого; глубинный центр и выражение психологической целостности отдельного индивида. Выступает как принцип объединения сознательной и бессознательной частей психики и, одновременно с этим, обеспечивает вычленение индивида из окружающего его мира. По Юнгу, «самость есть не только центр, но и полный круг, весь тот объем, включающий в себя и сознание и бессознательное: она есть центр суммативной целостности, как Я есть центр сознания». См.: <http://vocabulary.ru/dictionary/478/word/%D1%E0%EC%EE%F1%F2%FC+%28Selbst%29>.

ные представления о мире (картины мира) и самом себе (жизненные приоритеты, принципы, саморепрезентации, стратегии и пр.) и отчасти нерациональные (бессознательные) состояния. Он проявляется как Самосознание Личности. А «внутренний» слой Ядра образуется интуитивными и до конца не проявленными на вербальном и сознательном уровне формами подсознания человека, которые имеют трансцендентное происхождение и находятся в сфере его метафизического (духовного) тела. Сюда входит так называемая «матрица предназначения» человека, которая контролируется главным образом «свыше» и лишь в отдельных случаях может корректироваться самим человеком.

Дальнейшее углубление анализа позволило нам обнаружить, что Самость программируется Ядром и определяет отличающий нас от других стиль жизни и поведения. В религиозной (особенно православной) традиции она характеризуется, как правило, в негативных терминах. И это понятно. Ведь религия (и церковь как ее институциональный оплот) есть самая изошренная система духовного закрепощения человека. Поэтому из уст священнослужителей и других религиозных адептов мы слышим следующее: «Самость — абстрактное понятие, которое характеризуется комплексом человеческих пороков, сосредоточенных в сознании, разуме и уме. Слово “Самость” как нельзя лучше характеризует человеческое состояние эгоизма, себялюбия и т.п.»³³. Фактически адепты православия отрицают положительную роль ментального тела человека и его Самости, хотя имеются и другие попытки рассмотрения Самости как отрицательного качества человека³⁴.

Мы категорически не согласны с подобными трактовками. Нельзя вырывать из контекста отдельные негативные признаки Самости конкретных людей и противопоставлять их добродетели, присущей якобы всем «истинно» верующим людям. Называя Самость гордыней, мы принижаем ее значение, превращая в обыкновенное чувство животного эгоизма. Точно так же не стоит искать другие обозначения Самости (например, Эго и пр.).

³³ См.: http://tsv-22.narod.ru/lidea/zap/b1/b08_4.html.

³⁴ «Давайте я напомним определение соби: собь — от русских слов “оСОБенный”, “СОБственность”, “оСОБняк” и т.д. — нечто, присущее каждому индивиду или предмету. Некая совокупность уникальных качеств и характеристик, выгодно отличающая индивида и выделяющая его из бесчисленной череды ему подобных. В отличие от соби — личностного стержня в характере человека, *самость представляет собой всё наносное и ложное* (выделено нами — Ю. Р.). Это те черты нашего характера, манеры общения и стереотипы поведения, которые появились под влиянием среды. Это наше Эго. Когда у человека появляются мысли о том, что он является центром земли, — это означает, что в этом человеке говорит его самость, а отнюдь не его божественное начало — собь». См.: http://www.rsob.ru/articles/sob_samost.htm.

Самость следует рассматривать как индивидуальную и субъективную «оболочку» Ядра, которая включает непосредственно его «внешний» слой и обеспечивает вместе с ним целостную организацию «внутреннего мира» человека. Она имеет сложную структуру, включающую, с одной стороны, *Менталитет* (культурно обусловленные ментально-рефлексивные структуры сознания, определяющие групповое или коллективное своеобразие человека как представителя различных социальных групп), с другой – *Самосознание* человека (Я-концепция, базовые представления и установки, которые, хотя и имеют социокультурное значение, но контролируются в значительной мере самим человеком).

Примером ментальных характеристик Самости являются различные идентичности, характеризующие групповой этос человека (например, Я – русский; Я – белый; Я – ученый; Я – православный и т.д.). В качестве примера Самосознания, выражающего индивидуальное своеобразие человека, следует назвать его личностные стратегии жизни, нравственные принципы и установки.

Мы утверждаем (хотя на данном этапе лишь гипотетически), что трансцендентное начало содержится не в Самости человека, как таковой, а во «внутреннем» слое его Ядра, который относится к метафизической реальности человеческого существования и соотносится с миром трансцендентного (сюда входит «матрица предназначения» человека, определяемая и контролируемая «свыше»). Но мы не знаем пока, каким образом мир трансцендентного, непостижимого средствами рационального познания, проникает в Ядро человека и присутствует там независимо от его верований и убеждений. Именно этот «внутренний» слой Ядра делает нас неуязвимыми и непроницаемыми перед всевидящим оком Системы, стремящейся проникнуть в потаенные уголки нашего сознания (и даже подсознания) и произвести в них необходимую ей «перезагрузку». Вместе с тем, будучи неуязвимым для воздействия Системы Ядро контролируется и направляется сферой трансцендентного (Абсолютом).

Таким образом, Самость человека охватывает собой как ментально-рефлексивные структуры его сознания (менталитет³⁵) и самосознания (Я-

³⁵ *Менталитет* (от лат. mens, mentis – ум, и alis – другие) – система своеобразия психической жизни людей, принадлежащих к конкретной культуре, качественная совокупность особенностей восприятия и оценки ими окружающего мира, имеющая надситуативный характер, обусловленная экономическими, политическими, историческими обстоятельствами развития данной конкретной общности и проявляющаяся в своеобразной поведенческой активности.

См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/azbuka/article/azbuka/ps7-057.htm>

концепцию³⁶), так и «внешний» слой Ядра, в котором формируются и реализуются исходные базовые представления человека. В отличие от «внутреннего» слоя Ядра человека, его Самость в значительной степени, хотя и не полностью, социально и культурно обусловлена. Мы полагаем, что только Ядро не подвержено напрямую системному воздействию социальности и культуры, хотя оно и направляется свыше (миром трансцендентного), т.е. имеет другие источники существования, непостижимые средствами рационального познания философии и науки.

Следовательно, Самость программируется Ядром с учетом социокультурного контекста существования человека. Поэтому она прозрачна и проницаема для социальных и культурных воздействий. Наше Ядро, подобно твердому телу, обладает свойством непроницаемости для Системы и одновременно открыто для влияния «высших сил». И благодаря высокой концентрации духовной энергии, пребывающей в нем, оно способно поглощать новую энергию и информацию непосредственно из мира трансцендентного. Отсюда вытекает вывод: *наша Самость (Менталитет и Самосознание) культурно обусловлена, подвержена системному воздействию и ограничена познавательными возможностями человека, а наше Ядро («внутренний слой», образующий духовное тело) стремится посредством духа вместить в себя всю Вселенную.*

Кроме того, Самость человека в отличие от «внутреннего слоя» его Ядра может быть субъективно осмыслена и символически выражена. Напротив, «внутренний слой» Ядра не поддается осознанию, пребывая в латентной, теневой стороне человеческой психики (сфера подсознания). При определенной тренировке (тренингах) мы можем улавливать лишь отдельные сигналы, поступающие оттуда и переводить их на язык, понятный нашей Самости и постигаемый средствами познания. У подавляющего большинства людей «внутренний слой» Ядра не контролируется «изнутри», а направляется «свыше», т.е. имеет метафизическое происхождение. Можно предположить, что способностью контролировать свое внутреннее Ядро может обладать только Сверхчеловек, реализовавший в полной мере свою трансперсональную сущность.

Системно обусловленные качества человека (социальное тело)

Чтобы не подвергать постоянно свои Ядро и Самость прямому и сканирующему воздействию Системы, человек изобрел своеобразную маскировку, что стало значительным успехом в его эволюции после изобре-

³⁶ В научной литературе Я-концепция определяется как целостное представление человека о себе как о личности, биологическом организме, члене общества, работнике, профессионале и т.д. Это – осознаваемая часть человека, образ его собственного Я. Она возникает на основе взаимодействия с окружающей средой, в особенности с социальной. Это – одновременно и представление, и «внутренняя» сущность индивида, которая тяготеет к ценностям, имеющим культурное происхождение.

тения многих технических новшеств. Он обзавелся системными, а при определенной точке зрения и антисистемными атрибутами – Фигурой (внешне заданным ролевым репертуаром) и Персоной («личной маской»), которые стали внешним «защитным» поясом его Личности³⁷. Поскольку системные качества определяются непосредственно институциональным воздействием общества (других социальных систем) и культуры, то потребовалась длительная работа по отпочкованию от человека его «второй» и «третьей» натур (соответственно – Фигуры и Персоны).

Следовательно, человеку пришлось пожертвовать частью своего физического и социального пространства, чтобы успешно и с пользой для себя адаптироваться к условиям существования в мире Систем и других коллективных целостностей. Он научился выращивать на своем социальном теле гибридные формы – Фигуры, которые, попав в зависимость от Системы, обрели некоторую степень автономии по отношению к нему и стали жить отчасти чужой жизнью.

Уточним значения употребляемых здесь понятий. *Фигурой* мы называем «внешний» социальный контур человека, определяемый совокупностью предписанных ему и нормативно опосредованных статусных позиций и ролей («внешняя» соотнесенность личности с обществом), или внешне обусловленную индивидуальную матрицу социального поведения (ролевой репертуар). Это – социальный портрет человека, который используется им для взаимодействия с системами и другими целостностями. Фигуры существуют по законам социального мира и практически полностью подчинены системам, т.е. контролируются ими и лишь в незначительной степени направляются самим человеком, его Самостью.

При этом, кроме фигур, мы различаем на социальном теле человека и другие сопутствующие им явления – социальные фантомы, паразиты и пр.

Фантомы мы понимаем буквально как призраки или причудливые явления, которые подобно шлейфу или хвосту кометы могут сопровождать человека на протяжении всей его жизни³⁸. К ним относятся и быв-

³⁷ Существенное различие между этими двумя формами социального существования человека можно выразить в других терминах: Фигуре в какой-то мере соответствует социологическое понятие «актор» (лат. *actor, auctor*, от *agere* – делать, вести), обозначающее субъекта действия, носителя социальных позиций и ролей, а Персоне – термин «актер» в его обыденном понимании, означающий буквально лицедей, человек, который умеет профессионально и с учетом собственного дарования играть роль в соответствии со сценарием. В последнем случае акцент делается на творческой уникальности, личностной окрашенности и профессиональном уровне исполнения роли.

³⁸ Как известно, *фантом* означает буквально призрак, привидение или причудливое явление. Но есть и второе значение: это модель человека или животного (или части тела) в натуральной величину, которая выставляется как наглядное пособие в паноптикумах, музеях и т.п.

шие фигуры, вышедшие из повседневного употребления или деформированные в результате разрушительного системного воздействия. Именно такой шлейф из суррогатов и фантомов тянется за человеком в реальной жизни. Многие из нас знают это по себе, особенно те, кто не раз пытался безуспешно освободиться от этого тяжелого бремени. Одним словом, в качестве фантомов выступают чаще всего разрушенные или пришедшие в негодность («вышедшие из употребления») фигуры.

Но кроме них существуют и другие явления, сопутствующие Фигуре (или фигурам) человека. Это — прежде всего социальные паразиты, вирусы и патогенные элементы («патогены»), которые попадают в тело человека под воздействием Системы или других внешних воздействий, заражая его патологией и отклонениями разного рода (страхи, мании, чрезмерное тщеславие, истерии, гедонизм, болезни, имеющие социальное происхождение, — алкоголизм, наркомания, и пр.). Освободиться от их тлетворного воздействия практически невозможно, даже тогда, когда мы расстанемся с прежней Фигурой.

С Фигурой человека связана в свою очередь его *Персона*, которая характеризуется совокупностью диспозиций («внутренней» соотносительностью человека с обществом, субъективной направленностью его ролевых позиций и ожиданий) и которая непосредственно связана с его Самостью. Персона — это «личная маска» (или набор таких масок) человека, сквозь призму которой (или которых) мы чаще всего судим о его намерениях и поступках и которая выставляется всякий раз напоказ другим людям, когда это востребовано ситуацией³⁹. Мы строим свои представления о Фигуре человека, исходя из нашего восприятия его Персоны, определяющей стилевые характеристики и индивидуальные отличия нашего социального поведения⁴⁰.

³⁹ «В недифференцированной психике индивидуальность субъективно отождествлена с персоной, но в действительности захвачена (удерживаема) внутренним непознанным аспектом самой себя. В таких случаях индивидуальность данного лица обычно переживается в другом человеке, через проекцию» (см.: <http://vocabulary.ru/dictionary/11/word>).

⁴⁰ Кстати, здесь напрашивается некоторая аналогия с типологией культуры, предложенной М. Мид. В известном смысле культура всегда фигуративна, так как она имеет дело с Фигурами людей, а не с их Ядром или Самостью. Можно предположить также, что типология культур М. Мид опосредует существование лишь одной из сторон человека, ее Фигуры как ансамбля «внешних» социокультурных связей человека и общества. Она не подходит для анализа его Ядра («смысложизненного центра»), определяющего «внутреннюю огранку» и Самость человека. Ведь сначала ребенок выстраивает свою Фигуру под влиянием взрослых людей, а затем, став подростком, соотносит ее с Фигурами своих сверстников, и, наконец, будучи в зрелом возрасте, он «лепит» свою Фигуру, сообразуясь с представлениями разных возрастных категорий, в т.ч. своих

Поскольку наша Фигура принадлежит не только нам, но и Системе, то в самые трудные моменты конфликт между Ядром человека и его Фигурой может достигать крайней точки напряжения. И этот конфликт затрагивает непосредственно нашу Персону. Но кто из нас, особенно в молодости, не был озабочен своим карьерным ростом? Мы увлекаемся своим социальным и символическим воплощением («внешней» огранкой), не различая порой себя (Самость) и свою Персону, а последнюю не отделяя всерьез от Фигуры.

Парадокс ситуации заключается также в том, что человек не может полностью уйти из общества (и от любой системы), где бы он ни работал или ни жил. Он не может самостоятельно и полностью вывести из социальной игры или обращения Системы свою Фигуру, не оставляя ее следов на своем социальном теле (фантомы, вирусы и пр.). Его Фигура постепенно становится заложницей социума (как большой Системы) и начинает «отрываться» от его Ядра. Отсюда следует вывод: *наша Самость требует минимума социальности, а наша Фигура стремится не только вместить в себя весь социум, но раствориться в нем.* Но в отличие от «внутреннего» слоя Ядра, имеющего твердую основу, Фигура пластична и готова принимать практически любые формы, которые ей предписывает Система. В буквальном смысле Ядро не имеет дна, оно не исчерпаемо до конца. Фигура же имеет преходящий характер. Она формируется, существует и распадается со временем, как только в ней разочаровывается сам человек или исчезает потребность Системы.

Иными словами, конфликт между человеком и обществом происходит внутри самой Личности, выступая в форме противоречия между ее Самостью и всем Ядром, с одной стороны, и Фигурой, хотя и корректируемой нашей Самостью через Персону, но сохраняющей прямую зависимость от Системы, — с другой. Но если наша Фигура принадлежит не только нам, но и Системе, то что же тогда остается в ней самому человеку? Ведь Фигура как индивидуальная матрица социального поведения человека наполняется не столько значимыми для него личностными смыслами, сколько социальными нормами, привносимыми в нее обществом или другой Системой. Иначе говоря, она выступает «посредником» между нами и Системой.

Человеку как личности, не желающей ограничить свое социальное тело и потерять собственную Фигуру, допустив тем самым деформацию

сверстников и молодых людей, способных инициировать новшества. Однако чрезмерное увлечение своей Фигурой и фигуративной культурой в целом может привести к смещению и деформации Ядра, т.е. к частичной утрате человеком своих смысло-жизненных ориентаций.

своей Самости со стороны Системы, остаются еще Персона, подверженная воздействию извне, и его главное убежище – Самость, т.е. индивидуально-специфическая организация «внутреннего мира», позволяющая сохранять и поддерживать целостность. Мы полагаем, что именно в ней и Ядре как смысложизненном центре находится источник жизни человека, его «точка сборки». Ведь потеря жизненных смыслов и приоритетов приводит к разрушению его Ядра и, в конечном счете, – к духовной смерти. Наша же социальная смерть, связанная с уничтожением или прекращением действия Фигуры (например, увольнение с данной работы) и сопровождающаяся, как правило, исключением нас из конкретного сегмента общества, имеет второстепенный и вполне обратимый характер. Человек может постепенно восстановить свою Фигуру или вырастить новую и тем самым реконструировать круг своих социальных связей, но только при условии, что ему удастся сохранить Самость и Ядро.

Но не будем забывать о влиянии Персоны на Фигуру человека посредством его Самости. Дело в том, что человеческая индивидуальность (Самость), будучи самореферентным образованием, воздействует на Фигуру человека опосредовано, выступая в виде Персоны – «личной маски» человека, его «внутренней» соотнесенности с обществом, т.е. того, как он желает выглядеть в глазах представителей своего непосредственного окружения. Именно этим объясняется внимание к важным персонам и публичным лицам (сегодня это так называемые «випы»⁴¹, жизнь которых учитываются СМИ до мельчайших подробностей, включая их стиль жизни, манеры поведения и повседневные привычки).

Но означает ли это, что заинтересованные лица проявляют внимание к самому человеку, а не к его Фигуре, кругу его связей и ресурсам? Однозначного ответа на этот вопрос не может быть. Так, например, на Востоке принято встречать гостя сообразно его статусу в обществе. Это относится также и к официальным приемам в западных обществах. При этом взаимодействуют личности не сами по себе, во всем богатстве их связей с миром, а происходит обмен их персональными образами и масками. Одним словом, происходит «трение» их социальных тел, которое опосредовано Фигурами взаимодействующих людей и затрагивает их Персоны.

Обобщим теперь сказанное. Если Фигура характеризует в человеке то, что определяется его «внешними» связями с обществом, то Персона, испытывающая на себе постоянное влияние Самости, привносит нечто индивидуальное и авторское в восприятие и исполнение Фигуры, т.е. в

⁴¹ Как известно, «ви́п» (от *англ.* аббревиатуры *VIP* – *very important person*) означает в переводе на русский язык «очень важная персона».

разыгрывание ролевого репертуара. Другими словами, *Персона есть индивидуальный образ или индивидуальное исполнение Фигуры, ее стилиевая и индивидуально-личностная оболочка*. Поэтому Индивидуальность как способ и мера привносимости человека в социальный мир выступает «наружу» через его Персону.

Различие же между Фигурой и Персоной человека можно проиллюстрировать на следующем примере. Когда мы называем человека «директором», «клиентом», «мужчиной», «профессором» и т.п., то мы подчеркиваем в нем прежде всего его фигуративные, внешне обусловленные и формальные социальные качества, т.е. имеем в виду его Фигуру (или фигуры). Когда же мы обращаемся к нему «Иван Иванович», «господин Петров», «артист Морозов», «В.В.П.», указывая нам известные (и не только нам) качества, выделяющие его из общей толпы, то мы уже имеем дело с его Персоной. Словом, у Фигуры имеется всего лишь статусный ярлык (или ярлыки), обозначающий принадлежность человека к определенной социальной группе или кругу общения, а у Персоны уже есть свое имя (символическое обозначение субъекта).

Особенности взаимодействия системных и несистемных свойств человека

Приведем некоторые особенности и примеры взаимодействия указанных выше свойств человека.

Во-первых, у Самости человека имеется по крайней мере две стороны, связывающие ее с окружающим миром как непосредственно, так и опосредованно: с одной стороны, индивидуальность как привносимость Ядра человека в социальное окружение и «внутренняя» соотнесенность с ним («внешний» слой Ядра), с другой – персональность как «внешняя» соотнесенность человека с данным окружением и его привнесенность в него (менталитет и Я-концепция). Иначе говоря, моя индивидуальность (прежде всего Я-концепция) привносит во внешний мир своеобразие моего Я, а моя персональность (менталитет) служит «зеркалом» для этого мира, в котором я вижу и узнаю не только себя, но и окружающие явления, выступая в качестве Персоны, т.е. обладателя «личной маски».

Во-вторых, между Ядром человека (смысложизненным центром) и его Фигурой (статусно-ролевым комплексом, опосредующим «внешнее» взаимодействие человека и общества, других Систем) находится еще один уровень «внутренней» соотнесенности – Персона, характеризующая способ и образ индивидуального исполнения Фигуры. Фигур у человека может быть много, ведь он включен своим социальным телом в разные сферы деятельности Систем и внесистемных образований, а Персона, как правило, одна. Хотя специалисты в некоторых областях человеческой психики могут ответить нам, что у человека может быть и несколько персон, а не только фигур.

Персона как «личная маска» делает человека узнаваемым в границах освоенного им социума, но не более того. При этом его Самость и Ядро оказываются скрытыми от непосредственного восприятия большинства людей. Поэтому мы чаще всего судим о человеке по внешне проявляемым признакам — фигуративным или персональным. С этим неизбежно связано появление множества домыслов, слухов и сплетен. Практически за каждым из тех людей, кто находится на виду, т.е. является публичным лицом, тянется длинный шлейф из прежних Фигур (например, ролей, сыгранных актером в кино или театре), которые обыватели связывают с его Персоной. Относительно же восприятия Фигуры данного человека действуют другие механизмы общественного мнения, не имеющие персонального значения (стереотипы, предрассудки, расхожие мнения) и конкретного отношения к данному человеку (примером тому могут служить обобщенные образы государственного чиновника, берущего взятки, или сотрудника ГИБДД).

Еще один пример. Фигуративный термин «генеральный секретарь» указывает нам на пост человека в партии или иной организации, а персона «Сталин» узнаваема в значительной части мира. Но что мы знаем о Самости реального И.В. Сталина? Да практически ничего. Его называли в разное время «отцом народов», «вдохновителем всех наших побед», «тираном», «душегубцем». Но ведь это все не более чем признаки его личной маски, которую люди воспринимали, воспринимают и будут воспринимать по-разному. Именно Сталину как Персоне сопутствуют разные домыслы и слухи, а не его Самости. Его же истинное лицо, Самость, известно очень немногим людям, да и то лишь весьма приблизительно и поверхностно.

Мы не случайно остановились так подробно на характеристике Ядра и Фигуры, Самости и Персоны, дополнив свою схему рядом уточненных понятий. В нашем случае мы должны различать отношение к нам других людей, во-первых, как к Фигурам, занимающим, например, значимый пост и подчиняющимся законам социального общежития, во-вторых, как к Персонам, отличающимся авторским началом и стилем исполнения предписанных нам ролей, и, наконец, в-третьих, как к Самости, скрывающей наше Ядро и не являющейся прозрачной для большинства окружающих нас людей. Иначе мы рискуем «перейти на личности», а не в плоскость обнаружения существенных характеристик человека.

Представим теперь резюме нашего анализа системных и внесистемных сторон (граней) человека, которые распределяются между его телами в таблице (см. табл. 4).

Табл. 4.

Тела человека	Носители тел человека	
	Внешне обусловленный (контролируемый "извне") уровень	Внутренне обусловленный (контролируемый "изнутри") уровень
1. Состояния и качества человека, поддающиеся системному воздействию		
Физическое тело	1.1. Физические формы	
	Организм (человек как живое существо, обладающее совокупностью типических, общевидовых и функционально связанных друг с другом органов и свойств)	Особь (особое или особенное, далее неделимое состояние отдельного человеческого организма, отличающее его от других живых организмов и особей его собственного вида)
Социальное тело	1.2. Социальные формы (модели ролевого поведения)	
	Фигура (устойчивый набор детерминированных извне статусно-ролевых позиций, используемых человеком для взаимодействия с обществом и окружением), а также ее побочные или сопутствующие явления ("хвост кометы" - фантомы, социальные вирусы, паразиты и т.д.)	Персона (индивидуальный образ или индивидуальное исполнение, Фигуры, ее стилевая и индивидуально-личностная оболочка)
2. Внесистемные состояния и качества человека, находящиеся вне зоны прямого действия Системы		
Ментальное тело	2.1. Самость (индивидуальная оболочка Ядра человека)	
	Менталитет (культурно обусловленные ментально-рефлексивные структуры сознания) и другие образования, определяющие групповое своеобразие человека как личности (например, этос ученого и пр.)	"Внешний" слой Ядра человека, его Самосознание (Я-концепция, жизненные ориентации и принципы, имеющие долговременный характер - стратегии жизни, надситуативные структуры сознания и пр.)
Духовное тело	2.2. Метафизическое измерение человека	
	"Внутренний" слой Ядра человека, контролируемый извне ("чистые" формы сознания или "объективные мыслительные формы", определяющие глубинное, истинное предназначение человека)	"Внутренний слой" Ядра, его "точка сборки", контролируемая "изнутри" (непроявленное содержание для подавляющего большинства людей; матрица предназначения человека, определяемая с его участием).

В чем же состоит уязвимость данной конфигурации системных и внесистемных качества человека? Пожалуй, во многом. Но поскольку схема представлена нами пока лишь в гипотетическом виде, то она нуждается в дальнейшем обосновании и требует экспериментальной проверки. Ясно одно, что данная модель имеет более сложную конфигурацию слоев, которые можно постичь лишь совместными усилиями философов, ученых и специалистов-практиков. Так, физический уровень доступен для изучения специалистов по биологической антропологии, социобиологии и этологии человека, социальный – социологии и других социальных наук, ментальный – психологии, духовный – философии, теологии и теософии.

3.2. Человек и Система: от противодействия к взаимодействию

Как только мы представили основные контуры Фигуры человека, находящейся на поверхности его социального тела, то стало очевидным, что прежние институциональные барьеры не исчезают полностью. И дело здесь не только в столкновении с обществом, которое противостоит человеку и ограничивает его «внешнюю свободу» на любом этапе жизненного пути. Гораздо сложнее обуздать и поставить под контроль свою соб-

ственную Фигуру, связывающую нас крепкими институциональными цепями с данным окружением и Системой в целом⁴².

Мы убеждены, что основной конфликт современности и соответственно главное противоречие рассматриваемой конфигурации свойств человека – это конфликт Человека и Системы. В ходе многовековой борьбы с институциональным насилием со стороны общества и культуры человек научился преодолеть последствия системных ограничений и нейтрализовать их репрессивный потенциал.

Системность в данном понимании обладает закрытой, формальной, анонимной и нерациональной природой. По мере усиления влияния Систем пространство существования Человека оказалось свернутым, деформированным. Но человек за долгие годы сосуществования с системными институтами приобрел навыки избегать их негативного воздействия, ускользать от прямых ударов. Он оказался более мобильным, чем громоздкая и во многом инертная Система. И все же последняя, эксплуатируя беспощадно человеческий потенциал для создания нужных ей продуктов и технологий, стремится ограничивать пространство свободного творчества человека.

Именно Фигура человека становится полем борьбы между его Ядром и Системой. Главные битвы человечества во многом совершаются именно в этом пространстве. Система стремится к тому, чтобы Фигура человека, включенного в нее посредством добровольного или принудительного членства, принадлежала только ей и больше никому. Так она устанавливает контроль над поведением человека, обязывая его только служить ей. И лишь Самость и Ядро человека (смыслоразностные ориентации) могут некоторое время сопротивляться Системе, поскольку его Фигура слишком пластична и легко поддается внешней коррекции. Ведь сколько раз в своей жизни нам приходится встречать «статусных кукол» или «марионеток», слившихся буквально со своими ролевыми мундирами.

Крайнее выражение так понимаемой Системы – политарная система⁴³. «Любой политарный способ производства, – пишет Ю.И. Семенов, – предполагал собственность политаристов не только на средства произ-

⁴² Политарные системы являются наиболее жестким и трагичным (с точки зрения последствий для человека) вариантом Системы. Примеры их существования приведены и описаны в книге Ю.И. Семенова «Философия истории» (М., 2001).

⁴³ Как известно, *политарным режимом* (от греч. *политея* – государство) или *политаризмом* называют такой тип общественной системы, который основан на общеклассовой собственности на средства производства и занимает господствующую позицию в государстве, управление которым принадлежит небольшой группе лиц, называемых политаристами, во главе с политархом (главой господствующей группировки).

водства, прежде всего, землю, но и на личность непосредственных производителей. А это означает существование права класса политаристов на жизнь и смерть всех своих подданных. Поэтому для политарных обществ характерно существование практики постоянного систематического террора государства против всех своих подданных. Этот террор мог проявляться в разных формах, но он всегда существовал»⁴⁴. Политаристы владеют средствами производства и образуют особую корпорацию, которая совпадает с ядром государственного аппарата. Общеклассовая частная собственность является также корпоративной.

В 1920–1930-е гг. в СССР сложилась неополитарная система, которая затем была воссоздана с некоторыми особенностями, не меняющими ее сути, в 2000-е гг. в постсоветской России. Нынешняя Система базируется отчасти на продаже естественных ресурсов страны, допущении рынка в ограниченном масштабе и монополии авторитарного государства в экономике и политической сфере. «Новое политарное общество было, как и капиталистическое, обществом индустриальным... Неополитаризм возник на почве, подготовленной капитализмом. И дело не только в технике производства и структуре производительных сил... Несколько позднее стала проявляться еще одна тенденция — сращивание монополий с государством, соединение их в единый организм... Логическим завершением действия этих двух тенденций было бы появление такого монополистического объединения, в состав которого входили бы все представители господствующего класса и которое совпадало бы если не со всем государственным аппаратом, то, по крайней мере, с его верхушкой»⁴⁵.

Противостоять насилию политарной Системы очень сложно. Однако важно понять, что сила политарного общества, как и любой Системы, состоит в слабости нашего Ядра, т.е. смысложизненного центра, который смещается в ее сторону, перестает быть источником собственного ориентирования человека в мире. Другими словами, когда Фигура растворяется полностью в Системе, а Персона подчиняется ей целиком, то влияние Системы настолько усиливается, что Самость человека оказывается не в состоянии сопротивляться ее воздействию, в результате чего Ядро человека не перестает существовать, а смещается в сторону, теряет функции центра координации его деятельности. Следовательно, положение нашего Ядра — результат действия двух тенденций или факторов внутри человека: Фигуры, которая деформирована всей предыдущей жизнью в обществе и находится под постоянным прессом Системы, и

⁴⁴ Семенов Ю.И. *Философия истории*. М., 2001. С. 439.

⁴⁵ Там же. С. 501.

нашей Самости («внутренней огранки» или персональной оболочки Ядра человека), которая сформировалась во многом вопреки, сопротивляясь жизненным обстоятельствам и системным ограничениям.

Поэтому, чтобы избавиться от систематического насилия Системы, человеку необходимо научиться корректировать свою Фигуру (или Фигуры). Вообще, самокоррекция Фигуры — это особое искусство, требующее специальной подготовки. Вот почему человек не сразу освобождается от влияния Системы, продолжая еще многие годы отдавать ей свои силы и энергию и по-прежнему заботясь о достойном обрамлении Фигуры. За всем тем, что мы делаем в обществе, стоят системные ограничения того или иного уровня (нормы, правила, модели поведения). И человеку, желающему сохранить свою Самость, опасно погружаться полностью в сферу влияния Системы и воспринимать ее как единственно возможное пространство для самореализации. Но неполная включенность в системное пространство возможна только в том случае, когда мы сознательно отделяем свою Самость от Фигуры, предоставляя последней под контролем Персоны ориентироваться самостоятельно в лабиринтах жизненного пути.

Однако каких-либо эффективных способов противостояния Системе, кроме ответной агрессии или тактики избегания, человечество пока не изобрело. Зато Система создала различные формы институционального насилия, которые приводят к социальной, а нередко и к физической смерти человека⁴⁶. В деятельности адептов и представителей Системы сложились и продолжают складываться разнообразные формы социального умерщвления человека, в т.ч. *социальная манипуляция* (антигуманное использование людей, находящихся в затруднительном материальном или морально-психологическом положении, в узкокорыстных интересах); *социальное устрашение или запугивание* (демонстрация силы корпоративного большинства Системы в случае возможного отклонения поведения индивида от принятых норм); *социальное блокирование или «выключение»* (введение временных запретов и ограничений на самоактуализацию человека и реализацию его личностных стратегий); *социальная экспансия* (вытеснение отдельных лиц, нелояльных или неугодных Системе, из социального пространства на периферию, нарушающую их привычный образ жизни и не располагающую достаточными ресурсами для обеспечения их жизни); *социальная репрессия* (преследование людей за «инакомыслие» или нарушение господствующих норм социальной жизни); *социальное исключение или «стирание»* (фактическое «выведение» че-

⁴⁶ См.: Левченко Е.И. Феномен социальной смерти // Социологические исследования. 2001. № 6. С. 30-31.

ловека из профессионального или иного сообщества, ограничение или лишение его свободы и пр.) и др.

Можно, конечно, жить в системном мире, действуя формально по его правилам или хотя бы создавая видимость такой деятельности, и использовать системные ресурсы в своих интересах (как это делает большинство), но свободных ресурсов не так много осталось. Разумеется, никто из разумных людей в полном объеме не выполняет формальные требования Системы. Но чтобы добиться хотя бы частичных результатов в борьбе с ней, необходимо научиться использовать ее противоречия и «мертвые зоны», усовершенствовав свою Фигуру и подчинив ее Ядру.

Систему нельзя уничтожить полностью, не воздвигнув на ее месте фундамент новой, пусть более совершенной или человекосоразмерной Системы. Можно на время поставить заслон ее тлетворному воздействию, создать противовесы в виде институтов гражданского общества, но не надолго. Отсюда вытекает вывод: *совершенных Систем не бывает, бывают несовершенные люди, которые сами своей бездеятельностью и пассивностью порождают во многом благоприятные условия для системного насилия.*

Конечно, можно упрекнуть автора в социальном пессимизме. Но у каждого из нас имеется свой собственный опыт сосуществования с политической Системой, которая сегодня не изменилась по сути. И одной из причин ее устойчивого развития остается наша пассивность и особенности Менталитета, составляющего одну из сторон Самости. Ведь как в советское время, так и сейчас мы занимаем по-прежнему выжидательную позицию, что отнюдь не способствует пробуждению гражданского самосознания (важный элемент нашей Самости), которое может появиться только благодаря личным усилиям и систематическим действиям. Другими словами, Самость, в т.ч. гражданское самосознание, надо подпитывать личной энергией каждого человека, культивируя в нем гражданскую активность.

Соотношение аналитических уровней конфигуративной модели многогранного человека (заключение к очеркам)

В данных очерках в нашу задачу входило обоснование предпосылок и некоторых предварительных условий для построения конфигуративной модели человека, которую составили три концептуальные схемы, выражающие, с одной стороны, взаимодополняющие идейно-теоретические ориентации автора (субстанциализм, персонализм и интернализм), с другой – его понимание взглядов на человека, распространенных в научной литературе («извне», «свыше» и «изнутри»). Каждая из этих схем позволила нам установить и описать границы взаимодействия че-

ловека с миром, которые определяются различными факторами – национальными или локальными культурами, мировой культурой (культурой всего человечества) и непосредственным социокультурным окружением.

Мы попытались также уточнить содержание ряда понятий применительно к анализу проблемных ситуаций, выражающих разные противоречия между человеком и миром. В результате нам удалось зафиксировать и выделить в описываемых выше моделях три типа стратегий идентификации, которые можно обозначить условно как: *стратегия родового развития* человека, преодолевающая рамки национальных или локальных культур и поднимающегося на высоту осознания всеобщих интересов всего человеческого рода (схема универсальных свойств человека); *стратегия трансцендирования* Личности, ее выхода за пределы ограниченной социальности и культуры вообще посредством достижения состояния трансперсональности (схема персональных свойств человека); *стратегия эмансипации Личности путем преодоления системных воздействий на микросоциальном уровне*, т.е. обеспечения условий ее свободного развития на уровне непосредственного социального окружения (схема системных и внесистемных свойств).

В заключение представим некоторые результаты сравнения предложенных нами аналитических схем (матриц), которые положены в основу конфигуративной модели многогранного образа человека и могут служить основанием для определения уровней его идентичности (см. табл. 5).

Главный вывод, следующий из данной таблицы, – наличие ряда свойств человека (например, «Внутренний слой Ядра» и «Трансперсональность»), которые не имеют соответствия между собой и другими качествами, представленными в рассмотренных выше моделях, и выходят за рамки сравнительного анализа. Все это позволяет нам сделать предположение, что в своих сущностных основаниях, имеющих трансцендентный характер, человек рассматривается пока в разных терминах. На данный момент в философии и науке отсутствует единый понятийный аппарат, позволяющий описать метафизическое измерение человека. Пока у нас нет прямых способов получения информации о данной реальности человека, а косвенные методы не позволяют нам получить достоверную и рационально обоснованную картину. Остается признать, что в каждом человеке Трансперсональность присутствует как потенциальная возможность или проекция его посткультурного развития. Об этом писал и А. Маслоу, подчеркивая, что достижение высокого уровня Божественного или богоподобного, – это также часть человеческой природы.

Примечательно и то, что «внутренний слой Ядра» человека, т.е. его матрица предназначения имеет иное (вне- или сверхкультурное) проис-

Табл. 5

Степень содержательно-го соответствия свойств человека в разных моделях	Сущностные свойства человека и уровни идентичности		
	Универсальные свойства	Персональные свойства	Системные и внесистемные свойства
1. Биологические предпосылки идентичности человека			
Отсутствие оснований для сравнения	Организм (человек как носитель психофизической активности)	-	Организм и Особь
2. Психологическое, социальное и культурное измерения идентичности человека			
Неполное соответствие	2.1. Психологическая ("естественная") идентичность		
	Индивидуальность ("внутренняя" соотнесенность и "привносимость" в мир; рефлексивное обособление человеком своего "Я" от внешнего мира)	Инперсональность (индивидуальная сущность, экзистенциальный план бытия Личности)	Самосознание как сторона Самости (Я-концепция и пр.)
	2.2. Психосоциальная ("смешанная", естественно-искусственная) идентичность человека		
	Личность ("внутренняя" соотнесенность человека с обществом и его "привнесенность", объективная обусловленность)	Интерперсональность ("социальная сущность", диалогическая личность)	Персона (личная маска человека, являющаяся наложением его Самости на Фигуру)
2.3. Системно обусловленная (искусственная) социальная и культурная идентичность человека			
	Индивид ("внешняя" соотнесенность с миром, в т.ч. с обществом, и "привнесенность", "внешняя" детерминированность)	Имперсональность (человек как безличное существо, подавленное средой; отсутствие или непроявленность личностных качеств)	Фигура (внешне обусловленная индивидуальная матрица социального поведения человека)
3. Метафизическое измерение идентичности человека			
3.1. Родовая идентичность			
Неполное соответствие	Родовой человек ("внешняя" соотнесенность и привносимость человека)	Метаперсональность ("родовая сущность" человека)	"Внешний слой Ядра" (смыслозизненный центр человека, включающий базовые, в т.ч. родовые ценности)
3.2. Трансперсональная идентичность человека			
Несоответствие	-	Трансперсональность (способность Личности выходить за рамки культуры и преодолевать системное воздействие социума)	"Внутренний слой Ядра" (глубинные установки, определяющие предназначение человека и контролируемые "свыше")

хождение, чем другие грани, выделенные в данной системе координат («Самость», «Персона» и «Фигура»). Оно направляет поведение человека в мире и определяет его смыслы, стратегии, приоритеты и пр., но принадлежит ему не полностью, т.е. контролируется им лишь отчасти, и в значительной мере обусловлено метафизическими (и сверхъестественными) причинами.

Из этого следует, что одно сомнение порождает другое, и поэтому наше исследование метафизической сущности человека имеет на сего-

дняшний день весьма зыбкую доказательную базу. Пока его можно рассматривать лишь как набор *гипотез* о Трансперсональности, Ядре человека и прочее. Очевидно и то, что нам лишь частично удалось представить человека как многослойную (многогранную) реальность и выделить некоторые уровни его постижения, каждый из которых аналитически соединяют несколько элементов.

Итак, с позиций комплексного подхода многогранный образ человека характеризуется следующими особенностями:

а) отмеченные выше стороны (границы) человека в персонализме и интернализме вычленяются преимущественно аналитическим путем, а в позиции субстанциализма они закрепляются за реальными феноменами и представляются как субстанции (сущности); такое ограничение познавательных возможностей в исследовании человека преодолевается на уровне комплексного подхода;

б) человек есть *целое*, а не часть (в силу того, что она не входит полностью ни в одну из существующих в мире целостностей, а представляет собой микрокосм);

в) с точки зрения комплексного подхода человека можно рассматривать как суммативное образование или *конфигурацию сущностей* разного порядка, в т.ч. с позиции «извне», (родовой человек — индивидуальность — личность — индивид и т.д.), «свыше» (инперсональность — интерперсональность — метаперсональность — трансперсональность) и «изнутри» (особь — фигура — персонa — самость — ядро);

г) человек как *различимое и индивидуально-специфическое целое*, существующее в единстве физического, социального, ментального и духовного тел, стремится к самореализации и раскрытию своих граней в рамках контролируемого им жизненного мира; его можно рассматривать в виде многогранника, стремящегося к бесконечности своих граней или углов;

д) сравнительный анализ сущностных свойств или граней человека позволяет определить уровни его идентификации: биологические предпосылки идентичности; психологическое, социальное и культурное измерение; метафизический уровень.

Надеемся, что отдельные положения очерков окажутся полезными для исследователей разной идейной ориентации и профессиональной принадлежности.

П.С. ГУРЕВИЧ

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Истоки понятия

Проблема идентичности человека – ключевая для философской антропологии. Сократовское «познай себя!», может быть, первое приближение к постижению данного феномена. «Это требование, – пишет В.В. Бибихин, – узнай себя, дошедшее до нас от древности из разных источников и повторяющееся в разном виде, как будто бы намечает важную тему исследования в области, которая именуется теперь антропологией, человековедением, человекознанием»¹.

Все сущее, что есть на земле, хочет быть самим собой. Камень не испытывает желания превратиться в растение. Это, впрочем, мысль Б. Спинозы. Тигр мечтает остаться тигром в той же мере, как муравей – муравьем. Естественно, это относится и к человеку. Однако здесь простирается серьезная проблема. Человек в силу своей необычности в природном царстве способен мечтать о возвращении в природу, отказывая себе в сознании, духовности, неповторимости. И тем не менее «это проблема идентичности и сохранения устойчивости систем, которая как будто беспокоит человечество»².

За последние годы эта тема стала весьма актуальной. Многие философы обращаются к ней, освещая отдельные аспекты данной проблемы³.

Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окру-

Гуревич Павел Семенович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором Института философии РАН (Москва).

* Статья выполнена при поддержке РФГФ (грант № 09-03-00310а).

¹ Бибихин В.В. Узнай себя. М., 1998. С. 5.

² Кутырев В.А. Человеческое и иное. Борьба миров. СПб., 2009. С. 100.

³ См.: Савченко И.А. Трансформации культурной идентичности в мультикультурном сообществе // Личность. Культура. Общество. 2009. № 50. С. 430-438; Самохвалова В.И. К пониманию человека в его человеческой идентичности // Полигнозис. 2009. № 2. С. 89-102.

жающего бытия. Он нуждается в системе ориентации, которая дала бы ему возможность отождествить себя с неким признанным образцом. Вот почему проблема идентичности играет огромную роль в философской антропологии. Едва ли не все философские антропологи по разному поводу обращались к этой теме.

Идентификация (от *ср.-лат.* *identificare* – отождествлять, устанавливать совпадение) – защитный психологический механизм, позволяющий уподоблять себя другому образу. Идентификация реализуется на основе эмоциональной привязанности к другому лицу. Она проявляется в желании человека походить на то, кто кажется ему идеалом, кого он любит и боготворит. Уникальные свойства и качества другого человека, его облик, выражение лица, походка, повадки, стиль поведения и образ жизни становятся объектом подражания. Мальчик, который стремится быть похожим на отца. Тот берет сына на фабрику, они проходят через заводскую арку. Будучи высоким, отец вынужден склонить голову. Сын повторяет его жест, хотя он еще совсем маленький и арка для него высока. Э. Эриксон ввел также понятие «идентичности», которое он рассматривает как процесс реализации идентификации.

*Я разный – я натруженный и праздный,
Я целе- и нецелесообразный,
Я весь несовместимый,
неудобный, застенчивый и наглый,
злой и добрый.*

(Е. Евтушенко)

Никому не дано раскрыть внутреннее ядро своей личности. Казалось бы, чего проще? Повторим за Иосифом Бродским: «Что, в сущности, и есть автопортрет – шаг в сторону от собственного тела». Но как сделать этот шаг? Нас одолевают различные страсти, мы сотканы из коллизий.

Впервые такого рода механизмы были рассмотрены в психологической концепции Фрейда, возникшей на основе психопатологического наблюдения, а затем распространены на «нормальную» духовную жизнь; Фрейд рассматривал идентификацию как попытку ребенка (или слабого человека) перенять силу отца, матери (или лидера) и тем самым уменьшить чувство страха перед реальностью. «В самом общем своем выражении, – пишет В.И. Самохвалова, – идентичность воспринимается как указание на то, что человек ассоциирует себя (или ассоциируется) с какой-то общностью (группой) на основе единства существования, функ-

ций, осуществляемых в бытии, общих качеств, характеристик, целей, традиционных представлений о норме и т.п. констант»⁴.

Но механизм идентичности схватывает не только глубинную, трудно утоляемую потребность человека сравнить себя с какой-то общностью. Есть и другая сторона проблемы — через это отождествление человек пытается глубже понять себя, выразить собственное личностное ядро. Человек осознает себя через окружение, «другие» помогают человеку выработать внутренне устойчивое представление о самом себе. Вот как пишет писательница Дина Рубина: «Я каждую минуту ощущаю в себе изменчивость таинственных токов принадлежности, причастности, определенности — себя»⁵.

В философско-антропологическом учении Фрейда под идентификацией понимается самое раннее проявление эмоциональной связи с другим лицом. Ребенок хочет быть похожим на своих родителей, быть таким же, как они. Благодаря процессу идентификации с любимым человеком происходит формирование собственного Я по подобию другого, взятого за образец. Фрейд подчеркивал, что идентификация амбивалентна, т.е. двойственна по своей природе. Так, идентификация мальчика со своим отцом не только сопровождается его стремлением стать таким же, например, сильным, как отец, но и включает в себя определенную долю враждебности по отношению к отцу, как только мальчик начинает испытывать нежные чувства к матери. У ребенка появляется желание заменить отца в отношении с ней.

В классическом психоанализе идентификация рассматривается как выражение эмоциональной близости и связи с отцом, матерью или другими членами семьи. Ребенок идеализирует маму и папу, он хочет быть похожим на них. Именно благодаря этому механизму разворачивается социализация, а также происходит формирование собственного Я по лекалам другого человека. Психическая энергия «лепит» определенный образ. У каждого из нас есть представление об идеальном человеке. Оно рождается в результате эмоциональной привязанности к другому лицу. Рождается желание походить на избранника, возвеличивать его.

Фрейд и предлагает обратить внимание на условность всякой идентичности, воображаемый характер того, что новоевропейская метафизика лелеяла как самое важное завоевание человека — его автономное «я». По мнению Фрейда, я предстает как сумма идентификаций с воображае-

⁴ *Самохвалова В.И.* К пониманию человека в его человеческой идентичности // Полигнозис. 2009. № 2. С. 89.

⁵ *Рубина Д.* Больно, только когда смеюсь. М., 2008. С. 232.

мыми другими. В тридцать первой лекции по введению в психоанализ Фрейд определяет идентификацию как «уподобление» (*Angleichung*) Я чужому Я, вследствие чего первое Я в определенных отношениях ведет себя как другое, подражает ему, принимает его в известной степени в себя».

Фрейд рассматривал идентификацию не только по отношению к отдельному человеку. В работе «Психология масс и анализ Я он вплотную подошел к истолкованию групповой, культурной идентичности.

Прототип и его образ в истолковании Э. Фромма

Одна из глубинных потребностей человека, отмеченная Фроммом, — это стремление к уподоблению, поиск объекта поклонения. Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окружающего бытия. Он нуждается в системе ориентации, которая дала бы ему возможность отождествлять себя с неким признанным образом: «Ввиду сложности современного контекста и неоднозначности самоопределения (амбивалентности самоощущения) возможны случаи ложной идентификации, когда человек ассоциирует себя с чуждыми (несвойственными) ему взглядами и целями, ибо неправильно определяет свою социальную, культурную, психологическую или иную принадлежность», — пишет В.И. Самохвалова⁶. Эта мысль тоже нуждается в некоторой коррекции. Идентификация бывает подлинной условно. По сути дела она всегда ложная, поскольку между прототипом и его образом нет окончательного сходства. Никому не удавалось еще выразить свою человеческую сущность до конца. Всегда есть зазор между индивидом и его представлением о себе, даже если он изо всех сил стремится к самоотождествлению.

В процессе социализации человек соотносит себя не только с конкретными ролями, но и с особого рода персонифицированными представлениями, которые созвучны его собственным личностным ориентациям. Это могут быть, например, литературные герои, реальные исторические личности, «условные» социально-психологические или культурно-исторические типажи («романтик», «деловой человек», «сильная личность» и т.д.). Подобные идеальные образные конструкции, развертывание которых связано с интенсивной работой воображения, имеют для индивида ярко выраженную ценностную значимость.

У любого человека может происходить срыв духовной автоинтерпретации и замещение ее новой, фиктивной. Индивид, грубо говоря, пере-

⁶ Самохвалова В.И. К пониманию человека в его человеческой идентичности // Полигнозис. 2009. № 2. С. 89.

стает понимать, кто он такой, и пытается выйти из тупика с помощью полужанровых ориентаций на образ, пришедший с экрана. Подрастает, подражающий Штирлицу, студентка, неожиданно воплотившаяся в вамп-красавицу, бомж, вообразивший себя светским шеголем... Готовые стандарты нередко удовлетворяют психологические запросы людей.

Откуда в человеке влечение к *персонифицированным* идеям, сообщению, образу? Да ведь он сам по себе, вне других, имеет весьма смутное представление о том, что он такое. Павел смотрит на Петра как в зеркало. Это мысль Маркса. Вне общества себе подобных человек и не подзревает, что красив, умен, талантлив. Обо всем этом он узнает через других, поскольку рядом живут некрасивые, неумные, неталантливые. Отталкиваясь от них, он создает образ самого себя. И других тоже.

Психика человека постоянно порождает процесс очеловечивания. На земле, в небесах и на море она усматривает присутствие человека. Э. Фромм, обративший внимание на мультипликационную серию о Микки-Маусе, пытался, как и Адорно, разобраться в популярности образа мышонка. Американский исследователь сформулировал собственную концепцию телевизионного зрелища, пытаясь осознать его эффекты, раскрыть причины воздействия на психику. Так же как и Адорно, Фромм применил к анализу телевизионной продукции социально-психологическую методику.

Идентификация тесно связана с феноменом персонификации. Так называется процесс осмысления своего «Я» в процессе социализации, поиска образца. Почему зрители с такой инфантильностью (детской непосредственностью) погружаются в фантастическое зрелище? Отчего они столь доверчивы, так безмерно сочувствуют любимым персонажам? Чем объяснить, что картины справедливой мести, заслуженного воздаяния доставляют аудитории острое чувство возбуждения и радости? Что, вообще говоря, заставляет зрителей переживать за гонимых и злорадно торжествовать победу над наказанным притеснителем? За исследование сюжета известного мультсериала взялся психоаналитик Эрих Фромм.

Конечно, популярность серии мультфильмов, противоречивость восприятия зрелища (причудливое сплетение сочувствия и ненависти зрителей), потребность в постоянном продолжении цикла можно было бы объяснить и так: рядовой индивид, сталкиваясь с суровой действительностью и переживая психологическое напряжение, ищет в массовой культуре иллюзорное воплощение своих побуждений. Ощущая себя песчинкой, человек стремится раствориться в образе Микки, почувствовать себя, хотя бы в воображении, всесильным и удачливым. Вместе с тем он жаждет реванша, т.е. расправы над теми, кому завидует, кого считает «счаст-

ливчиком». Таким образом, человек избавляется от болезненных напряжений либо путем фиктивного воплощения своих влечений (грезы), либо путем агрессивного акта (фанатизм).

Однако в таком истолковании массовой культуры немало неувязок уже хотя бы потому, что весь анализ, по сути дела, сводится здесь к регистрации различных проявлений эскапизма (бегства от жизни). Однообразное указание исследователя на то, что в культурной жизни можно обнаружить галлюцинаторные эффекты и сцены злодейства, не позволяет раскрыть содержание зрелища более конкретно, детализировано. Тогда Фромм делает следующий шаг. Он обращает внимание на всевозможные персонификации, порожденные психологическими механизмами, в частности потребностью индивида в идентификации. Речь идет о том, что человек воспринимает мир как поток персонализированных образов, постоянно соотносит себя с другими людьми, с их индивидуальными свойствами, обликом, характером. Индивид, собственно, и формируется, отождествляя себя с конкретным образом, персонажем, реальным или вымышленным.

Психоаналитики давно натолкнулись на это явление. Они подчеркивали, что поведение человека в значительной степени обусловлено тем, как он оценивает свои социальные роли. Оказалось, что многие представители средних слоев населения склонны в собственной оценке причислять себя к более состоятельным людям и, соответственно, следовать другим стандартам мыслей и поступков. Иначе говоря, выяснилось, что поведение человека регулируется не только присущими ему социальными ролями, но и тем, как он сам «определяет» себя. Например, тщетно искать в поступках скромной консьержки черты того образа жизни, который присущ людям ее профессии, если она сама мысленно отождествляет себя (идентифицирует) с кем-то, кому присущи неожиданные мотивы, необычные ценностные ориентации.

Концепция Э. Эриксона

По мнению американского психолога Э. Эриксона, одной из основных координат идентичности является *жизненный цикл*. Он исходил из предположения, что не только до подросткового возраста индивид развивает предпосылки своего психологического роста, умственного созревания и социальной ответственности. Американский психолог вводит понятие «*кризис идентичности*». Каждый человек идет своим путем развития, переживает свои кризисы и находит их разрешение.

Любая стадия становится кризисом, поскольку начинающийся рост и осознание нового связаны с переменами в энергии инстинктов. Слово

«кризис» Э. Эриксон употребляет так, чтобы выделить не угрозу катастрофы, а момент изменений, критический период повышенной уязвимости⁷.

Наиболее радикальные изменения, начиная от глубин внутренней жизни и кончая внешними ее проявлениями, происходят в самом начале жизни. Что можно считать наиболее ранним и наиболее недифференцированным «чувством идентичности»? Эриксон считает, что оно порождается встречей матери и младенца, дающей взаимное доверие и взаимное узнавание. Это во всей своей детской простоте и является первым опытом того, что впоследствии вновь проявится в любви, в способности восхищаться и что может быть названо чувством «благословенного присутствия», потребность в котором на протяжении всей жизни остается основой для человека.

Отсутствие этого чувства или его ослабленность может опасно ограничить способность переживания «идентичности», когда в подростковом возрасте человек может оставить детство и встретить зрелость и вместе с ней начать лично выбирать свои любовные привязанности. Каждая следующая стадия и каждый следующий кризис имеют определенную связь с одним из базисных стремлений человека по той простой причине, что жизненный цикл человека и социальные институты развиваются одновременно. Между ними, как считает Эриксон, двойная связь: каждое новое поколение привносит в институты пережитки инфантильных потребностей и юношеского пыла и берет от них специфическое подкрепление своей детской витальности.

Американский психолог считал, что кризисы идентичности можно изучать по художественным творениям и оригинальным деяниям великих людей, которые смогли решить его для себя. Вездесущий хаос человеческого существования демонстрирует уникальные для данного периода решения. Но прежде чем погрузиться в клинические и биологические проблемы того, что в психологии чрезвычайных ситуаций называется спутанностью идентичности, нужно внести ясность в понятие «кризис идентичности».

В человеческой сущности есть многое, кроме идентичности, в каждом индивиде есть его «Я», есть центр сознания и воли, который должен трансцендировать и пережить психологическую идентичность.

Эриксон вводит еще одно значимое понятие — *психологический мораторий*, под которым подразумевается отсрочка, предоставленная кому-либо, кто не готов принять ответственность или хотел бы дать себе время на подготовку к зрелой жизни. Под психосоциальным мораторием Эрик-

⁷ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996. С. 105.

сон понимает запаздывание в принятии на себя взрослых обязанностей. Каждое общество и каждая культура устанавливает определенный мораторий для своих молодых граждан. Для большинства из них эти моратории совпадают с периодом учения и тех достижений данного периода этапа жизни, которые соответствуют ценностям общества.

Мораторий может стать периодом краж и видений, временем путешествий или работы, временем потерянной «юности» или академической жизни, временем самопожертвования или веселых шуток. Большую часть юношеской преступности Эриксон рассматривает как попытку создания психосоциального моратория. Но мораторий не требует того, чтобы быть пережитым сознательно. С другой стороны, молодой человек может ощущать себя вполне состоявшимся и только со временем узнать, что то, к чему он относился так серьезно, было всего лишь переходным периодом. Многие «выздоровевшие» делинквенты, возможно, чувствуют полное отчуждение от «глупости», через которую они когда-то прошли. Между тем ясно, что любые экспериментирования с идентичностью означают также игру с внутренним огнем эмоций и побуждений и содержат в себе риск попасть в социальную яму, из которой нет выхода. Бывает и так, что мораторий отсутствует: индивид слишком рано определился или его достижениям способствовали какие-то обстоятельства.

Эриксон проводит различие между понятиями «идентичность» и «идентификация». Лингвистически, как и психологически, идентичность и идентификация имеют общий корень. *Идентификация* — это психологический механизм, а *идентичность* — результат процесса уподобления. Американский психолог показывает, что ограниченность механизма идентификации становится очевидной сразу же, как только мы предполагаем, что никакие детские идентификации, поставленные в ряд, не могут вылиться в нормально функционирующую личность. Психология полагает, что задачей психотерапии является замещение болезненных и чрезмерных идентификаций другими, более желательными. Но, как и любое лекарство, «более желательные» идентификации должны быть полностью подчинены новому единому гешталту, который есть нечто большее, нежели просто сумма его частей.

Дело в том, что идентификация как механизм имеет определенные ограничения. На разных стадиях развития дети идентифицируют себя с теми аспектами окружающих людей, которые производят на них наибольшее впечатление, в реальности или в воображении — не имеет большого значения. Их идентификация с родителями, например, сосредоточена на определенных переоцениваемых и болезненно воспринимаемых частях тела, способностях и внешних атрибутах роли. Более того, эти аспекты привлекательны не столько своей социальной значимостью, сколько тем,

что отвечают природе детской фантазии, и этим открывают путь к более реалистическому самоутверждению.

В более старшем возрасте ребенок сталкивается с понятной ему иерархией ролей, от младших сиблингов до прародителей и всех, кто так или иначе принадлежит к семье в целом. На протяжении детства это составляет круг его представлений о том, кем он может стать, когда вырастет, и уже очень маленькие дети способны к идентификации с целым рядом людей и отношений, которые затем требуют «верификации» в дальнейшей жизни. Вот почему культурные и исторические перемены могут оказать такое травмирующее влияние на формирование идентичности: они могут разрушить внутреннюю иерархию ожиданий ребенка.

В свою очередь судьба детских идентификаций зависит от того, насколько удовлетворительным является взаимодействие с заслуживающими доверия представителями значимой для ребенка иерархии ролей, принадлежащих членам семьи разных поколений. Формирование идентичности, наконец, начинается там, где идентификация становится непригодной. Она вырастает из избирательного отказа от одних и взаимной ассимиляции других детских идентификаций и их объединения в новую конфигурацию, которая в свою очередь определяется процессом, при помощи которого общество (часто через субкультуры) идентифицирует юного индивида с тем, кем он, само собой разумеется, должен стать. Общество, зачастую не без исходного недоверия, делает это с оттенком удивления и удовольствия от знакомства с новым индивидом. Общество, в свою очередь, тоже «признается» индивидом, ищущим у него признания. Иногда же оно, по некоторым признакам, может глубоко и с оттенком мстительности отвергаться индивидом, не ищущим его покровительства.

Общественные способы идентификации индивида впоследствии более или менее успешно стыкуются с индивидуальными способами идентификации. Если общество сочтет, что молодой человек вызывает неудовольствие и дискомфорт, оно может предложить ему способы изменения, не затрагивающие его «идентификации с собой». Желаемое, с точки зрения общества, изменение представляет собой простое проявление доброй воли или силы воли (он мог бы, если бы захотел), тогда как сопротивление такому изменению воспринимается как проявление злой воли или даже неполноценности, плохой наследственности или чего-то подобного. Так, общество часто недооценивает, до какой степени долгая сложная история детства ограничивает возможности молодого человека в отношении изменения идентичности, а также то, до какой степени само общество может, если только оно способно на это, все же помочь ему определиться среди возможных выборов.

На протяжении всего детства происходит пробная кристаллизация идентичности, которая заставляет индивида чувствовать и верить (начиная с наиболее осознаваемых аспектов) в то, что, если он приблизительно знает, кто он такой, ему необходимо лишь понять, что эта уверенность в себе вновь может стать жертвой разрыва саморазвития. Примером может служить разрыв между требованиями, предъявляемыми конкретным окружением «маленькому мальчику», и ими же, предъявленными «большому мальчику», который в свою очередь может удивиться, почему сначала его заставили поверить, что быть маленьким прекрасно, только для того, чтобы потом заставить изменить этот не требующий усилий статус на специфические обязанности «большого».

Такой разрыв может в любое время привести к кризисам, которые могут быть компенсированы только последовательным нарастанием чувства реальности достижений. Остроумный, или жестокий, или хороший маленький мальчик, который становится прилежным, или вежливым, или твердым, выносливым большим мальчиком, должен быть способен — и ему должна быть дана такая возможность — соединить оба ряда ценностей в ту идентичность, которая позволяет ему в работе и игре, в официальном и интимном поведении (и позволять другим быть) комбинацией большого и маленького мальчика.

Общество поддерживает это развитие в том смысле, что дает ребенку возможность на каждой стадии ориентироваться в направлении полного «жизненного цикла» с его иерархией ролей, представляемых индивидами различных возрастов. Семья, соседи и школа обеспечивают контакты и пробную идентификацию с младшими и старшими детьми, с молодыми и старыми взрослыми. У ребенка в результате множества успешных пробных идентификаций начинают складываться ожидания по поводу того, что значит быть старше и что означает быть моложе, ожидания, которые становятся частью идентичности по мере того, как они, шаг за шагом, проверяются психосоциальным опытом.

Установившаяся к концу отрочества идентичность включает в себя все значимые идентификации, но в то же время и изменяет их с целью создания единого и причинно связанного целого.

Концепция М. Бубера

«Вся реальная жизнь — это встреча». В диалогическом видении мы становимся личностями в том, что М. Бубер называет отношением «Я—Ты» — прямым, взаимным, настоящим отношением между личностью и тем, кто приходит встретить его или ее, как противостоящее непрямому, невзаимному отношению «Я—Он». «Я—Ты» есть диалог, в котором

другой воспринимается в ее или его неповторимой инаковости и не сводится к содержанию моего опыта. «Я—Он» есть монолог, субъект-объектное отношение познания и использования, которое не допускает существования другого как цельной и уникальной личности, а лишь абстрагирует, редуцирует и категоризирует. В «Я—Он» лишь часть человеческого существа — рациональная, эмоциональная, интуитивная, чувственная — вступает в отношение; в «Я—Ты» все существо вступает в отношение целиком.

Со свободной личностью контрастирует индивид, который характеризуется произвольной самоволей или своеволием, постоянно стремится использовать внешний мир для своих целей. Это не значит, что свободная личность действует лишь внутри себя. Напротив, только он или она видят новое и неповторимое в каждой ситуации, тогда как несвободная личность видит лишь свое сходство с другими. Но то, что приходит к свободной личности извне, есть лишь предусловие его или ее действия, не детерминирующее его природу. Несвободная личность делает волю к власти ценностью в себе, отделенной от воли к диалогу, неизбежным результатом чего является использование других для своих целей.

Это верно даже относительно доктора и психотерапевта, которые предоставляют другим техническую помощь, не вступая в отношения с ними. Помощь без взаимности, писал М. Бубер, это самонадеянность, попытка практиковать магию. Как только у помогающего пробуждается даже в самой тонкой форме желание господствовать над пациентом, пользоваться им или же трактовать волю последнего быть подчиненным не как ложное условие, подлежащее лечению, тогда возникает опасность фальсификации, которая хуже всякого знахарства.

Отношение к Другому является определяющим в эпоху плюрализма и массовой коммуникации. Другой может выступать в разных ипостасях:

- 1) Другой как посторонний, чужой, носитель угрозы;
- 2) Другой как партнер по коммуникации, необходимое звено диалога и самоидентификации;
- 3) Другой — во мне.

Очевидно, в условиях единого многополярного мира непродуктивен враждебный подход к инаковости Другого. Вместе с тем позиционирование Другого есть необходимый момент консолидации, инкорпорации культурного организма. Это и сплачивает социум и одновременно является условием существования демократического общества, когда свобода каждого есть условие свободы для всех и каждый свободен только в той степени, в какой свободны другие. Информационное общество предполагает тотальную коммуникативность, и Другой — это не только необ-

ходимый партнер по коммуникации, но и то, что позволяет индивиду не повторяться до бесконечности.

Автокоммуникативный способ передачи информации от Я к Другому во-мне предполагает бесконечный диалог с самим собой, являющийся основой самоанализа и размышления вообще. Наиболее зримо автокоммуникация происходит в снах и воспоминаниях, видениях и галлюцинациях как психических состояниях, проявляющих собственное Оно-Бессознательное, причем Оно выступает как язык, речь Другого, иного к «Я». Человек детерминирует организацию мира, а именно организация хаоса происходит путем проекции субъективного сознания на реальность; иными словами, индивид выносит свою внутреннюю сущность на границу с внешним пространством, помещая себя на воображаемой оси, организующей мир. Макрокосм конституируется моделями и законами микрокосмоса, человек выступает вынесенным «механизмом», проецирующим образы микромира на макромир на основе принципа случайности, или субъективной игры, или потока ассоциаций.

Проблема Другого-во-мне связана с двойничеством. Двойник выступает воплощением амбивалентности и двойственности всего сущего, выражая ложную ценность, он есть симулякр реальной ценности. В двойничестве нельзя точно определить место наблюдателя; к тому же наблюдатель в любой момент может исчезнуть, оставив взамен своих двойников. Неразличимость клонов, их неотличимость от оригинала снимает проблему авторства повествователя.

Концепция К. Яспера

К. Ясперс считал, что методы исследования «человеческого» не предоставляют в наше распоряжение никакого единого образа человека как такового. Вместо этого мы имеем ряд образов, каждый из которых наделен собственной, неповторимой убедительностью. Эмпирическое исследование, понимание возможностей, считал он, и философское озарение кардинально различаются по смыслу. Исследуя человека, нельзя относиться к нему так, как если бы он был объектом, всецело познаваемым в рамках одного только измерения и во всей совокупности своих причинно-следственных связей⁸.

Механизм идентичности немецкий философ связывает с философской постановкой вопроса: не может ли, в принципе, наступить момент, когда все многообразие нашего знания о человеке будет сведено в обширное, всеобъемлющее единство? К. Ясперс считал, что реальный опыт ис-

⁸ См.: Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 905.

следований учит нас тому, что по мере умножения смысловой дифференциации результатов многообразии методов вырисовывается все более и более отчетливо. Неустанно анализируя человека, умозрительно «расчленив» его на составные части, отдельные факторы, мы вполне можем спросить себя, почему изучаемые нами компоненты «человеческого» таковы, и именно таковы, почему их не больше и не меньше.

По мнению К. Ясперса, говоря о человеке, мы прибегаем к самым различным метафорическим образам. Человеческое сознание представляют обычно как сцену, на которой постоянно что-то появляется и исчезает. Психическая субстанция со всеми своими переживаниями умозрительно разделяется на восприятия, представления, мысли, чувства, инстинктивные влечения, волю. Никакое философское озарение не способно дать однозначную картину «человеческого», ибо природа человека незавершена и фрагментарна.

К. Ясперс рассматривал проблему идентичности также и в плане расстроенного, психопатического сознания. Он отмечал, что переживание фундаментального единства «Я» может подвергаться заметным изменениям. Например, переживание раздвоенности в истинном смысле возникает только тогда, когда характер развертывания двух рядов событий психической жизни позволяет говорить о двух отдельных, абсолютно независимых друг от друга личностях, каждой из которых свойственны свои переживания и ассоциации в сфере чувств. К. Ясперс считал осознание собственной идентичности во времени признаком сознания. «Ощущение того, что личность меняется, — писал Ясперс, — принадлежит к числу нормальных переживаний — особенно в период полового созревания, когда в темных глубинах психического мира возникает множество разнообразных бурных импульсов и новых, незнакомых прежде переживаний. У человека появляется сильно выраженное — болезненное или доставляющее наслаждение, калечащее или окрыляющее — осознание того, что он стал другим, что он обновился»⁹.

Распад идентичности: концепция экзистенциального психоанализа

В рамках экзистенциального психоанализа появилось понятие, которое раскрывает новые грани идентичности, — *формулировка*. Имеются в виду процессы, направленные на установление новых форм связи между «Я» и миром взамен утраченных, на новую форму психического опыта. Термин «формулировка» взят из работы Сусанны Лангер «Философия в новом ключе», где он относится, однако, вообще к построению

⁹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 166.

внутренней системы символов, через которую осмысливается мир (что восходит в свою очередь к «Философии символических форм» Э. Кассирера). Формулировка предполагает, что в чрезвычайных ситуациях (катастрофа, война) идентичность разрушается. Пережившему этот опыт приходится либо преодолеть свою идентичность с жертвой или «испытать символическое перерождение». Такие философские антропологи, как Б. Бетельхайм, Р. Лифтон, В. Франкл, изучали поведение людей в концлагере, жертв атомной бомбардировки в Японии.

Они показали, что при всем многообразии форм выживание направлено на достижение трех целей: (1) чувства органической связности с другими людьми и с миром в целом; (2) достижение целостности своего Я и обретение смысла существования; (3) достижение чувства подвижности в пространстве (снятием внутреннего оцепенения или стасиса) и движение во времени (через преодоление фиксации на «неизгладимом образе», возникающем в момент катастрофы).

Каждый выживший обладает каким-то видом «формулировки», сколько бы она ни была неполной или имплицитной. В целом процесс осмысливания пережитого опыта начинается уже с момента катастрофы. Не иметь никакой «формулировки» в момент встречи со смертью психологически непереносимо. Можно привести свидетельства лиц, переживших нацистский террор, которые свидетельствуют, что худшим из всего для них была беспричинность убийств и отсутствие в них какого бы то ни было смысла.

Во всех типах формулировок необходимо присутствуют «психологическое непротивление», с одной стороны, и осознание своей особой миссии — с другой. Эти активное и пассивное начала различимы во всех формах борьбы за выживание. «Непротивление» (яп. «акираме») никоим образом не сводится к простой пассивности. Оно основывается на чувстве своей включенности в особый, сверхчеловеческий порядок вещей, что само способно внести известную гармонию в отношения с миром (хотя бы путем признания «своей судьбы»). Японское «акираме», производное от «акираму» — просветлять, включает момент просветления через связь со сверхчеловеческими силами. Огромное значение психологического непротивления в том, что сама неспособность к четкой формулировке пережитого опыта здесь становится частью самой формулировки (сопровождаясь «защитным смещением эмоций») и обеспечивает выход за пределы прежней ситуации (столь же смутным часто оказывается и осознание своей миссии).

Непротивление тесно связано с японским буддизмом, даже если оно и выражалось в светских формах. Религиозные формулировки в целом

получили в Хиросиме преобладающее значение. В большинстве своем они давали известное облегчение, но почти всегда оно было неполным. Лишь отчасти это объяснимо ограниченным влиянием религии в современной Японии. Сам распад религиозной веры в момент катастрофы может нести какие-то защитные функции, ибо предотвращает появление интенсивного чувства вины.

Напомним, что случаи такой идентификации зафиксированы Б. Беттельхеймом в нацистских лагерях. Среди заключенных находились такие, которые стремились подражать манерам и языку охранников, принимали нацистскую идеологию и даже нацепляли на себя детали эсэсовской формы. Это неприемлемое для сознания отождествление себя с агрессором не только обостряет чувство вины, но ведет и к ощущению фальши, неподлинности собственного существования.

Мы видим, что психология чрезвычайных ситуаций внесла существенные коррективы в истолкование механизма идентификации. Классическая психология рассматривала в качестве спутанной идентичности особую форму болезненного самосознания, которое фиксировало противоречия между самооценкой, образом «я» автономной личности и образом «самого себя» в глазах окружающих. При этом подчеркивалось, что тотальное разрушение самооценки резко контрастирует с нарциссическим и снобистским презрением к мнению других. Психология чрезвычайных ситуаций более основательно описала кризис идентичности, распад личности, парадоксальную драматургию этого защитного механизма.

Постмодернисты: кризис идентичности

Постмодернистская антропология ставит еще одну проблему — кризис идентификации. Они показывают, что сегодня индивид не располагает теми условиями, которые обеспечивали бы ему возможность адекватного и целостного восприятия самого себя. Самоидентичность личности разрушилась. Само понятие «кризис идентификации» было предложено Дж. Уардом. Оно относится прежде всего к отдельному человеку, оно описывает также и состояние современной культуры.

Чем же обусловлен данный процесс? Ловушкой оказывается открытость индивида по отношению к другому. Но ведь именно через других реализуется механизм идентичности. Однако индивида, который пытается выстроить коммуникацию, ждет разочарование. Там, где он рассчитывал отыскать некое человеческое содержание, оказывается пустота. Субъекта нет, а есть только социальные роли. Социальное замещает индивидуальное. Там, где человек рассчитывал обрести подтверждение своей самоидентичности, он наталкивается на безличные социальные позиции.

Идентификация подменяется процессом позиционирования. Безличное тиражируется и даже клонируется, как подметил Ж. Бодрийяр. Там, где индивид рассчитывал на встречу с субъектом, обнаруживается просто социальный статус, некое место. Оказывается, человек выступает под неким псевдонимом, что гарантирует ему после смерти получить эмблему. Противостояние индивида и социума рождает не глубинный поиск тождественности, а «коллаж идентификаций» (Лерн). На социальном поле вместо личности обнаруживается всего лишь знак текста, пустое имя, «0».

Субъект отныне расщепляется на Я и Другого. Выстраивается линия Я–Другой–Иной–Чужой. В этом спектре человек вынужден расстаться с процессом глубинного постижения себя через Другого. Он отныне занят иной работой. Надо не столько соотноситься с Другим, сколько обозначить дистанцию, которая выразит близость или чуждость окружающих людей. Рождается не взаимообогащение личностей, а механическое сопоставление разных социальных точек в дискурсе социальных систем. Встреча с Другим предполагает теперь возможность покрыть своим Я Другого или позволить Другому покрыть меня. Такой захват индивида описывается через лексику каннибалистического поглощения (психоанализ Фрейда). Другие варианты связаны с процессом замещения другого человека или полным ускользанием субъекта. Я нередко приспосабливается к Другому, к его образу и подобию. В свою очередь Другой обретает власть над конкретным индивидом. Означаемое утрачивает свою конкретность. На поверхности оказывается поток означающих. Субъект выступает у Лакана как эффект первичности означающего.

Прежде говорилось об идентификации конкретного содержания. Но что можно идентифицировать сегодня? Пустое место? Но стоит ли длить идентификационный дискурс в ситуации распада субъекта и объекта, социального и индивидуального, внутреннего и внешнего? Действительный процесс идентификации предполагает не удвоение преднайденого, не отражение его и даже не расщепление на образ и подобие.

Идентификация как процесс постоянного местонахождения себя представляется как способ существования на пределе самого себя, самовыписывания, где означающее полностью совпадает с означаемым, письмо самого себя (Нанси). Поскольку встает вопрос о вычеркивании места, об имени места, то мы должны рассматривать этот процесс как вычеркивание тела субъекта («тело дает место существованию» – Нанси).

Национальная идентичность

Может ли этническое воздействие одной страны на другую ввести ощутимые перемены в исторический процесс? Каковы последствия ду-

ховной экспансии «активного» этноса для менее динамичного региона? Стираются ли в процессе социальной динамики этнические признаки народов или, напротив, они обнаруживают стойкость, внутреннюю непроницаемость под напором чужеродных влияний? Обсуждение данных вопросов в Европе имеет давние традиции. Но сегодня они обрели особую актуальность.

Многие культуры живы своим своеобразием, непреодолимостью своих ритуалов и ценностей. Важнейшая задача этнопсихологии — следовать многочисленным различиям между этносами. Когда американские индейцы вступили в контакт с испанцами, они не стремились осознать детали отличия. Испанцы для них были богами. По мнению Ж. Бодрийяра, индейцы сами предпочли принести себя в жертву. Но сами испанцы устыдились несостоятельности собственных верований. Западная культура, прикрываясь религиозным ханжеством, несла ценности золота и торговли¹⁰.

Алакалуфы с Огненной Земли были уничтожены белыми людьми. Но аборигены даже не попытались понять пришельцев, ни поговорить с ними, ни поторговать. Они называли себя словом «люди» и знать не знали никаких других. Ни богатство белых, ни их ошеломляющая техника не произвели никакого впечатления на аборигенов. За три века общения они не восприняли для себя ничего из этой техники. Они продолжали грести в своих челнах. Они вымирали, не оказав белым чести признания за ними различия. Для белых же, напротив, аборигены казались другими существами, наделенными различием. Они насаждали среди них Евангелие, эксплуатировали их, а затем уничтожили.

Во времена своей независимости алакалуфы называли себя «люди». Потом белые назвали их тем же именем, которым они стали называть белых, — «чужие». Потом и алакалуфы сами стали называть себя «чужими». Сейчас они именуют себя алакалуфами. Итак, сначала они были самими собой, потом стали чужими самими себе, потом утратили самих себя. Эти три подхода к самим себе отражают историю истребления данного народа. Но такое уничтожение идентичности грозит и белой расе.

Народы мира, которые делают вид, будто ведут западный образ жизни, никогда до конца его не принимают и втайне презируют его. Они остаются эксцентричными по отношению к этой системе ценностей. Но при этом такие народы оказываются более фанатичными поклонниками Запада. Когда они ведут переговоры с Европой, то вступают с ней в сделку, продолжая считать собственные ритуалы основополагающими. Мо-

¹⁰ См.: *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2006. С. 198.

жет быть, однажды они исчезнут, как и алакалуфы, так и не приняв белых всерьез. Возможно, когда-нибудь растворятся и белые, так и не поняв, что их белизна — результат шокирующего сближения и смешения всех рас и всех культур. Ведь белый цвет представляет амальгаму всех цветов.

Сравнение различных этносов возможно, если прибегнуть к структурной шкале различий. Ведь только для западной культуры все прочие несут в себе различие. Что же касается других культур, то белые для них не являют никаких различий. Они просто-напросто не существуют. Они — призраки из другого мира. Многие этносы не уважают западную культуру и не испытывают к ней ничего, кроме снисхождения. Если европейцы завоевали себе право поработать и эксплуатировать других, то те в свою очередь позволяют себе мистифицировать людей Запада.

Речь идет не о том, чтобы восстановить туземцев в их законных правах. Европейцы невольно подхватили вирус — «индейский», «аборигенский», «патагонский». Таким образом, вымирание этноса или культуры возможно путем инфильтрации (переливания). Реванш за колонизацию состоит не в том, чтобы индейцы или иные аборигены вновь завладели своими территориями, своими привилегиями, своей автономией. Все, что уничтожается в процессе глобализации, не уходит в небытие. Оно возвращается в превращенном виде, напоминая о себе и разрушая процесс нивелирования этносов.

Мультикультурализм

Широкую популярность в гуманитарном блоке знаний до недавнего времени получила концепция мультикультурализма. Она зародилась в конце XIX — первой половине XX в. Такие исследователи, как М. Херсковиц, Ф. Боас, К. Клакхон, специально изучали взаимоотношения культур, рас, народов. Представленная культурными антропологами концепция аккультурации рассматривала контакты культур как двусторонний процесс. Однако реальная историческая практика далеко не всегда подтверждала выводы ученых.

К тому же американские и латиноамериканские исследования рассматривали в основном влияние европейской культуры на культуры других народов. Обратное воздействие фиксировалось формально и зачастую без особых аргументов. Крайне редко фиксировались спонтанные преобразования, приводящие к видоизменению двух культур, вступивших в контакт.

Однако концепция мультикультурализма сохраняла свою научную респектабельность. Предполагалось, что хорошим примером гармоничного сосуществования разных культур может служить Америка. Долгое

время в США был популярным своеобразный праздничный ритуал, который символически отражал процесс мирной ассимиляции разных культур. На площади сооружался огромный плавильный тигль. К нему со всех сторон шли в национальных костюмах представители экзотических культур, они поднимались на помост, входили вовнутрь сооружения и выходили с другой стороны, облаченные уже в сюртуки, жилеты, шляпы. Так выражалась идея плавной американизации разных этносов.

Исследователи отмечали «пограничность» американской культуры. Находясь на стыке цивилизаций, Америка пыталась найти теоретическое обоснование проблемы сосуществования разных этносов. Порой оно виделось в виде многообразия самодостаточных культур, в других случаях — как последовательный процесс ассимиляции концепции «Доктрины Явственной судьбы», «Плавильного тигля». Иногда на теоретическом горизонте появлялись радикальные теории этноцентризма, афроцентризма, полицентризма. Нередко «инаковые» культуры утверждали собственную культурную исключительность, самодостаточность, превосходство над другими этносами. В этом варианте мультикультурный радикализм порождал национализм и расизм «наоборот» («Upside Down»), этнокультурную фрагментацию и сепарацию, перевертыванию изначального смысла культурной множественности.

В результате особую остроту приобретала проблема культурной идентичности. Закрепившиеся представления об американской культуре как культуре в основе своей англосаксонской отбросили на задворки цивилизационных процессов как представителей ряда европейских этнокультурных групп, так и представителей неевропейских рас и этносов. Оказалось, что культурному подавлению и процессам аккультурации подвергается ряд европейских, азиатских, семитских и африканских общностей. И вновь обозначился акцент на нетождественности многих культур.

Тем не менее мультикультурализм старался удержать позицию расового и этнического разнообразия в США. При этом одни исследователи ставили вопрос о неизбежном существовании доминирующей культуры, другие же — считали ее излишней. В американском сознании начался процесс, в ходе которого происходил пересмотр представлений о расовой и этнической иерархии. Проблема самоценности маргинальных, бесписьменных культур, которые считались до некоторых пор варварскими, получила развитие в концепции культурного релятивизма (М. Херсковиц, Ф. Боас). Согласно этой концепции, каждая культура, независимо от уровня ее производительных сил, имеет принципиально тот же уровень сложности, ценности и самобытности, что и любая другая. Каждая культура начинает рассматриваться как явление уникальное, не под-

лежащее кросскультурному анализу. Сторонники такого взгляда отвергали обязательность критерия прогресса.

Так сложился определенный комплекс представлений о том, как следует осуществлять культурную политику в условиях полиэтничности — от полной ассимиляции «инаковых» культур до навязывания доминирующей культуры. Разумеется, американский мультикультурализм имеет солидный практический аспект. В США разворачивались государственные программы, которые включали в себя социальные, образовательные и культурные аспекты. Одна из важнейших целей политики мультикультурализма — создание и поддержание социокультурного равновесия в обществе.

Конец XX — начало XXI в. ознаменовались крушением идеи мультикультурализма. Идея равенства наций и государств стала подвергаться резкой критике. Американский социолог Патрик Бьюкенен пишет: «Неужели все наши рассуждения о равенстве народов — не более чем самообман? Неужели происходящее сегодня — только прелюдия к возобновлению схватки за власть над людьми и народами, схватки, которую богатый, но оскудевающий людьми и вымирающий Запад, с его отвращением к войне, возвращенном на бойнях и ужасах двадцатого века, обречен проиграть?»¹¹

Вот некоторые узловые точки разворачивающихся на наших глазах этнических и культурных конфликтов. Мексика исторически настроена против США, мексиканцы, мягко говоря, недолюбливают северного соседа. Они считают, что американцы лишили их страну половины законной территории. Ныне в США граждане мексиканского происхождения составляют не менее одной пятой общего количества жителей страны, плюс как минимум миллион добавляется к их числу каждый год. У мексиканцев не только иная культура — в массе своей они принадлежат к другой расе, а история и житейский опыт подсказывают, что людям разных рас сложнее ассимилироваться, нежели «родичам по расе». Шестьдесят миллионов граждан США, претендующих на немецкое происхождение, ассимилировались в Америке полностью, чего не скажешь о миллионах выходцев из Азии и Африки, и поныне не имеющих равных с белыми прав.

В отличие от иммигрантов прошлых лет, навсегда порвавших с отчизной перед тем, как взойти на борт корабля, мексиканцы отнюдь не порывают связей с родиной. Миллионы из них не испытывают ни малейшего желания учить английский язык или принимать американское

¹¹ Бьюкенен П.Д. Смерть Запада. М., 2004. С. 169.

гражданство — их дом Мексика, а не Америка, и они кичатся тем, что по-прежнему остаются мексиканцами. В Америку они пришли, чтобы получить работу. Вместо того чтобы постепенно ассимилироваться, они создают в американских городах «маленькие Тихуаны» - все равно как кубинцы с их «Малой Гаваной» в Майами. Разница между мексиканцами и кубинцами лишь в том, что первых в Америке в двадцать раз больше, нежели вторых. Они имеют собственное радиовещание и телевидение, собственные газеты, фильмы и журналы. Мексиканские американцы создают в США испаноязычную культуру, отличную от американской. Иначе говоря, фактически становятся нацией внутри нации.

Волны мексиканской иммиграции накатываются ныне уже не на ту Америку, которая принимала у себя европейцев. У других американских меньшинств сложилась убежденность в тезисах расовой справедливости и этнического равенства. Эти тезисы поддерживает и их культурная элита, которая отказалась от идеи Америки как «плавильного тигля» и ратует за прелести мультикультурализма. Сегодня этническим меньшинствам «настоятельно рекомендуется» придерживаться национальной идентичности — разумеется, вследствие этого мы наблюдаем резкий всплеск национализма.

Итак, актуальные проблемы этнопсихологии предполагают не только регистрацию и описательность особенностей различных этносов. Они выносят на поверхность общественной жизни множество общих философских вопросов. Ныне многие исследователи описывают особенности национализма, его досовременной формы — этноцентризма, этнической и национальной идентификации с позиций исторического неомодернизма. При этом национализм толкуется как явление, связанное с модернизацией лишь опосредованно и присутствующее в общественном сознании большинство исторических эпох, т.е. более широко, чем просто национализм «во имя нации», появившийся лишь в XVIII в.

Многие народности, даже древние, такие как, например, евреи, персы, арабы, македоняне, римляне, китайцы и некоторые другие, складывались под действием этноцентризма — «преднационального» национализма, а не существовали вечно. Для нас же сегодня строительство культурной нации, само понятие нации может предполагать этнический или общегражданский смысл. Этнические исследования должны, судя по всему, учитывать это различие.

Итак, идентичность — это психологический механизм, рождающий чувство тождественности человека самому себе, ощущение целостности человека. Но этот механизм действует и при восприятии людьми образа своей страны, своей культуры. Процессы, сопряженные с глобализаци-

ей, изменили традиционные символы самоидентификации. Для многих народов вопрос «кто мы?» стал мучительным, сложным, противоречивым.

Казалось бы, Америка давно определилась с этим вопросом. Она уже давно все знает о себе, реализовав национальную мечту, создав «массовую культуру» для всех стран и народов, обозначая себя как лидера человечества. Однако и в национальном сознании США не обошлось без смятения, тревоги, опасений и утраты самоидентификации. Об этом свидетельствует книга видного американского социолога С. Хантингтона (он скончался в прошлом году) «Кто мы?»¹². Она посвящена особенностям американской национальной идентичности. Исследователь видит формирование образа той или иной страны не на путях развития экономики, социальных институтов. Он полагает, что в основе символического образа любой культуры лежит национальная идентичность.

Итак, что объединяет американскую нацию и что отличает ее от других народов? С. Хантингтон указывает на три основных фактора. Во-первых, он считает, что осознание американцами собственной национальной идентичности менялось на протяжении всей истории США. Во-вторых, всегда жители США определяли свою самоидентификацию в терминах «раса», «идеология», «культура». Однако первые два термина вышли из оборота. Никто в Америке не пытается сопоставлять расы. Американцы рассматривают свою страну как мультиэтническое и мультинациональное общество. В-третьих, на протяжении трех столетий стержнем американской национальной идентичности была англо-протестантская культура.

Определяя замысел своего исследования, С. Хантингтон пишет: «В нашей книге предпринимается попытка пролить свет на возникновение и формирование американской национальной идентичности, а также проанализировать факторы, которые определяют ее будущее. То, как американцы воспринимают эту идентичность, влияет на их отношение к собственной стране, на то, какой они ее видят — космополитичной, имперской или националистической — в отношениях с остальным миром»¹³.

При этом С. Хантингтон субъективно ощущает разлад между присущим ему патриотизмом и добросовестностью исследования. Заметим сразу, что в труде, написанном социологом, патристические стереотипы принижают достоинство честного теоретического размышления. Прежде всего, в работе нет попытки рассмотреть «кризис идентичности». Автор в основном отмечает лишь смены культурных парадигм, но не вскрывает

¹² Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2008.

¹³ Там же. С. 17.

драматической сущности того, что обнаруживается за этими социальными преобразованиями, за этим преобразованием национальных символов.

Разумеется, это не означает, будто в книге С. Хантингтона нет обсуждения острых проблем. Он вполне понимает, что в конце минувшего столетия американской культуре был брошен серьезный вызов. Появилась новая волна иммигрантов из Азии и Латинской Америки, возросла популярность доктрин мультикультурализма и диверсификации в интеллектуальных и политических кругах, утвердились новые групповые идентичности, связанные с понятиями расы, этноса и пола, окрепла приверженность элит космополитизму и транснациональным идентичностям.

Однако американский исследователь не учитывает, что логически возможно различать два понятия идентичности. Формальная идентичность является качеством каждого объекта. Реальная же идентичность присуща только эмпирическим объектам и имеет разные формы в зависимости от онтологического статуса конкретного объекта. Камень идентичен себе иначе, нежели организм — личность или институт. Сохранение идентичности предполагает преодоление противоборствующих сил и является не данностью, а заданностью. Хантингтон отмечает, что «дебаты по поводу национальной идентичности давно превратились в неотъемлемую черту нашего времени»¹⁴. Но данная проблема существует не только для Америки. Кризис идентичности затронул все страны и человечество в целом. Нельзя судить об американской идентичности как об автономном процессе. Она связана с самоидентичностью и других национальных культур.

Скажем, японцы не могут решить, относятся ли они к Азии (вследствие географического положения островов, истории и культуры) или к западной цивилизации, с которой их связывают экономическое процветание, демократия и современный уровень развития техники. Иранцев тоже описывают как «народ, который находится в поисках своей идентичности». В такой же ситуации находится и Южная Африка. Если же говорить о России, то нам предстоит ответить на вопрос, можно ли считать нашу страну европейской или следует относить ее к Азии. Кризис идентичности в различных странах приобретает различные формы, протекает иначе и сулит разные последствия.

Но что же привело к этому глобальному процессу утраты собственного образа? Причин много — это и рождение общемировой экономики, грандиозный скачок в развитии транспорта и сферы коммуникационных технологий, нарастающая миграция населения, распространение

¹⁴ Там же. С. 35.

демократических ценностей. Некоторые из этих факторов названы в книге С. Хантингтона. Но важно еще отметить и экспансию символической культуры, порождение новых шифров, образов, меток национальных общностей. Одновременно происходит так называемая фрагментация идентичностей, когда о себе заявляют группы, субкультуры, этносы. Расовые, религиозные и иные формы дискриминации в конечном счете коренятся в эволюционной потребности индивида в определенных формах групповой идентификации. Индивидуальная и групповая культурная идентичность меняется в соответствии с историческими волнами парадигмальных преобразований.

С. Хантингтон считает, что в США этот процесс проявляется в подъеме мультикультурализма. Находясь на стыке цивилизаций, Америка пыталась найти теоретическое обоснование проблемы сосуществования разных этносов. Порой оно усматривалось в виде многообразия самодостаточных культур, в других случаях — как последовательный процесс ассимиляции (концепции «Плавильного котла», «Доктрины Явственной судьбы»). Американский исследователь считает, что размышления об американской идентичности в обществе основываются на двух положениях, каждое из которых правдиво лишь отчасти, но регулярно принимается за истину в последней инстанции. «Первое положение гласит, что Америка является государством иммигрантов, второе — что американская идентичность определяется комплексом политических принципов, то есть так называемым американским кредо»¹⁵.

Но в отличие от других народов, американцы не идентифицируют себя со страной в целом. Конечно, они восторгаются размерами и красотой Соединенных Штатов. Но действительно ли американцы в основном отождествляют себя с политическими идеями и институтами? В Америке, как и в других странах, специфическим феноменом оказывается деполитизация. В условиях кризиса миллионы людей ищут возможность выжить, а отношение к политическим ценностям воспринимается либо равнодушно, либо негативно.

В прошлом ассимиляцию иммигрантов в американское общество обеспечивали многие факторы. Большинство иммигрантов прибывало из Европы, т.е. из обществ, культура которых напоминала американскую или была с ней совместима. В XIX столетии Верховный суд поддержал решение о высылке американских иммигрантов на том основании, что китайская культура слишком сильно отличается от американской и потому китайцы не могут прижиться в Америке. Но ведь сегодняшняя им-

¹⁵ Там же. С. 71.

миграция значительно отличается от иммиграции прошлых лет. В конце XX столетия ассимиляция перестала быть синонимом американизации. Она приняла иные формы и наполнилась иным содержанием. «Для некоторых иммигрантов это вылилось в частичную ассимиляцию, то есть во внедрение не в базовую американскую культуру, а в субнациональные, зачастую маргинальные сегменты американского общества»¹⁶.

На протяжении более чем двухсот лет либерально-демократические принципы «американской веры» являлись ключевым элементом американской идентичности. Как американские, так и европейские исследователи часто указывали на этот элемент как на сущность «американской исключительности». Но ведь сегодня эти ценности присущи не только Америке. Можно, видимо, сказать, что американская исключительность обернулась универсальностью. Хантингтон обращает внимание, что в современном мире уменьшилась роль идеологии. Зато возросла роль культуры как источника идентичности. Выходит, что уменьшение значимости национальной идентичности по сравнению с идентичностями транснациональными имеет принципиальное значение для определения национальных интересов и внешней политики Америки в XXI в.

Таким образом, можно говорить о том, что феномен идентичности стал одним из базовых понятий философской антропологии.

Э.А. ОРЛОВА

КОНЦЕПЦИИ ИДЕНТИЧНОСТИ/ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СОЦИАЛЬНО-НАУЧНОМ ЗНАНИИ

В последние годы термин «идентичность» после нескольких десятилетий относительного равнодушия к нему вновь начал широко использоваться как в социальных науках, так и в журналистике и политической лексике. Он заменил ранее популярные слова «самосознание», «самоопре-

¹⁶ Там же. С. 345.

деление» применительно к личности, группе, этносу и т.п. Однако в разных теоретических контекстах его значения неодинаковы. Это затрудняет сравнение и обобщение результатов исследований, полученных в социологии, антропологии и психологии. В то же время взаимные ссылки представителей различных наук позволяют предположить, что при всей многозначности понятие имеет содержательное ядро, которое сохраняется при любом его использовании. В связи с этим с эпистемологической точки зрения представляется важным получить ответ по крайней мере на следующие вопросы:

- какие аспекты содержания понятия остаются относительно постоянными при варьировании его употребления;
- чем можно объяснить различия его значений;
- в каком теоретическом контексте – при сегодняшнем состоянии социально-научного знания – его использование оказывается наиболее эвристичным.

К истории становления понятия: сходство и различия значений

В русскоязычных текстах слова «идентичность» и «тождество» («тождественность») полностью совпадают по значению. Однако применительно к социальным наукам русское слово как понятие практически не разработано, тогда как в немецкой и англоязычной литературе оно получило несколько развернутых определений и статус категории, имеющей важную познавательную значимость при характеристике устойчивых и повторяющихся черт любой единицы, проявляющихся в разнородных ситуациях или в одной и той же ситуации в разные промежутки времени.

В словарных определениях слово «идентичность» имеет латинский корень *idem* (то же самое) и обозначает свойство вещей оставаться теми же самими, сохранять свою «сущность» при всех трансформациях. Но оно также используется, когда речь идет о единичном бытии личности, ее «самости» (Self), обеспечивающей ее экзистенциальную самоидентичность. Понятие в его классическом понимании предполагает референцию к категориям времени и бытия, а позже отношение индивида к самому себе трактовалось в контексте социокультурной реальности с ее темпоральностью и в рамках дихотомий «Эго-Альтер» и «Я (Мы)-Другой (Другие)».

На это указывает П. Рикер¹, подчеркивая, что понятие «идентичность» при его современном употреблении содержит в себе два неодинаковых значения, соответствующих латинским словам «*idem*» и «*ipse*». «*Idem*» означает «в высшей степени сходное», «аналогичное», «то же са-

¹ См.: Рикер П. Повествовательная идентичность. <http://www.philosophy.ru/library/ric>.

мое», «одно и то же», т.е. подразумевает неизменность во времени (по Канту, *Beharrlichkeit in der Zeit*). Антонимами в этом случае являются слова «различный», «изменяющийся». Термин «Ipse» связан с понятием «самости» (*ipseite*), «себя самого»: некто тождествен самому себе. В качестве антонимов здесь можно привести слова «другой», «иной». Это значение заключает в себе лишь определение полного совпадения субъекта с самим собой, независимо от устойчивости во времени. В первом случае речь идет об установлении постоянства «самости» во времени, а во втором — о ее тождественности самой себе.

По мнению Рикера, при использовании понятия обычно смешивают оба значения: идентичности с самим собой (самости) и идентичности как того же самого. Соответственно предполагается, что первому смыслу слова «идентичный» противоречит второй — «крайне сходный, аналогичный», — который подразумевает, что такое максимальное подобие (во времени) возможно, только если для него есть основа, неподверженная временным изменениям. Рикер полагает, что возникающая в этом случае антиномия оказывается одновременно неизбежной и неразрешимой. Неизбежной потому, что употребление одного и того же названия для обозначения личности, группы, общества, культуры применительно ко всему их существованию во времени предполагает наличие такой неизменной основы. В то же время непосредственно переживаемый опыт и наблюдение, фиксирующие, что окружение и собственные настроения изменчивы, не согласуются с этой идеей. Неразрешимой в антропологическом смысле из-за того, что использование категории идентичности в смысле самости несовместимо с представлением о связи людей с изменчивым окружением. Допущение неизменного начала личности или артефакта не позволяет решить вопрос об их адаптации в условиях внешних изменений. И все же это противоречие неоднократно пытались разрешить, о чем свидетельствуют изменения и уточнения, которые предлагали и обосновывали разные авторы в ходе рассуждений об идентичности (тождественности).

«Идентичность» и близкие к нему термины в философском смысле (в русскоязычном классическом переводе и употреблении — «тождество») имеют длительную историю, начиная с древних греков и вплоть до настоящего времени. В контексте христианской метафизики они трактовались с точки зрения традиционной дихотомии «души» и «тела».

Начиная с Аристотеля и вплоть до Гегеля понятие тождества (идентичности в оригиналах) использовалось в философии прежде всего в контексте обоснований того, что реальность и процесс ее познания, бытие и мышление совпадают. В таком контексте инобытие, различие, многооб-

разие в онтологическом плане считались акциденциями всеобщего и не имели собственного субстанционального значения: их всегда можно было редуцировать к единому самотождественному. Понятие использовалось в обсуждении вопросов, как возможны непрерывность при очевидности изменений и тождественность среди наблюдаемого разнообразия.

Историю идентичности как специальной темы в философском, а позже – социально-научном познании принято начинать со времен Дж. Локка («Опыт о человеческом разумении») и Д. Юма («Трактат о человеческой природе»). Считается, что тождество стало проблемой, когда в рамках философии эмпиризма появилось сомнение в том, что называют «единством самости»².

В социальных науках это понятие начало использоваться лишь в XX в. – сначала в психологии и позднее – в социологии и антропологии.

Классическую трактовку понятия «идентичность» принято связывать с философией сознания Нового времени, особенно в ее просветительской версии. Представление о человеке как рациональном существе, стремящемся к познанию конечной истины, декартово «мыслю, следовательно, существую» стали ключевым знаком такого изменения акцента при рассуждениях на эту тему. Соответственно, знание представляется в качестве зависимого от онтологически изначального субъекта. Об этом свидетельствует фихтевское уравнение «Я есть Я», которое в философском смысле означает утверждение самодостаточности самости. В рамках других направлений немецкого идеализма это представление дополняется утверждением фундаментальной значимости воли в сохранении индивидуальной самотождественности. И даже критики, которые ставили это положение под сомнение, исходили из допущения об исходной целостности человеческой индивидуальности. В индивидуалистичной культуре Нового времени, согласно Ч. Тейлору, личностная автономия, самоанализ как ведущие принципы человеческого существования обусловили представления о личностных началах общественного блага³.

Ницше освободил понятие самости от классических моральных и политических коннотаций, т.е. вывел его за рамки нормативов коллективной жизни. В контексте психологии Фрейд, который первым ввел термин «идентичность», сделал то же самое, разместив «Эго» («Я») внутри человеческой психики между стихийным «Оно» («Id») и социально нор-

² См.: *Ely J.D. Community and the Politics of Identity: Toward the Genealogy of a Nation-State Concept // Stanford Humanities Review, 1997. Vol. 5 (2) (<http://www.stanford.edu/group/SHR>).*

³ См.: *Taylor Ch. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1989. P. 305.*

мативным «Супер-Эго». Уже это обусловило внутреннюю противоречивость индивидуальной самоидентичности, поскольку двойственность «Я» («Эго») предполагала ее изменчивость, а стихийное влияние «Оно» подразумевало ее контингентность.

Пытаясь примирить это противоречие, Г. Зиммель, Дж.Г. Мид., Ч. Кули сочли необходимым найти теоретический концепт, который позволил бы рассматривать самоформирование в различных ситуациях социального взаимодействия как процесс и интерпретировать соответствующие внешние проявления как сходные или различные. Для этого они обратились к традиционному для философской антропологии и психологии понятию *Self* («самость»), придав ему новое значение. Во-первых, самость рассматривалась не как априорно данная человеку, но как формирующаяся в контексте социального взаимодействия (интеракции). Иными словами, идентичность стала считаться по своей природе изначально социальной: индивидуальные проявления приобретают культурную, личностную форму только в контактах людей друг с другом, а она становится устойчивой и повторяющейся в силу взаимной приемлемости. Во-вторых, в понятии самости, начиная с Мида (1934), принято различать две составляющие, не имеющие лингвистических аналогов в русском языке, — *I* и *Me*. Первая из них означала движущую силу, детерминирующую как включенность индивида в социальное взаимодействие, так и возможность дистанцироваться от других. Вторая относилась к тому, что интернализировалось в этом контексте в качестве интересубъективных, разделяемых характеристик личности как социокультурной ипостаси человеческого индивида.

Следует отметить, что в своих работах они не употребляли понятия идентичности, но разработанные ими теоретические положения впоследствии стали важными составляющими ее концептуализации.

С этого момента из социологии и антропологии ушло допущение о личностной идентичности как о «сущности» человеческой природы. Именно социальная обусловленность стала теоретическим основанием ее трактовки как социально-научной категории, причем первоначально применительно к индивиду.

На этой теоретической основе позже в социологии была разработана ролевая концепция личности, укрепившаяся также и в антропологии. Она способствовала, как и в рамках философии, сдвигу в понимании идентичности: приоритетное внимание к сохранению единой целостности самости сменилось интересом к ее дифференцирующей функции. В рамках теории ролей понятие личности трактовалось как интегральная сумма по крайней мере двух компонент. С одной стороны, это пред-

ставление о ролях как совокупностях функциональных и символических целостностей, зафиксированных в институциональных социокультурных структурах и обеспечивающих их сохранность. С другой – концепция Я, которая рассматривалась как организующее начало, обеспечивающее внутрилличностную классификацию ролей, предотвращающую их взаимную конфликтность, их отбор и упорядочение применительно к типичным ситуациям социального взаимодействия.

В этом случае само понятие оказывается внутренне дифференцированным. Я-идентичности отводилась функция механизма, обеспечивающего выделение и отбор из наличного социокультурного опыта индивида тех его составляющих, которые отвечают конкретным ситуативным запросам. Ролевая идентичность рассматривалась как индивидуально специфичная окраска выполнения стандартных функций и коммуникативных актов.

Помимо социологии понятие разрабатывалось и в области психологии. Здесь его позаимствовали из психиатрии, где для обозначения утраты психически больными представлений о самих себе и о событиях своей жизни использовался диагноз кризиса идентичности. С этим представлением о сохранении самоидентичности как показателе психического здоровья и с неотрефлексированными коннотациями о ее фундаментальной природе понятие идентичности вошло в психологию. Первое появление термина «идентичность» и здесь, и в социальных науках вообще можно отнести ко второй половине 1950-х гг., а его распространение и утверждение в качестве полноценной социально-научной категории совершилось в США в 1960-е гг. Самая известная концептуализация понятия на пересечении психоанализа и психологии развития принадлежит американскому психологу Э. Эриксону.

Он также полагал, что, по его терминологии, «психосоциальная идентичность» формируется в контексте взаимодействия с окружающими с первых дней жизни ребенка. В этом процессе у него постепенно складывается представление об устойчивости и непрерывности своего Я в меняющихся ситуациях и в контактах с различными людьми. В конечном итоге индивидуальная идентичность в трактовке Эриксона означала факт сознания, предполагающий представление каждого о тождественности самому себе, непрерывной во времени и признаваемой окружающими.

У психологов такая трактовка идентичности до сих пор является наиболее распространенной. Но поскольку она не только не противоречила социологической, но даже содержательно дополняла ее, само понятие достаточно быстро приобрело статус общего для всех социальных наук. Системная концепция личности в психологии и социологии и такое же представление о группе, обществе, культуре, о социальных институтах,

так или иначе, способствовали представлению о сходстве процессов, реализующихся в пределах каждой из единиц такого рода. Тем более что понятие «кризис» в структурном смысле использовался в применении к каждой из них. Когда наступило время добавить к структурным характеристикам динамические, концепции Мида и Эриксона были объединены, и представления об идентичности и ее кризисных состояниях распространились на все социокультурные системы. Правда, в социологии и антропологии понятие лишилось исходного, специфически психоаналитического содержания

Как уже отмечалось, при любом использовании понятия социологами и психологами явно или неявно подразумевались взаимодействие и коммуникация людей. Соответственно, необходимо было решить вопрос о том, каким образом в этой среде люди распознают друг друга и выражают себя в собственной самоощущенности. Наиболее удачной оказалась концепция И. Гофмана «представленности (презентации) Я» в ситуациях повседневной социокультурной жизни. Его драматургическая метафора объединяла три основных аспекта социального взаимодействия: индивидуальные Я, стандартные социокультурные ситуации и символические возможности вариативного поведения людей в рамках предписанных функциональных отношений.

Таким образом, можно сказать, что при использовании понятия идентичности с тех пор стали принимать во внимание три его измерения — индивидуальное, социальное и культурное. Эту общую основу можно обнаружить практически во всех вариантах его применения. Различия относились к характерным для каждой из наук объектам идентификации. Так, в этнологии оно стало соотноситься с ключевым для этой науки понятием этноса. Социологи-сторонники структурного функционализма использовали его применительно к концептам ролей и референтных групп. Последователи символического интеракционизма, первоначально говорившие о «самости» (Self), также постепенно перешли к использованию понятия идентичности. В рамках концепции социальной драматургии, предложенной И. Гофманом, центральное место занимала презентация себя другим. А П. Бергер и Т. Лукман придали понятию обобщенную теоретическую форму, базируясь на характерном для них логическом объединении конструктивистской и феноменологической позиций⁴.

Итак, понятие оказалось прочно связанным с исходными допущениями психологии развития, символического интеракционизма и фено-

⁴ См.: Gleason P. Identifying Identity: A Semantic History // Journal of American History. 1983. Vol. 69 (4).

менологии. Это обеспечило предпосылки для его трактовки в терминах социального конструирования. С этих пор — конец 1960-х гг. — и по настоящее время со сменой познавательных парадигм понятие идентичности заняло новую познавательную позицию и трактуется в этой теоретической системе координат. Если еще в «Негативной диалектике» Т. Адорно (1966) оно использовалось для обозначения фундаментальных различий как имеющих самодовлеющее значение в контексте бытия, то теперь все более очевидным становится его инструментальный статус. Против западной философской традиции онтологизировать «тождество» настойчиво возражали Ж. Деррида (1967) и Ж. Делёз (1968). Оба утверждали значимость различения и различия как основополагающих характеристик реальности и доказывали неправомерность наделения идентичности приматом по сравнению с ними.

В силу социально-политических причин термин «идентичность» в 1960-е гг. быстро и широко вышел за пределы социальных наук и утвердился в журналистском лексиконе, в языке социальной и политической практики. Катализаторами такой популярности стали процессы деколонизации, начавшиеся после Второй мировой войны, рост особого интереса к теме «массового общества» в 1950-е гг. и студенческие движения 1960-х гг.

В этот период, к которому принято относить начало постмодерна как культурного течения и смены познавательных парадигм, философы и социальные теоретики уделяют понятию идентичности, особенно ее социально и культурно обусловленному кризису, достаточно много внимания. И когда в философии этого периода появляется, а позже распространяется метафора «смерть субъекта», то речь идет именно о субъекте в его классическом понимании. Эта тема последовательно обсуждалась в рамках структурализма (К. Леви-Строс), постструктурализма (Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида), постмодернизма (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр). В то же время в ходе этого процесса нарастал интерес к формированию новой субъективности в современных формах ее проявлений. В этой связи метод деконструкции, разработанный Деррида, становится основой для новых трактовок идентичности, где радикальному сомнению подверглись рационализм и самотождественность субъекта в их классическом понимании. Именно в этом контексте становится актуальным обращение к проблеме идентичности в многообразном и динамичном современном мире.

В 1980-е гг. споры об идентичности в социальных науках возобновились и приобрели особую остроту в связи с тем, что в социальной науке и постмодернистской социокультурной реальности актуализировалась те-

матика расовых, этнических, гендерных различий⁵. Возрождается интерес и к понятию самости (Self). Одновременно усиливается критика многозначности и чрезмерной частотности использования этого понятия, превративших его в клише. Как отмечает К. Кэлхун, дискурс самости и характер эпохи модернити оказались тесно взаимосвязанными, «и не только вследствие когнитивного и морального груза, отягчающего самость и самоидентичность. Интерес к идентичности обусловлен также теми ее проявлениями в рамках модернити, которые обнаружили ее проблематичность. Речь идет не просто о том, что нас больше, чем наших предков, интересует, кто мы такие. Скорее нам намного труднее установить, кто мы такие, приемлемым образом поддерживать собственную идентичность по ходу нашей жизни и добиваться ее признания другими»⁶.

Следует подчеркнуть, что и в этом новом качестве понятие оставалось, условно говоря, индивидоцентричным. Личностные, групповые, гендерные, конфессиональные, политические, этнические идентичности и идентификационные кризисы трактовались через отождествление индивидов с соответствующими социокультурными единицами. Причем так было и остается на уровнях научной, политической, журналистской лексики. Кроме того, в социально-научном мейнстриме до сих пор доминирует реалистическое, а не инструментальное понимание объектов идентификации. Это негласно предполагает, что им присущи соответствующие идентичности. Поэтому говорят о кризисе идентичности этноса, конфессии, пола и т.п.

Соответственно, при всех утверждениях о социальной природе личности и ее самоидентичности как производных взаимодействий и коммуникаций с другими речь идет об индивидуальном самоопределении и о распознавании другими именно отдельного индивида. И до сих пор основной темой здесь остается процесс и результат самоотождествления единицы как таковой. Что касается идентификации людьми друг друга как «других» в контексте взаимодействий и коммуникаций и соответствующих ситуаций как одинаковых, то эти темы в контексте традиционных рассуждений обычно не освещаются.

Иными словами, вопросы о том, как люди определяют, что они имеют дело с одними и теми же ситуациями и партнерами по интеракции в разных локусах социокультурного пространства и в дискретных проме-

⁵ См.: Appia K.A., Gates H.L. Editors Introduction: Multiplying Identities // Appia K.A., Gates H.L. (eds). Identities. Chicago, 1995. P. 1.

⁶ Calhoun C. Critical Social Theory: Culture, History, and Challenge of Difference. Oxford; Cambridge, 1995. P. 194.

жутках времени, не только не имели ответа, но даже и не ставились. Хотя сегодня очевидно, что интегральное понятие личностной идентичности, сложившееся в социологии, с необходимостью предполагает его соотношение с идентичностью ситуативных и временных координат, в которых осуществляется интеракция.

Для такого ракурса рассмотрения темы сегодня существуют необходимые теоретические предпосылки. Когда понятие идентичности рассматривалось в субстанциональном смысле, то с классических позиций возникал неразрешимый вопрос: как один и тот же индивид может оставаться самим собой, если ему приходится отождествляться с целым рядом ролей, которые могут быть не только различными, но и конфликтующими одна с другой. При его использовании в инструментальном плане такого затруднения не существует. Внутренняя дифференциация понятия на Я-идентичность, личностную репрезентативную и социальную идентичность означает, что каждый из концептов отображает один из аспектов представления о дуальном — индивидуальном и социальном — начале личности. А его феноменологическая трактовка освобождает исследователя от обязательного обращения к категориям сущности и бытия.

Теоретико-методологические позиции в понимании идентичности в социальных науках

Выше были представлены те общие теоретические положения, на которых базируется любое современное определение понятия идентичности. В одних работах они формулируются в явном виде. В других присутствуют имплицитно. Тем не менее в настоящее время в социальных науках они остаются общераспространенными.

Что касается различий, обнаруживающихся при интерпретации понятия у разных исследователей, то их можно объяснить двумя группами факторов. Во-первых, предметное поле и объекты науки, в пределах которой оно используется. Совершенно очевидно, что в психологии, социологии и антропологии теоретические контексты его применения различаются. Во-вторых, исходные допущения, на которых оно выстраивается. В зависимости от целей исследования и ценностной позиции его авторов над общими основаниями надстраиваются допущения, которые связаны с их доминирующей теоретической позицией. Соответственно, при изучении порождения идентичностей, их смен или трансформаций значение понятия будет варьироваться.

Представления об идентичности в психологии, социологии и антропологии

Идентичность по-разному представлена в психологии, социологии и антропологии из-за неодинаковости акцентов в изучении человека.

Однако это не означает, что между данными и результатами, полученными в пределах каждой из них, существует полная несопоставимость. В случае необходимости, как это часто бывает, исследователи свободно пользуются знаниями, которые уже есть у других. Вопрос заключается в том, чтобы они логически обоснованно были вписаны в разрабатываемую теоретическую модель. С этой точки зрения и будут представлены интерпретации понятия «идентичность» в разных социальных науках.

Психологическая трактовка. Считается, что концепт *идентичность* первым стал применять З. Фрейд в том смысле, что, будучи скрытой от самой личности, она может быть выявлена с помощью психоанализа. На психоаналитических, но сильно ревизованных, основаниях идентичность как особый социально-культурный феномен начал исследовать американский психолог Э. Эриксон, считавший, что это нечто совершенно определенное, но крайне неуловимое⁷. Первоначально его работы были известны в основном в среде профессиональных психологов. К концу 1950-х гг. они вызывают все больший интерес у социологов и антропологов, который сохраняется до сих пор. В конечном счете именно благодаря идеям Эриксона в 1970–1980-е гг. идентичность приобретает статус категории междисциплинарного знания.

Следует подчеркнуть, что речь идет прежде всего об *индивидуальной* идентичности. И хотя, согласно Эриксону, необходимо принимать во внимание как личностный, так и коллективный ее аспекты, понятие до сих пор остается индивидоцентричным (социальное Я). В этом ключе трактуются термины «эго – идентичность» и «кризис идентичности», позитивная и негативная идентичность. Начиная с этих разработок, выделяется три основных направления исследований:

- чувство идентичности;
- процесс формирования идентичности;
- конфигурация идентичности как результат этого процесса.

В рамках теории личностного развития формирование идентичности, подразумевает взаимодействие между внутренним строением личности и ее участием в общественной жизни, в ходе чего осваиваются культурные нормы, социальные статусы и роли. Структура личности понимается в духе фрейдовской психодинамической модели: различаются понятия «Я-идентичность» (эго-идентичность) и «личностная идентичность». Первое понятие указывает на глубинное ядро личности, обеспечивающее непрерывность ее целостности в социокультурном пространстве и времени. Второе – на пропущенные через Я освоенные социокуль-

⁷ См.: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

турные знания и навыки. Поскольку Эриксон придерживался теоретической позиции развития личности, он понимал идентичность как результат индивидуального поступательного движения, можно сказать, совершенствования в социокультурной среде. Процесс, ведущий к этому результату, обозначается как идентификация, и считается, что он обеспечивает непрерывную динамику идентичности на протяжении жизненного цикла человека.

Эриксон разделил его на несколько легко распознаваемых стадий: две фазы младенчества, связанные, по его мнению, с выделением ребенком себя из окружения и в физическом, и в социокультурном отношениях; две фазы детства, которые характеризуются приобретением опыта индивидуальных успехов и неудач во взаимодействиях и коммуникациях с другими; отрочество и юность, в ходе которых оформляется «эго-идентичность» и актуальным становится осмысление своих отличий от других; три фазы взрослости — ранняя, связанная с социокультурным самоопределением, средняя, характеризующаяся самостоятельным социокультурным статусом, поздняя, которая в зависимости от разрешения «кризиса среднего возраста» предполагает либо дальнейшее развитие, либо последовательное угасание процесса личностной самореализации. Согласно Эриксону, успешное разрешение кризисов идентичности означает, что личности удалось интегрировать новые, социально и культурно обусловленные требования с жизненным опытом, приобретенным и эффективно актуализованным ранее.

В последовательном чередовании установившихся и критических фаз самоотождествления последние, в отличие от психиатрической трактовки, не считались патологическими. Они принимались в качестве своего рода антропологической универсалии и связывались с совместным действием биологических, психологических и социокультурных факторов, отмечающих возрастные изменения личностного статуса. Каждый такой кризис можно рассматривать как переход от одного стабильного состояния к другому. Он характеризуется некоторой неопределенностью в отношениях индивида с окружением и в самоопределении. Эриксон полагал, что преодоление такой неопределенности на каждой стадии жизненного цикла означает развитие личности, ее движение от инфантильности к социальной зрелости.

С этих позиций решаются задачи, связанные с объяснением формирования и динамики представления об индивидуальности; способов преодоления возрастных кризисов; так называемого национального характера и т.п.

Социологическая трактовка. Основу современного понимания процесса идентификации составляет концептуализация отношения «Я —

другой», представленная в рамках символического интеракционизма Дж.Г. Мида. В его работах «самость» (Self) по содержанию совпадает с понятием идентичности, хотя самого этого термина он не использовал (сейчас он переводится на другие языки именно как идентичность). Мид трактовал идентичность как изначально социальное образование: идентичность и интеракция, понимаемая в когнитивном смысле, постоянно переходят друг в друга. Коммуникативная природа идентичности состоит в том, что каждый начинает воспринимать себя таким, каким его видят другие; принимаемая роль другого, индивид оценивает себя с его точки зрения.

В словаре символического интеракционизма термин «идентичность» установился в 1960-е гг. прежде всего благодаря работам И. Гофмана и П. Бергера. Именно Гофман в работе «Стигма»⁸ вместо термина «самость» стал использовать термин «идентичность». Одновременно П. Бергер в книге «Приглашение в социологию»⁹ показал познавательные возможности понятия идентичности в контекстах ролевой теории, теории референтных групп, социальной драматургии и феноменологической социологии.

Обобщенное представление о механизмах обретения самоидентичности системы можно обнаружить в работах Н. Лумана, посвященных самоорганизации социальных систем. Он подчеркивает, что для сохранения жизнеспособности любой из них — вне зависимости от типологической принадлежности — соотнесение с окружением и саморефлексия являются жизненно необходимыми. «Операция отделения системы от окружения возвращается в ее рамки в качестве различения самореференции и внешней референции. Коммуникация состоится лишь при условии, что соответствующие операции не совпадают с ее содержанием. Различение между сообщением и информацией необходимо устанавливать и поддерживать, иначе коммуникация вообще не состоится. Действующая система постоянно воспроизводит различения самореференции и внешней референции. Это и есть ее аутопойесис»¹⁰. Действие такого механизма обеспечивает ее различение по отношению к окружению в качестве самоидентичной. Точно так же Я-идентичность экстернализирует в каждой самопрезентации то, что ему внушает самость, — инстанция для самонаблюдения состояния его отношений с другими.

Итак, единица должна различать самореференцию и внешнюю референцию и посредством этого выделять себя из окружения. «Когда ак-

⁸ См.: Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью // Русский социологический форум. 2000. № 1-4. (<http://www.sociology.ru/forum/og13-4-2000.html>).

⁹ См.: Бергер П. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива. М., 1996.

¹⁰ http://www.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/luhmann/r_luhmann1.htm.

тивное вмешательство в окружение оказывается невозможным, самонаблюдение с помощью этого различения становится принудительным условием аутопойесиса [любой] системы...

Следует принимать во внимание, что с помощью собственных операций осуществляется не только выделение системы из остального мира, который становится окружением... Различение самореференции и внешней референции само является различием, требующим собственных операций. [В этом качестве оно интегрируется в систему и] становится тем различием, с помощью которого система обеспечивает собственное единство»¹¹.

Именно с решением такого рода задач связано сегодня использование представлений о различении/отождествлении в рамках социологии.

Различия между социологической и психологической трактовками. Социологическая трактовка понятия идентичности отличалась от психологической. Различие связано с его локализацией в пространстве теоретических представлений о личности. По Эриксону, который придерживался психоаналитической традиции, идентичность «размещается» в глубинных слоях психической структуры. И хотя она формируется и меняется в ходе взаимодействия индивида с другими, кризисы и их преодоления происходят именно во внутреннем мире и представляют собой непрерывный процесс.

Социологи разделяли иную позицию. Они были склонны рассматривать идентичность как артефакт, формирующийся в результате социального взаимодействия. Это своего рода знак (в пределе — стигма, в терминологии Гофмана), с которым связано определенное поведение. По Бергеру, идентичность социальна не только по происхождению, но и по способу поддержания. Соответственно, ее не следует рассматривать как устойчивое изначально данное образование.

Антропологическая трактовка. Антропологическая трактовка понятия «идентичность» сложилась на пересечении психологических и социологических оснований. Странники психологической антропологии, придерживаясь позиций психологии развития, полагают Я-идентичность составляющей внутреннего мира человека и могут рассматривать ее независимо от изменений окружения. Динамика «идентичности-для-других» обусловлена переживанием последовательных стадий жизненного цикла в контекстах соответствующих им стандартных социокультурных ситуаций. Соответственно, как и в рамках символического интеракционизма, речь идет о колебаниях идентичностей в ответ на различные нормативные требования.

¹¹ Ibid.

Для антропологов идентичность является производной фундаментальной способностью человека к различению и отождествлению – в т.ч. и самого себя – в контексте его отношений с окружением. Она считается не глубинной внутренней целостной субстанцией, но внешним, культурно обусловленным, изменчивым конгломератом возможных репрезентаций личности. Соответственно, эта теоретическая позиция и определяет круг решаемых задач. Понятие широко используется в постколониальных исследованиях, в т.ч. в связи с темой культурного шока; в изучении этнической, гендерной, субкультурной, конфессиональной идентичности. Особое место принадлежит понятию при решении вопросов, относящихся к интерпретации исследователями инокультурных устойчивых образований – нравов, обычаев, ритуалов, – а также достоверности сообщений, получаемых от местных информантов.

Основные теоретические позиции в трактовке идентичности

В настоящее время во всех перечисленных науках идентичность чаще всего трактуется в соответствии с одной из трех теоретических позиций: эссенциализм, примордиализм и конструктивизм.

Эссенциализм. Он основан на исходном, характерном для классической философии допущении об изначальной сущности (эссенции), например, судьбы, предназначения, истины, природы человека и т.п., которые и определяют конкретные идентичности. Они неизменны, вечны и непреходящи (женщина, мужчина, европеец, китаец и т.д.). Некоторые рассматривают эссенциализм как одно из оснований философии модерна, сохранившееся здесь в качестве классического наследия. Постмодернизм стал критической реакцией на попытку сохранить представление о Мире как о единой целостности.

Однако, согласно Кэлхоуну¹², эссенциализм не следует рассматривать просто как исторически ошибочное мировоззренческое представление XVIII–XIX вв.: на его основе сложились философские системы, до сих пор не утратившие своей эвристической значимости. В этой связи преодоление прежнего господства эссенциалистской трактовки идентичности не достигается простой перестановкой акцентов с внутреннего на внешнее, с врожденного на приобретенное. По-видимому, эссенциалистские рассуждения в их современном антропологическом варианте (видовое единство человечества) целесообразно дополнить конструктивистской методологией, допускающей возможности как деконструкции, так и сохранения идентичностей. В этой связи Кэлхоун считает важным совершенствование инструментария для современного решения проблем

¹² См.: Calhoun. Op. cit. 1995. P. 203-204.

идентичности и различия. Иными словами, речь должна идти не о простой оппозиции классической и постмодернистской позиций, но скорее о теоретическом пространстве, где взаимодействуют возможные стратегии трактовки идентификации.

Примордиализм. Его сторонники исходят из допущения, что черты идентичности (главным образом, этнической или национальной) даны определенным группам людей изначально, являются неизменными и традиционными. Суть проблемы в этом случае заключается в том, чтобы каждое новое поколение в своих социальных и культурных проявлениях не пыталось идти против своего фундаментального предназначения. Основу примордиализма составляют квази-биологические представления (родство по крови как основа единства социальной единицы). Из них выводится ее культурное, в т.ч. религиозное своеобразие (например, концепция «избранного народа»). Именно на этой базе до сих пор держатся национализм и расизм с их производными – этнической и расовой идентичностями как субстанциональными характеристиками их носителей. На первый взгляд эссенциалистская и примордиалистская концептуализации идентичности сходны. Однако это не так. В первом случае онтологическим является допущение о видовом единстве человечества, а различие идентичностей объясняется культурными факторами. Во втором – эти различия врождены определенным группам людей и неизменны.

Конструктивизм. В отличие от эссенциализма и примордиализма, где понятие идентичности трактуется в прямой связи с врожденными характеристиками единицы, которой приписывается идентичность, конструктивизм основывается на иных исходных допущениях. В рамках социологии и антропологии это теоретическое направление базируется не на онтологических, а на феноменологических основаниях. Из этого вытекают два важных следствия. Во-первых, категории, которыми оперируют исследователи, – это не прямое отражение реальности, но эпистемологические конструкты, инструменты, позволяющие приемлемым для решения определенных классов задач образом описывать и объяснять соответствующие связи людей с окружением. Во-вторых, социокультурные образования – функциональные и символические единицы, структурные связи между ними, – их устойчивость и изменчивость суть производные социальных взаимодействий и коммуникаций.

Предполагается, что их существование обусловлено прагматическими и интеракционными необходимостями (П. Бергер и Т. Лукман – в социологии, Дж. Брунер, М. Коул – в антропологии, Р. Рорти – в философии). Соответственно, акцент переносится с субстанционально самотож-

дественной, самодовлеющей «вещи» на социокультурные практики агентов и акторов, в ходе которых порождаются такого рода образования.

Что касается темы идентичности, то формированию конструктивистского ее осмысления предшествовала структурно-функциональная трактовка социальных ролей. Однако в этих теоретических рамках основное внимание уделялось главным образом институционально-нормативному аспекту действий акторов в рамках социальной системы, понимаемой в идеально-типическом смысле. Их можно было идентифицировать с той точки зрения, что для решения одинаковых задач использовались одни и те же совокупности нормативно предписанных действий, вариации которых трактовались как «отклонения». Тем не менее понятие роли уже не несло в себе эссенциалистских коннотаций, поскольку было связано с выполнением функций, порождаемых в контексте социальных интеракций, а не априорно заданных.

С позиции, предложенной Бергером и Лукманом – с опорой на идеи А. Шюца, – роли рассматривались в несколько ином аспекте: как результат типизации не только функциональной активности, но и поведения актора, вносящего в нее личностную окраску. Это уже был шаг по пути к конструктивистской интерпретации понятия идентичности. С этой точки зрения она становилась продуктом типизаций – как внешних, так и внутренних. В первом случае речь идет об отнесении индивида «другими» к определенным культурным категориям, во втором – об индивидуальном отборе и интериоризации такого рода категорий из более широкого культурного контекста. Соответственно, такая Я-идентичность может совпадать с приписываемой извне, а может и отличаться от нее. Иными словами, между социальной (в антропологии – публичной) идентичностью и Я-концепцией оказывается возможным своего рода зазор, обусловленный знанием индивида о своем образе в представлениях других, с одной стороны, и в собственной интерпретации – с другой.

В рамках конструктивизма личность по определению характеризуется не только включенностью в группы принадлежности, но и определенной степенью функциональной автономии. Как в свое время отмечал Э. Гоулднер, человек обладает способностью ускользания (slippage) из-под действия любых нормативных предписаний и контроля со стороны других. Это подразумевало возможность переходить от одной идентичности – по крайней мере публично демонстрируемой – к другой.

Позже конструктивистская теоретическая позиция расширилась за счет включения представления о действенности виртуальных компонент социокультурной реальности (которые до постмодернистов считались в социологии и антропологии несущественными). Благодаря работам

К. Гиртца социокультурная реальность стала рассматриваться как детерминированная не только совместной активностью людей, но и интерпретацией ее процессов и результатов. Соответственно, в качестве принципов ее конструирования стали указывать на «радикальное воображаемое означивание» (К. Касториadis) и «работу воображения» (А. Аппадурай). К. Джерджен вообще полагал, что «с конструкционистской точки зрения ничто не может оправдать основополагающих утверждений о реальном; что бы мы ни считали сущностным, оно является результатом социального взаимодействия. Теории фальсифицируемы не в силу их несоответствия чему-то, что называется “реальным”, а в пределах конвенций, существующих внутри определенных анклавов значений»¹³.

Кризис идентичности как проблема современности

Итак, в классической философии доминировало представление о самоидентичности как сущностном свойстве бытия, что делало неизменной сущность человека как проекцию трансцендентального субъекта и предполагало тождество человека самому себе. Эти исходные основания обусловили представление о том, что каждому индивиду свойственно единое целостное «Я», причастное к сущему, обеспечивающее его самоидентичность. В неклассической и постнеклассической философии онтологический акцент смещается с единства и целостности как фундаментальных свойств мира на различие. Следствием этого становится внимание к «не-самоидентичности» человека, к множественности его реальных и возможных идентичностей. В литературе постмодерна среднего периода и сейчас много пишут о кризисе идентичности. Причем в таком ее понимании, при котором центральное место по-прежнему отводится неопределенному, но сакральному для философов понятию самости.

Критическая позиция. Современный человек представляется здесь в трагическом свете как расщепленный на множество идентичностей, которые он не может интегрировать в единую целостную личность. Он окружен «зеркалами симулякров, в которых личность (идентичность) теряется в несчетных отражениях, теряется перед отражением своей полиидентичности, отражающей чарующий политеизм человека — не столько многобожие, сколько многочеловечие: многие неуловимые, мимолетные лики и отблески того единого (человека), что может быть (если не быть, то притвориться) многим»¹⁴. Он сменяет одну поверхностную «ма-

¹³ Джерджен К. Социальный конструкционизм: знание и практика: Сб. статей. Мн., 2003. С. 49.

¹⁴ Фокс С.Л. Комментарии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 322.

ску» за другой, но за ними пустота. По мнению Ж. Бодрийяра, «зыбкость личностных идентичностей», утрата «Я» превратили человека в ризому и лишили его гаранта самотождественности. Эта потерянности особенно заметна у Батая: «В запустении, где я потерян, мне безразлично эмпирическое познание моего подобия с другими, ибо сущность *меня* состоит в том, что ничто и никогда не сможет заменить: чувство моей фундаментальной недостоверности располагает меня в мире, в котором я остаюсь ему посторонним, абсолютно посторонним»¹⁵. Эти и подобные высказывания характерны для критической оценки положения человека в контексте современности, которую принято обозначать как сочетание процессов модернизации (разнородных в обществах переходного типа) и состояний модернити (характеризующих общества, где модернизацию принято считать завершившейся).

Совершенно очевидно, что в этом случае идентичности приписывается субстанциональный смысл. Не принимается во внимание, что это термин, появившийся в связи с необходимостью обозначить психологический механизм преемственности применительно к анализу развития личности. Кроме того, предполагается индивидоцентричная концепция человека и игнорируется его социальная природа.

В то же время эту эпоху называют временем персонализации и личностного самоопределения. По мнению Ж. Липовецки, речь идет о своего рода «второй индивидуалистической революции»¹⁶, поскольку сегодня индивидуальная и социальная активность направлена на поиск идентичности. З. Бауман также полагает, что «говорить об индивидуальности и о современности — это говорить об одном и том же социальном явлении»¹⁷. Он считает, что индивидуализация стала судьбой современного человека во многом в связи с тем, что «аскриптивная» идентичность осталась в прошлом, и теперь ее надо самостоятельно находить и выбирать.

Многие считают, что в ситуации глобального хаоса, обусловленного разнородностью и подвижностью социокультурных процессов, употребление понятия идентичности, которое в классическом смысле означало обеспечение человеческой самотождественности, неприменимо к сегодняшним людям. О них говорят как о существах без Я, полиидентичных, потерянных в бесконечных изменениях, разнообразии, порожденных ими самими. Иными словами, согласно психологическим канонам налицо все «симптомы»

¹⁵ Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 226.

¹⁶ Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. СПб., 2001. С. 17.

¹⁷ Бауман З. Текущая современность. СПб., 2008. С. 39.

кризиса идентичности в массовом масштабе. Он характеризуется экзистенциальной «заброшенностью», децентрацией и расщепленностью личности.

Так, Липовецки отмечает, что в условиях демократии «происходит взрыв “пси”, когда все фигуры альтернативности (извращенец, сумасшедший, преступник, женщина и т.д.) сталкиваются между собой в процессе, который Токвиль называет “уравниванием условий”. Не по той ли причине, что социальное разнообразие сплошь и рядом уступает место идентичности, различие — единообразию, может возникнуть проблема идентичности как таковой, на этот раз личной?.. Разрешив вопрос относительно других индивидов (который в настоящее время не актуален), равенство освободило место и позволило возникнуть вопросу о нашем Я; отныне аутентичность берет верх над взаимностью, самопознание — над признательностью. Однако одновременно с этим исчезновением социальной фигуры чужого Я возникает новый вид *разделения* — на сознательное и бессознательное, психический раскол, словно процесс разделения должен был воспроизводиться постоянно, хотя бы в психологическом плане с целью продолжения социализации»¹⁸. Такие алармистские представления даже побуждают ряд мыслителей предполагать, что общества в его классическом понимании более не существует (Э. Лакло, Ш. Муфф, З. Бауман, С. Жижек). Отсутствие идентичности как субстанционального свойства человека порождает контингентность общества, т.е. лишает его статуса необходимости. Оно приобретает вид чего-то случайного, наподобие «сообществ-вешалок», кратковременных скоплений «вокруг гвоздя, на который многие одинокие люди вешают свои индивидуальные страхи»¹⁹.

В то же время и идентичность, по мнению Ж. Бодрийяра, утратила субстанцию. Ее сменила симуляция, когда «все разобщены и безразличны... выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями. Все допускают взаимную подстановку, как и сами эти модели... остается геометрия кода. Фактически форму общественных отношений образует диффузно присутствующая во всех тканях городов монополия кода»²⁰. Эти характеристики современного общества, по мнению П. Козловски, разрушают «сцену видимого», где можно было выразить себя. Социальное лишается телесного выражения. Это означает полную прозрачность и бестелесность действующих лиц, то есть потерю «Я»²¹.

¹⁸ Липовецки Ж. Эра пустоты. С. 92-93.

¹⁹ Бауман З. Текучая современность. С. 45.

²⁰ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 157-158.

²¹ См.: Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. М., 1997. С. 59.

Липовецки, который также характеризует современное общество как «эру пустоты», одновременно отмечает стремление людей к персонализации. Но и это он считает попыткой с негодными средствами обрести идентичность. На игре словом «персона», которое во французском языке означает еще «никто, что-либо», он строит утверждение, что результатом этих усилий становится «никто». По его мнению, чем больше у современного человека тяга к субъективному самовыражению, тем больше он погружается в анонимность и пустоту.

Обращаясь к понятию идентичности, Бодрийяр говорит о «ксероксе культуры», таком ее состоянии, когда «ксерокопируется» сам человек, когда массы «тоже представляют собой клонический агрегат, работающий от тождественного к тождественному, без обращения к иному»²². Такие люди не способны на различие, на необходимое для подлинной идентификации «рас-тождество» с самими собой.

Иными словами, критики современности безоговорочно признают кризис идентичности одной из ее ведущих характеристик. В то же время если кризис понимать в терминах перехода, то обращение к понятию идентичности, по мнению З. Баумана, приобретает особое значение при изучении современной жизни²³. Но это означает необходимость фундаментального изучения его конструктивных возможностей.

Критико-конструктивная позиция. В ответ на широкое использование понятия идентичности как в социальных науках, так и в политике и средствах массовой информации целый ряд авторов заняли критическую позицию в отношении эвристичности этого понятия. Показательной в этом отношении можно считать статью «За пределами “идентичности”» (2000) известных американских исследователей Р. Брубейкера и Ф. Купера.

Авторы предлагают осторожно относиться к понятию идентичности как аналитической категории, поскольку полагают, что она используется или в чрезмерно широком, «сильном», или в слишком узком, «слабом» смысле, или, предполагая взаимоисключающие толкования, вообще ничего не означает в качестве инструмента социально-научного познания: «если идентичность везде, то она нигде. Если она изменчива, то как сможем мы понять способы, посредством которых закрепляются, затвердевают и кристаллизуются наши представления о самих себе? Если она сконструирована, то как сможем мы понять временами принудительную силу внешних идентификаций? Если она многочисленна, то как

²² Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. С. 298.

²³ См.: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 176.

сможем мы понять жуткую однозначность, к которой часто стремятся — а иногда и реализуют — политики, пытающиеся превратить простые совокупности в единые и эксклюзивные группы? Как сможем мы понять власть и пафос политики идентичности?»²⁴. Соответственно, какие-то представления из тех, что пытаются выразить с ее помощью, могут быть лучше переданы другими, менее двусмысленными понятиями. Но это совсем не означает, что авторы предлагают полностью отказаться от нее. Подчеркивая, что бесполезно искать какую-то единичную замену понятию идентичности, они полагают целесообразным распутать клубок связанных с ним значений и упорядочить их в соответствии с тщательно разработанными процедурами ее аналитического использования, понимая всю ее тесную связь с реальными социальными и культурными проблемами²⁵.

Сходные мнения высказывали и другие авторы, занимающие критико-конструктивную позицию в отношении концепта идентичности. Так, С. Холл, отмечая, что «в последние годы наблюдается настоящий взрыв интереса к концепции “идентичности”», но она остается неопределенной и подвергается критике, тем не менее считает, что это «идея, о которой нельзя мыслить в старой форме, но без которой некоторые ключевые вопросы не могут быть осмыслены вообще»²⁶.

З. Бауман, ссылаясь на него, подчеркивает, что речь идет не просто о расширении толкования понятия, но о чем-то большем. По его мнению, идентичность «становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни». Соответственно, «впечатляющее возрастание интереса к обсуждению идентичности может сказать больше о нынешнем состоянии человеческого общества, чем известные концептуальные и аналитические результаты его осмысления»²⁷. И он считает необходимым выявить «эмпирические основания» и «структурные корни» этого интереса. А. Мелуччи также сетует на то, что «термин “идентичность” сохраняет свою семантическую неотделимость от идеи неизменности и, вероятно, по этой самой причине может в определенной мере препятствовать процессуальному анализу»²⁸. Тем не менее, специально занимаясь изучением социальных движений и коллективной идентичности, он не считает целесообразным отказываться от использования понятия.

²⁴ *Brubaker R., Cooper F.* Beyond “Identity” // *Theory and Society*. 2000. Vol. 29. P. 1.

²⁵ См.: *Brubaker, Cooper*. Op. cit. P. 14.

²⁶ *Hall S.* Who Needs “Identity”? // *Hall S., Gay P. du* (eds). *Questions of Cultural Identity*. London, 1996. P. 1.

²⁷ *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 176.

²⁸ *Melucci A.* *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge, UK, 1996. P. 72.

Познавательная значимость категорий «идентичность/идентификация» в контексте современных социальных наук (вместо заключения)

На основе всего сказанного можно сделать ряд обобщений, характеризующих эвристичность современной трактовки понятий идентичности/идентификации.

1. При изучении того, как разные авторы используют понятия идентичности/идентификации, можно выявить *ключевые составляющие* и варианты их значений, обусловленные решением определенных задач. При всех употреблении сохраняется представление, что речь идет о ком-то или чем-то выделенном в процессах различений/отождествлений; о результатах социокультурных взаимодействий и коммуникаций; о том, что имеет форму культурной репрезентации в пространстве интересубъективности.

Различия можно типологизировать в соответствии с тем, какой из аспектов этих концептов становится предметом специального внимания:

Идентичность как основа социального действия. В этом случае становятся очевидными прежде всего устойчивые характеристики личности, группы, ситуации, которые рассматриваются как детерминанты индивидуальных действий или совместной активности людей. В этой трактовке понятие часто противопоставляется «интересу» в качестве предпосылки и движущей силы при объяснении организованной активности, направленность которой оказывается не объяснимой прагматическими или инструментальными факторами.

Идентичность как особый культурный маркер относительно устойчивых областей социокультурного пространства и социально значимых ситуаций, позволяющий распознавать их как сходные. При таком использовании фиксированные характеристики рассматриваемых единиц трактуются как показательные признаки их самотождественности, несмотря на любые вариации других их проявлений.

Идентичность как результат процесса идентификации. В исследованиях такого рода акцент ставится на механизмах сравнения, отбора и удержания тех черт любой социокультурной единицы, которые могут ее репрезентировать как распознаваемую и самотождественную в интересубъективном пространстве. Иными словами, основное внимание уделяется процессуальному, интерактивному аспекту формирования идентичности.

Идентичность как понятие, определяемое через множественность различений/отождествлений. При таком рассмотрении исследователя прежде всего интересует, каким образом и в каких социокультурных значениях люди презентуют друг другу себя, других, ситуации, культур-

ные темы в разных обстоятельствах и какими средствами выразительности при этом пользуются.

2. Общественные отношения понимаются как такая жизненная среда людей, в которой они одновременно ищут, строят, реализуют свою идентичность, а акты идентификации в свою очередь обеспечивают связность функциональных и символических единиц, образующую интерсубъективность социокультурного пространства. В связи с этим оно приобретает вид непосредственных, межличностных и опосредованных институциональными нормами взаимодействий и коммуникаций. Идентичность в некотором роде фиксирует и придает символическую форму различиям и тождествам в их контексте. Благодаря действию механизма идентификации внешние связи между людьми интериоризируются и в этом качестве удерживают формы и конфигурации социокультурного пространства. Именно *различение/отождествление* можно считать обуславливающими те невидимые социальные связи, пусть в некотором смысле и виртуальные, которые позволяют говорить о возможности существования интерсубъективности. Они выглядят как одновременно «антропные» и «индивидуализированные», поскольку указывают и на социальное, и на индивидуальное начала человека. Неслучайно социальность и интерсубъективность в определенном смысле пересекаются по значению, когда речь идет о социокультурной реальности.

3. Социальные и культурные феномены могут исследоваться сегодня при помощи понятий идентификации и идентичности с антропологической конструктивистской и интерактивной позиций при решении определенных задач. Во-первых, выделение ситуаций – что до сих пор изучено недостаточно, – в которых люди идентифицируют себя как «Мы»: группа, общество, этнос, нация и т.п. Во-вторых, как работают механизмы различения и отождествления в контексте общественных отношений. В-третьих, как эти механизмы сменяют друг друга в процессах взаимодействий и коммуникаций людей при различных их формах (консолидация, конфликт, партнерство).

При изучении *социокультурной микродинамики* ответы на эти вопросы позволяют лучше понять идентификацию и идентичности ситуаций, паттернов взаимодействий и коммуникативных репрезентаций, критериев оценки их результатов в качестве «социально-нормативных», «публичных», «приватных». Это необходимо, чтобы определить, почему какие-то из них удерживаются как «одни и те же» в течение длительного времени, а другие оказываются краткосрочными. Подвижные границы, разделяющие общественное и частное, публичное и приватное, их конфигурации можно считать значимой составляющей еще одной важной и

мало изученной области социокультурной микродинамики, связанной с понятиями идентификации/идентичности – культурного стиля.

4. Категории идентичности/идентификации, понимаемые как механизм различения и отождествления в контексте социальных взаимодействий и коммуникаций, позволяют сделать явным на теоретическом уровне *антропность социокультурной реальности*. Если исходить из того, что различение и отождествление входят в ряд фундаментальных конструктивных принципов построения отношений людей с окружением, то работа этих механизмов выявляет способы установления, поддержания, деконструкции/реконструкции и репрезентации социокультурных порядков. Именно их действие способствует воспроизведению нормативных матриц в каждой из областей социокультурной реальности, которые отвечают антропологически универсальной необходимости поддерживать устойчивость и определенность жизненного мира.

Другое общеизвестное свойство – *тенденция к изменчивости* – описывается концептом деконструкции/реконструкции. Позитивная сторона такой трактовки категории идентичности заключается в том, что в этом случае она не связывается с экзистенциалистским концептом подлинности. Она может быть иллюзией или пародией, но и в качестве таковых оказывать влияние на ход и результаты интеракций и определений ситуаций. Иными словами, она как фантазм продуцирует реальный эффект и позволяет обнаружить контрасты, формирующие социокультурную текстуру.

А.А. ГРИЦАНОВ

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Выявление горизонта и «окна» возможностей сохранения людьми собственной идентичности в условиях доминирования в их жизни, как правило, репрессивных культур являет собой одну из приоритетных сфер интереса системы развитого социально-гуманитарного знания, оформ-

ление которого правомерно относить ко второй половине XIX – XX вв. В ситуации современного – достаточно адекватного – представления о том, посредством каких именно стратегий, постигающих человека и его мир, конструируется это знание, первым по очередности (в рамках обозначенной в заглавии темы) оказывается именно вопрос вычленения собственно культурологических и культурно-антропологических предметностей из цельного спектра соответствующих изысканий. Проблему же выработки понятий «человек» и «идентичность» (операциональных для наличных исследовательских целей) в данной исследовательской ситуации правомерно трактовать как уже решенную (на основании консенсуса и достаточно корректно).

Неоднократные попытки более-менее четкого выявления специфики собственно культурологического постижения действительности, как правило, приводили отечественных специалистов к предложению системных, но при этом отнюдь не бесспорных экспликаций и описаний. Мы рассматриваем их здесь исключительно в том ракурсе, который позволит осуществить связанное и адекватное обозначение статуса и функций проблемы человека и его идентичности в строе собственно культурологических моделей отображения социальной действительности и места людей в ней.

Специфика культурологического описания социального мира: диада «идентичность – отчуждение»

«Культурология» (термин исходно предложен Л. Уайтом в 1946 г.) – с позиций строгих квалификаций – выступает достаточно модным *отечественным* изобретением (в западной традиции укоренились и стали распространенными иные термины – «культурные исследования», «культурная антропология», «этнология» и т.п.). Конструирование и легитимация собственно культурологии как особой науки в последние десятилетия XX столетия оказалось в СССР – России мероприятием, обусловленным рядом по сути идеологических соображений ее создателей:

1) сохранить в целостности в массиве социально-гуманитарного знания методологию так называемого системного подхода, всеохватывающего по отношению к смежным проблемным полям этого знания (в «Википедии» мы находим: «...в задачи культурологии входит осмысление культуры как целостного явления, определение наиболее общих законов ее функционирования, а также анализ феномена культуры как системы»);

2) утвердить – в слегка модифицированном виде – давно сложившуюся по сути советскую иерархию социально-гуманитарных дисциплин, в рамках которой культурология заняла бы место «исторического материализма» с некогда присущим ему статусом «всеобщей социальной теории»;

3) обеспечить фундамент подобного проекта требуемыми для него социально-философскими ретроспекциями, в рамках которых размышления об «отчуждении» и «самоотчуждении» (традиционно политизированные и идеологизированные) исчерпывающе замещали проблемы сохранения человеком его (само)идентичности.

Подобные задачи, естественно, наложили отпечаток на формулировки определений культурологии, из которых мы обратим внимание на те их фрагменты, которые делают более понятными нашу ретроспективную переинтерпретацию проблемы «человеческой идентичности» в вопросы «отчуждения и самоотчуждения» человека. Акцентируем при этом еще и следующее обстоятельство: стратегии «сохранения (само)идентичности» традиционно ассоциируются с экзистенциальными трактовками сущности и природы человека, в то время как борьба с «(само)отчуждением» обычно сводима к вопросам гармонизации трудовых, имущественных отношений человека и общества и пронизана пафосом революционизма.

В рамках попыток эксплицировать термин «культурология», в частности, формулируется: культура как сфера интереса собственно культурологического знания – это «исторический социальный опыт людей по селекции, аккумуляции и применению таких форм деятельности и взаимодействия, которые помимо утилитарной эффективности оказываются приемлемыми для человеческих коллективов также и по своей социальной цене и последствиям, отбираются на основании соответствия критерию ненанесения вреда социальной консолидированности сообществ и закрепляются в системах их культурных ценностей, норм, паттернов, традиций и т.п., т.е. представляют собой систему определенных “социальных конвенций”, прямо или опосредствованно обеспечивающих коллективный характер человеческой жизнедеятельности»¹. Таким образом, реализуется задача раскрыть то, *какая именно* культура способна выступать объектом культурологического познания².

Иначе трактуется культурология в еще одном энциклопедическом издании: она есть «гуманитарная дисциплина, изучающая культуру в совокупности ее цельных исторических форм... Цель культурологии – реконструкция культурного универсума (“картины мира”), определяющего целостное мировосприятие человека конкретной исторической эпохи. Данная цель реализуется посредством решения следующих задач: ана-

¹ Флиер А.Я. Культурология // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1 / Глав. ред., сост. и автор проекта С.Я. Левит. СПб., 1998. С. 372.

² См.: Флиер А.Я. Культурология как форма исторического знания // Личность. Культура. Общество. Вып. 3 (23). М., 2004.

лиз целостных синхронных “срезов” культуры; установление системы взаимозависимостей различных ее элементов (от повседневных и массовых до неповторимых и уникальных); выявление типологических узлов, стягивающих континуальное пространство культуры в относительно замкнутые образования культурно-исторических эпох... анализ культурно-исторического процесса как диалектики преемственности и взаимозамещения различных символических миров; наконец, раскрытие природы и форм соотношения “индивид – культура” в качестве двуединой составляющей процессов символического производства, которыми и определяется специфически культурное существование людей³.

И наконец, разграничение культурологии как культурной антропологии, с одной стороны, и всего того массива социально-гуманитарного знания, который принципиально к ней не относится, – с другой, может также осуществляться при помощи следующего интеллектуального хода: исходно культурология подобного формата трактуется как «обобщенное знание об основных институтах человеческой культуры, представленных в универсальной интерэтнической форме». Для ее современной версии характерны «*холистский подход* к изучению культурных явлений, понимание культуры как формы биосоциальной адаптации, а также – этический и методологический принцип культурного релятивизма, постулирующий универсальную ценность каждой культуры вне зависимости от стадийного уровня ее развития (выделено мной. – А.Г.)»⁴.

Осуществленное нами (разумеется, довольно условное) очерчивание культурологического «дисциплинарного формата» проблемы человека и его идентичности позволяет представить *хронологические рамки* соответствующей интеллектуальной традиции (длительное время существовавшей без самоназвания). Она оказывается ограниченной XIX–XX вв., т.е. тем историческим периодом, когда на базе создаваемых в этот период универсальных, тотализирующих мир, холистских по пафосу философских и социально-философских систем произошло становление культурологии как самоосознающего направления социально-гуманитарной рефлексии.

Если же в интересах реализации поставленной задачи попытаться вычленить «точки соприкосновения» разных дисциплин и исследовательских традиций культурологического порядка при определении ими сути челове-

³ Горных А.А., Миненков Г.Я. Культурология // Новейший философский словарь / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Мн., 1999. С. 348.

⁴ Терешкович П.В. Антропология культурная // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Мн., 2003. С. 58.

ческой идентичности (т.е. выявить *концептуальные рамки* интересующей нас проблемы), то правомерно акцентировать следующие моменты:

1) идентичность в культурологическом дисциплинарном контексте может пониматься как своеобразный внутренний фундамент адаптации человека к внешнему социальному миру (вне зависимости от облика и «градуса агрессивности» окружающей культуры); важнейшей целью проявления идентичности является здесь сохранение «самости» и уникальности индивида (преодоление им отчуждения и самоотчуждения);

2) главным механизмом реализации адаптационной функции идентичности выступает символическое производство (становящееся все более сознательным и, соответственно, искусственным), направленное на конструирование соответствующей, охранительной «картины мира». Эта последняя — будучи «родственной» исторически обусловленному индивидуальному мировосприятию отдельных людей — призвана способствовать формированию у большинства из них сопоставимых представлений об *их* мире и *их* месте в нем, гармонизирующих модель восприятия человеком неизменно противоречивой системы «Я — мой Мир»;

3) критерием эффективности адаптационных культурно-формирующих процедур выступает растущий приоритет таких форм деятельности и взаимодействия людей, которые минимизируют ущерб, наносимый социальной консолидации человеческих сообществ «деструктивными играми» человеческих идентичностей (т.е. по уровню индивидуального конформизма — общественного холизма, характеризующего данную культуру).

4) одновременно производство, воспроизводство и экспансия культурных эталонов, направленных на преодоление конфликтного разнообразия межчеловеческих коммуникаций (т.е. на конструирование зачастую репрессивных рамок, ограничивающих «буйство» человеческих идентичностей в их взаимодействии), не должны приводить к нивелированию уровня перепадов ландшафта человеческих самобытностей, только и способных придавать культуре ресурс конкуренции и выживания в современных условиях.

По убеждению автора, *культурология и дисциплины, непосредственно сопряженные с ней, являют собой не только опосредованный продукт осуществленной методологии междисциплинарности, но и непосредственный результат полномасштабной реализации тотальных универсализирующих дискурсов, начало которым было положено философской системой Г. Гегеля. Установка на осуществление целостной рефлексии над «материком культуры как таковой» была легитимирована всеобъемлющей глобальностью мировоззрения Гегеля, в ходе создания которого (помимо всего прочего) проблематика «отчуждения — самоотчуждения» была впервые*

поставлена на повестку дня, то есть тогда, когда эпоха Просвещения была впервые «схвачена мыслью».

В ходе дальнейшего рефлексивного осмысления собственно культурологического ракурса рассмотрения проблемы человека и его идентичности целесообразно обозначить также и следующие «рамочные допуски»:

а) в качестве определенного «общественного идеала», выступающего мерилем адекватности вектора формирования человеческой идентичности наличным для нее внешним условиям, правомерно полагать социум, в границах которого максимально возможны актуализация и самоактуализация личности, а также – соответственно – осуществимо «свободное развитие человека как условие свободного развития всех»;

б) идентичность, таким образом, трактуется как непосредственно данная и самоочевидная для познающего ее сознания (при том условии, что для познающего субъекта познаваемый им мир столь же прозрачен, как и сам этот субъект прозрачен для себя);

в) появление «растяжки» «отчуждение – самоотчуждение» человека, подлежащей специальной рефлексии, было инициировано идеей Гегеля об «объективности» становления самого постигающего субъекта – пусть и самоотчужденного в собственной исходной предзаданности логикой разворачивания и развития Абсолютной Идеи;

г) в этом контексте стержневой идеей, «несущей конструкцией», по степени разработанности которой допустимо судить о культурологическом осмыслении проблемы человеческой идентичности в его исторической развертке, необходимо считать именно вопрос «отчуждения и самоотчуждения человека» в его исторически сменяющихся друг друга версиях⁵.

Тем самым устанавливаются пределы, преступая которые исследователь, реконструируя проблему человека и его идентичности, выходит за границы поля междисциплинарного подхода собственно культурологии и культурной антропологии. В этом случае дальнейшая разработка этого комплекса вопросов вполне возможна, но уже посредством экспансии в предметные области иных сфер социально-гуманитарного знания (в предельно широком его понимании). Так, например, рефлексия над перспективой преодоления человеком состояния «собственного самоотчуждения» (посредством его разнообразных самостоятельных трансгрессий⁶) переносится уже в сферу традиционно пафосно плюралистичной *социальной философии*, в данном случае – постмодернистской.

⁵ См.: Грицанов А.А., Овчаренко В.И. Человек и отчуждение. Мн., 1991.

⁶ См.: Грицанов А.А. Трансгрессия // Новейший философский словарь. Постмодернизм / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Мн., 2007. С. 665.

Одновременно здесь необходимо обозначить еще одни — уже скорее ценностные — рамки возможной процедуры осмысления данной проблемы: адекватное постижение человеческой идентичности осуществимо посредством непосредственного ее «увязывания» с вопросом свободы человека. Право человека на сохранение собственной, аутентичной идентичности непосредственно ассоциируется со свободой как таковой: «Демократическое устройство жизни мы сегодня рассматриваем как наилучший из пока возможных не только потому, что в таких условиях человек имеет право на свободу, но еще и в связи с тем, что здесь человек таким же образом имеет право выбрать себе несвободу. Отобрать у человека право на несвободу — это еще более жестоко, чем отнять у него право на свободу (перевод с белорусского языка мой. — А.Г.)»⁷.

Становление проблемы отчужденной идентичности как результат поступательного движения универсализирующих философских дискурсов (Г. Гегель и неогегельянская культурология)

Изначально отчуждение выступало философской категорией для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их.

В завершающих концепциях немецкой философской классики XIX в. проблема отчуждения увязывалась с трактовками человеческой деятельности в контексте таких ее ипостасей, как «овещнение» и «опредмечивание» vs «распредмечивания». У Гегеля эти категории конституировались в контекстах рассмотрения процессов объективации Абсолютного Духа в природу и историю, диалектик объективного и субъективного духа, развития идеи «становления» и — особенно — идеи «снятия». Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе отчуждения лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, согласно Гегелю, являлся рабом потому, что весь объем его деятельности был отчужден господину.

Подобная трактовка мира и его несообразностей предполагала, что в мире за пределами человеческого действия нет ничего негативного. Природа должна быть всецело позитивной: ее бытие определяется тождеством в традиционном смысле этого слова. Природа (в отличие от истории) не диалектична. Как отмечал А. Кожев, здесь остается еще одна возможность: «Если реальная тотальность подразумевает человека и если человек диалектичен, то тотальность также диалектична»⁸. Кожев имел в

⁷ Акудовіч В.В. Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці. Мн., 2007. С. 99.

⁸ Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 466.

виду то, что понятие «бытие» не может иметь один и тот же смысл применительно к объекту природы или к человеку. В отличие от процессов природы, человеческое действие устанавливает связи с «ничто». Действующее лицо, совершающее это самое действие, выражает не свою волю быть (сохранить свое бытие), но собственную волю не быть (свое желание быть другим). Можно «быть», оставаясь, сохраняя собственную идентичность (случай природного бытия). Можно «быть», не оставаясь тем же самым, стремясь стать «отличным от» (случай природного бытия, «историчности»). В этом случае «различие» суть «действие по изменению». Поскольку допускается действие, смысл которого должен быть уточнен, *различие* вводится в само понятие *тождества*.

Такая трактовка бытия («диалектическая», согласно Кожеву) приводит к появлению некоего «не быть», имманентного бытию. Кожев пишет: «Парменид был прав, говоря, что бытие *есть*, а ничто *не есть*; но он забыл прибавить, что есть *различие* между ничто и бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и бытие, поскольку без него, без этого *различия* между бытием и ничто не было бы и самого бытия»⁹.

Осмысливая гегелевское понимание «духа» (в пределе могущее быть интерпретировано так: дух суть то, что в философском дискурсе об абсолютном знании само познает себя в статусе субъекта этого дискурса), Кожев очертил проблему того, *кто* говорит в философии. И наметил такую линию ответа: бытие говорит о самом себе посредством дискурса, который человек ведет о бытии. Или: субъект, высказывающий философское суждение, репрезентирует не особую личность философа, но сам мир, коему указанный философ лишь предоставляет возможность высказаться. Если подобный дискурс позволительно полагать обратимым, тогда ясно, что субъект высказываемого тождественен субъекту высказывания. Мир не был бы миром, если бы в нем отсутствовал человек. То есть появление духа является, таким образом, установлением тождества между предметом, который философ делает субъектом своего высказываемого, и им самим, субъектом высказывания.

Поскольку Гегель открывает это в трактате «Феноменологии духа», постольку Кожев в своей в высшей степени современной – но по духу вполне гегелевской – концепции осуществляет акцент именно на этом произведении, выстраивая собственную модель идентичности человека на основании гегелевской антропологии. Так, в предисловии к сборнику произведений Ж. Батая Кожев писал: «Гегелевская наука, вспоминающая и соединяющая в себе историю философского и теологического рас-

⁹ Там же.

суждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали *вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде.* Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: *Человек, безусловно, однажды достигнет Единого — в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения — отказа от дискурсивного знания, то есть отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине.* Что можно на это сказать? Что гегельянство и христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что гегельянство есть гностическая ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу? (выделено мной. — А.Г.)¹⁰. Учение Гегеля трактовалось Кожевным как своеобразная ересь гностического образца, ставящая историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога Отца и Бога Сына зависимыми от Бога Духа Святого (т.е. от человеческого разума).

Кожев утверждал, что «Феноменология духа» представляет собой размышление о значении деятельности Наполеона, который распространил и утвердил в Европе идеалы Великой французской революции. Эти идеалы пришли на смену идеалам христианства, в результате чего на место Бога был поставлен разум, а человек получил возможность действовать в качестве самостоятельного индивида. Христианство и буржуазное общество, возникшее в результате деятельности Наполеона, являются различными стадиями попытки разрушения фундаментального конфликта, лежащего в основании истории, — между господином и отчужденным рабом. Уделяя пристальное внимание четвертой главе «Феноменологии духа», Кожев рассматривает конфликт отчуждения между господином и рабом как центральное событие истории, которое определяет ее развитие и устанавливает ее цель.

¹⁰ Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 467.

Мир человеческой истории, по Кожеву, начинается с «борьбы за признание», в результате которой победившие становятся господами, а побежденные — под угрозой смерти — выбирают удел рабства. Господин, победивший раба в борьбе, обретает вместе с этим, по мысли Кожева, качества человека. Именно и только отрицающие действия человека создают позитивную историю как таковую. И в этом контексте важнейшим моментом является человеческое отрицание себя («не будь тем, кто ты есть, будь противоположностью этого»). Сущность человека, утверждает Кожев, заключается в том, что он способен поставить желание победить выше желания выжить. Таким образом, в фигуре господина психологическая, моральная реальность берет верх над реальностью биологической. Раб не является человеком в силу того, что он заботится о выживании больше, чем о победе, в силу этого его биологическая сущность преобладает над сущностью моральной. В то же время господин парадоксальным образом не достигает собственной основной цели — признания своей человеческой сущности, так как оно может прийти лишь со стороны раба, который, однако, признает в господине лишь биологическую силу, а не его человеческие качества. Более того, в конечном счете биологическая реальность господина — его тело — берет верх над его человеческой сущностью, так как он предоставляет всю деятельность по освоению природы рабу. Впоследствии посткожевский дискурс известным образом трансформировался: современный буржуа трактуется в качестве презренного существа (как освобожденный раб, как раб-вольнотпущенник, скрывающий в себе господина). Или, по самому Кожеву, «буржуа не является ни рабом, ни господином; будучи рабом капитала, он — раб самого себя»¹¹. Раб, согласно Кожеву, развивает свои человеческие качества, ибо развитие его личности (непосредственно аналогично движению его идентичности) происходит в результате всевозрастающего отрицания природы и все большего дистанцирования от нее.

Кожев эксплицитно выразил собственное культурологическое понимание «культурного действия» посредством интерференции понятий «борьба» и «труд». Последний трактовался им как борьба, тотально сопряженная с насилием человека над природой. Производя действие и — соответственно — его следствия, мы меняем мир. Новизна возможна лишь через действие, которое в свою очередь возможно лишь как «противодействие». Так понимаемая негативность, согласно Кожеву, и конституирует свободу как таковую. Как констатировал Кожев: «...если свобода онтологиче-

¹¹ Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 468.

ски является негативностью, то лишь потому, что она может *быть* и *существовать* только как *отрицание*. Для того же, чтобы быть способным отрицать, нужно, чтобы было что отрицать: существующая данность. [...] Свобода состоит не в *выборе* между двумя данностями: она есть *отрицание данного* как данного, каковым являемся мы сами (в качестве животного или в качестве *олицетворенной традиции*), и как данного, каковым мы не являемся (и которое есть естественный и социальный *мир*). [...] Свобода, реализующаяся и проявляющаяся в качестве диалектического или *отрицающего* действия, уже в силу этого является — в сущности своей — *творчеством*. Ведь отрицание данного, не приводящее к ничто, означает создание чего-либо, что еще не существовало; но как раз это-то и называется *творить*»¹².

История как летопись борьбы и труда завершается, согласно Кожеву, в результате установления человеком тотального контроля над природой, окончанием борения за сырьевые ресурсы и жизненные шансы. Не исключал Кожев и такую перспективу, когда «конец истории» окажется не «царством мудреца», а сообществом «машиноподобных» людей — «удовлетворенных автоматов». Согласно культурологической по сути модели Кожева, «...абсолютное знание, т.е. мудрость, предполагает полный успех отрицающего действия человека. Это знание возможно только: 1) во *всеобщем* и *гомогенном* состоянии, в котором каждый человек не является *внешним* по отношению к другому и в котором не существует никакого не уничтоженного социального *сопротивления*; 2) в рамках природы, *покоренной* трудом человека, природы, которая не *сопротивляется* более человеку, не является *чуждой* ему»¹³.

Именно как имеющая начало и конец история может быть подвластна осмыслению: все гегелевские абсолюты укоренены в ней и сводимы к выбору людьми между жизнью и смертью. По схеме Кожева, в то время как господин постепенно подвергается деградации, раб, существуя в борьбе с природой на грани жизни и смерти, познает фундаментальное измерение человеческой ситуации: постоянное угрожающее присутствие небытия, смерти. Подобная экзистенциалистская трактовка Гегеля была соединена у Кожева с идеями К. Маркса: раб в конечном счете должен занять место господина, преодолев как эпоху христианства, так и эпоху буржуазного государства, в которую господин и раб существуют оба как псевдорабы: первый становится богатым неработающим человеком, а

¹² Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 468.

¹³ Там же.

второй — бедным работающим человеком. И тот, и другой являются псевдорабами в силу их зависимости от капитала. Однако если для Гегеля разрешение конфликта приходит вместе с Наполеоном, который разрушает социальные институты предшествующей эпохи и приводит историю к завершению (в интерпретации Кожева Наполеон представляет собой *сознание*, а Гегель, размышляющий о нем, — *самосознание*), то для Кожева историю завершает Сталин: «Просто Гегель ошибся на пятьдесят лет. Конец истории — это не Наполеон, это — Сталин, и я должен был возвестить об этом — с той единственной разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под моими окнами»¹⁴.

Размышляя о «конце истории», о грядущей постистории, Кожев отмечал: «На самом деле конец человеческого времени или истории, т.е. окончательное уничтожение собственно человека или свободного и исторического индивида означает просто прекращение действия в наиболее определенном смысле этого слова. Что на практике означает следующее: исчезновение кровавых революций и войн. А также и исчезновение *философии*: поскольку человек по сути своей больше не меняется, то нет более оснований и для того, чтобы изменять (истинные) принципы, лежащие в основе познания мира и я. Все же прочее может бесконечно меняться: искусство, любовь, игра и т.д., короче, все, что делает человека *счастливым*»¹⁵.

В ходе осмысления творчества Кожева мы обнаруживаем тотально завершенную культурологическую парадигму, исчерпывающим образом замыкающую — в рамках гегелевского подхода — главные принципы и проблематики философской рефлексии над культурой. Концепты «философия», «человек», «история», «познание мира», дополняемые концептами «искусство», «игра», «любовь», «снимаются» экзистенциальной «складкой», на основании которой только и возможно придать этим — метаисторическим — феноменам бытия собственно человеческий масштаб («быть счастливым»).

Одновременно вполне правомерно трактовать обретение человеком состояния индивидуального счастья в статусе ведущего индикатора, мерила гармонии его идентичности с окружающим миром (природным, социальным и миром экзистенциально значимых межличностных коммуникаций). В этом контексте трансформация духовной философской тотальности Гегеля во всеобъемлющий материалистический философ-

¹⁴ Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 469.

¹⁵ Там же.

ский тоталитаризм Маркса может рассматриваться как движение культурологической парадигмы в рамке «тезис – антитезис». «Синтез» данного процесса осуществится в ряде культурологических парадигм, предложенных в XX столетии.

Теория культуры Маркса: трактовка идентичности человека через его «родовую сущность»

В концепции отчуждения Маркса, осуществившего главным образом анализ явлений отчуждения труда и поставившего их во главу угла собственных рассуждений на эту тему, была сделана попытка отделить отчуждение собственно человеческих сил от процессов их обобществления и объективации. Будучи введены в теоретическую схему в контексте критики гегелевского наследия и формулирования новых задач философии, понятия «опредмечивание» и «распредмечивание» употреблялись Марксом как парадигмально культурологические идеи, фундирующие в его творчестве:

а) собственно культурологическую модель развития «родовой сущности» человека (являющей собой у Маркса идеальную и самодостаточную модель идентичности), осуществляющуюся посредством деятельной самореализации и саморазвития индивида;

б) оригинальную концепцию отчуждения людей (превращения человеческой деятельности и ее результатов в силы, противостоящие ее субъектам, господствующие над ними, враждебные им);

в) специфическую трактовку культурного фетишизма (деперсонализации человека и персонализации вещей);

г) идею господства овеществленного труда над живым трудом (превращения субъекта в объект манипулирования через лишение его контроля над условиями, средствами и продуктами труда).

Позднее этот набор гипотез и констатаций был переосмыслен Марксом в концепции овеществления (приобретения отношений между людьми видимости отношений между вещами). Этот круг идей был вновь актуализирован в различных версиях неомарксизма с упором на анализ процессов и результатов отчуждения, а также на рассмотрение овеществления как а) базового явления по отношению к отчуждению и фетишизации и б) как феномена, противоречащего человеческой природе (способного лишить индивидов их родовой и видовой сущности – *идентичности*).

Маркс рассматривал отчуждение как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности других, т.е. отчуждение трактовалось как продукт определенных общественных отношений – отноше-

ний собственности. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности (идеальной модели человеческой идентичности) тем больше, чем выше уровень эксплуатации труда в данном обществе.

Поиск рамок для соотнесения «актуального, наличного человека» и его желаемого идеала (т.е. выявления «зазора» несообразности в осуществлении его действительной идентичности) привел Маркса к созданию его знаменитых «Экономическо-философских рукописей 1844 года», где впервые было отмечено следующее: «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т.е. человеческому. Такой коммунизм, как завершенный натурализм, = гуманизму, а как завершенный гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он – решение загадки истории»¹⁶.

Представители марксизма, амбициозно искавшие возможности для совершения пролетариатом «освобождающего весь мир подвига», стремились преодолеть отчуждение человека одновременно – посредством ликвидации институтов государства, собственности, наемного труда и элитарности управления. Осмысление данных вопросов на фоне экспансии тоталитаризма, проистекавшего из потенций как государственного социализма (советский коммунизм), так и «народного капитализма» (национал-социализм), результировалось в универсализации этих исследовательских тенденций: преодоление (само)отчуждения и сохранение (само)идентичности стали истолковываться как глобальная проблема современной культуры Запада.

«Антропологический поворот» проблемы. Культурология XX века о человеческой идентичности: фрейдизм (натуралистическая школа)

В обществоведении и человековедении XX в. на первый план в изучении проблем отчуждения человеческой самости и кризиса человеческой идентичности вышел вопрос о «машинизированном», экстенсивном растрачивании человеческих и природных ресурсов. Создание интенсив-

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 588.

ных, ориентированных на качество жизни форм производства, экономики, технологии, социальной организации подчеркнуло как значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития, так и важность преодоления «самоотчуждения» человека.

Так, в частности, М. Хайдеггер, придав этой проблематике подлинно метафизический статус, полагал в качестве главной причины того, что бездомность и отчужденность становятся мировой судьбой, то обстоятельство, что человек познается (и потому существует) как «господин сущего», а не как «пастырь бытия». По Хайдеггеру, налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным (утратившим собственную идентичность) становится сам человек. Происходит «растворение» человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Тем самым Хайдеггер предвосхитил воспоследовавший «антропологический» разворот в трактовках отчуждения (утраты идентичности) марксистского толка: было подчеркнуто, что эти катастрофы не выводимы из самой «человеческой природы», они затрагивают явно более глубинные пласты экзистенциальной дихотомии «*сущность — существование*». Поэтому разрешение конфликтов «человек — эксплуатация человека человеком» и «человек — техника» посредством одномерных социально-политических борений не может привести ни к преодолению (само)отчуждения, ни к гарантированному сохранению людьми собственной (само)идентичности. Близки к этим рассуждениям были, в частности, модели преодоления *объективации* у Н. Бердяева¹⁷ и идеи Х. Ортеги-и-Гассета с его программой антропотехнической трансформации «человека массы»¹⁸.

Возникновение дискурса идентичности (в узком смысле его понимания) традиционно связывается с традицией психоаналитической культурологии, где процессуальность обретения/сохранения идентичности первоначально понималась как процесс подражания чему-либо, а затем была переинтерпретирована как процесс переживания субъектом той или иной степени слияния с объектом. Именно в рамках вектора психоаналитической культурологии (особенно в работах Э. Фромма) начало в дальнейшем развиваться множество схожих культурологических школ, сумевших (как неопрейдизм) сохранить такие черты классического (в данном контексте — «культурологического») мышления, как системность, натурализм и «социальная озабоченность».

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: [Сборник]. М., 1994.

¹⁸ См.: Ортега-и-Гассет О. Восстание масс. М., 2005.

Так, весомый поворот в трактовках идентичности и путях ее утраты/сохранения осуществил Фромм. В работе «Бегство от свободы»¹⁹ он проанализировал причины и механизмы действия динамических факторов психики человека, побуждающих его к добровольному отказу (отчуждению) от свободы и от самого себя (собственной идентичности).

Если З. Фрейд исходил из того, что свобода ограничивается вместе с развитием культуры («индивидуальная свобода не является культурным благом»), а стремление к свободе направлено или против определенных форм и притязаний культуры, или против культуры вообще, то Фромм полагал, что «свобода определяет человеческое существование как такое» и понятие свободы меняется в зависимости от степени «осознания человеком самого себя как независимого и самостоятельного существа». Если, согласно Фрейду, человек «всегда будет отстаивать свои притязания на индивидуальную свободу против воли масс», то, по мнению Фромма, свобода может превращаться в невыносимое страдание, и у человека возникает непреодолимое желание избавиться от нее, найти какой-либо иной способ связи с миром и людьми, чтобы «избежать неуверенности, пусть даже лишившись свободы».

Фромм отметил изначальную неразделимость человеческого существования и свободы в смысле негативной «свободы от» — свободы от инстинктивной детерминации действий. История человека — как в онтогенезе, так и в филогенезе — была рассмотрена им как процесс возрастания индивидуализации и освобождения. При этом, с одной стороны, происходит развитие человека, овладение природой, возрастание роли разума, укрепление человеческой солидарности. С другой стороны, обособление индивида и осознание своей отдельности приводят к чувству одиночества, беспомощности, ничтожности — радикальной утраты его тождественности самому себе.

Единственным конструктивным путем связи индивидуализированного человека с миром является, по мысли Фромма, активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), соединяющие его с миром как свободного и независимого индивида. Однако если экономические, политические и социальные условия не способствуют такой позитивной реализации личности, то свобода становится невыносимым бременем, источником сомнений, лишает жизнь цели и смысла. В результате возникает стремление преодолеть чувство изолированности и неуверенности ценой отказа от свободы и собственной индивидуальности.

¹⁹ См.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

Положение человека в современном обществе Фромм характеризует еще большим обострением противоречия между свободой позитивной и свободой негативной. Капитализм стимулирует развитие активной, критической, ответственной личности, но в то же время мощь промышленной системы и обезличенный характер человеческих взаимоотношений усугубляют чувства изоляции и беспомощности. Бремя «свободы от» порождает стремление избавления от свободы вообще.

В общем, Фромм пришел к следующим заключениям: в процессе превращения ребенка во взрослого человека и становления цивилизации людей наблюдается постоянное стремление к обретению свободы от внешних сил, но не осознаются те внутренние принуждения и страхи, которые ставят под сомнение все завоевания свободы. Свобода имеет двоякий смысл, поскольку, с одной стороны, человек освобождается от уз прежней власти и становится «индивидуумом», а с другой — он ощущает одиночество и собственное бессилие, превращается в орудие внешних целей, отрывается от самого себя и окружающего его мира. Следует, по мысли Фромма, содержательно различать «свободу от» внешних ограничений и «свободу для» реализации внутреннего потенциала человека: «свобода от» принесла человеку победу над силами природы, независимость от обстоятельств жизни, но (в то же время) изолировала его от других людей, породила в нем чувства одиночества, бессилия, пустоты, тревоги.

Анализ свободы и психологических механизмов «бегства от свободы» в современном мире привел Фромма к пониманию того, что процесс развития свободы не является порочным кругом, с неизбежностью предполагающим усиление стремления человека к избавлению от свободы как таковой. По его убеждению, возможны варианты такого развития, когда человек может быть свободным и независимым, но в то же время связанным с другими людьми и человечеством. Речь идет об обретении человеком «свободы для», той позитивной свободы, которая предполагает спонтанную активность индивидуума в направлении развертывания его внутреннего потенциала и творческих возможностей, реализации чувственных, эмоциональных и интеллектуальных способностей, становления продуктивной и преисполненной любви личностью.

Заключение

Принципиально родственная проблематика сохранения человеческой (само)идентичности и вопросы (само)отчуждения человека обретают в случае принципиального совпадения моделей природы и сущности человека, используемых в трактовках тех или иных социально-гуманитарных школ. В тех случаях, когда этим моделям присущи цело-

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

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

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

В.Л. АБУШЕНКО

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Разворот от постнеклассического знания: доминанта дискурса различий

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Разворот от философии к социально-гуманитарному знанию

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Разворот от индивидуальной к коллективной идентичности в социокультурном анализе

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Там же.

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

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

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

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

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

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

5. Разворот от базовых идентичностей к личности

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Там же. С. 116.

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

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

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

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

¹⁶ Там же. С. 30.

¹⁷ Там же. С. 31.

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

¹⁹ Там же. С. 76.

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

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

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

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

²¹ Там же. С. 12.

А.А. ПЕЛИПЕНКО

ИДЕНТИЧНОСТЬ: СМЫСЛОГЕНЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

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

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

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

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

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

Коренное отличие мышления и практики человека от психики и поведения животного — способность к *порождению смыслов*. (Именно смыслов, а не знаков!) Смысл же понимается как такое дискретное психическое состояние, которое способно быть социально транслировано в кодах. При этом смысл, в отличие от знака, имеет помимо денотативной также экзистенциальную и генетическую компоненты. Экзистенциальная связана с режимами переживания, а генетическая — с цепочкой происхождения и выведения одних смысловых конструкторов из им предшествующих.

Поток психической активности животного *непрерывен* и в этом смысле не только параллелен текуще-сплошному континууму реальности, а просто неотделим от него. В силу неких специфических обстоятельств, едва ли определяемых в их эмпирических характеристиках, на завершающих стадиях антропогенеза психика предчеловека совершила *качественный отрыв от самотождественного пребывания в континууме и перестала, в некоторых своих функциональных аспектах* (подчеркнем, далеко не во всех!), *подчиняться универсальным природным биоритмическим регуляторам и импульсам*.

Случилось это, разумеется, не внезапно. (Речь идет о процессе, растянутом почти на два миллиона лет.) К тому была направлена вся биологическая эволюция, а на завершающем ее этапе — развитие высших млекопитающих, у которых уже наблюдаются довольно сложные формы *ритуального поведения*. Чем сложнее организована психика животного, чем выше психическая автономность отдельной особи, тем чаще возникают ситуации неадаптивного поведения, взламывающего рамки автоматических инстинктивных программ. Тем, соответственно, острее ощущаются надрывы в континууме универсальной эмпатической связи и тем более насущна необходимость *коллективных действий, направленных на вторичную концентрацию психической энергии и ее ретрансляцию с целью гармонизовать и восстановить целостность изначально нерасчлененного физико-психического континуума*. Эти функции выполняет в животном мире ритуал. Однако пробудившаяся субъектность «оказывается одной из сторон первичной оппозиции Я — другое. Полагание данной оппозиции обрвало своего рода “дыру” в упорядоченном природном космосе».

ПЕРЕФРАЗИРУЯ ГЕЙНЕ, можно сказать, что трещина в природном космосе прошла через сердце новорожденного субъекта. Точнее, субъектность и есть причина травмы. Ведь именно она препятствует автоматическому срабатыванию природного алгоритма — благодаря чему только и осуществлялась прежде его жизнедеятельность. А потому первейший его импульс — избавиться от своей самости, дабы таким образом заткнуть дыру.

Да только устранять субъектность приходится той же субъектности! Автоматически «отзываться» на «зов» природы человек «разучился» (из-за чего, собственно, и стал человеком). Теперь ему, прежде чем «отозваться», необходимо решить: что сей «зов» *значит*? Или, иными словами, *экзистенциально совместить некое «оно само» с его инобытием в форме знакового репрезентанта и все это вместе — со своим переживающим Я.*

Таким образом, формирование человеческого сознания оказывается связано с *частичным разрывом универсальной органической*, говоря языком модернизаторских терминов, энергетическо-информационной *связи всего со всем*, «атавизмом» которой у современного человека выступает интуиция. Разрыв этот был именно частичным, ибо полного разрыва психика просто не перенесла бы. В известном смысле, «эволюция» этой связи от частичного надрыва к максимальному отрыву (современное состояние) составляет один из ключевых лейтмотивов всей человеческой истории.

Но и будучи частичным, такой разрыв сопровождается шоком отчуждения, экзистенциальной протрацией и естественным стремлением восстановить утраченное единение, переживаемое как естественное состояние. Импульс к восстановлению связи и есть первичный акт собственно человеческой активности, в отличие от животной инстинктивности и даже ритуальности. Принципиальное отличие в том, что психика, первоначально «растворенная» в текучем континууме реальности, начинает «проваливаться» в новообразовавшиеся бреши и лакуны, где на нее не действуют или действуют критически слабо внешние природные регулятивы, а внутренние генетические программы поведения, не «знакомые» с новым типом ситуаций, дают сбои или вовсе не срабатывают. Испытывая отчуждающие задержки, психика неизбежно *дискретизирует* континуум реальности, мучительно от него отрываясь и превращаясь тем самым в *сознание*. (Превращаясь, впрочем, не целиком — остается еще и «подсознательная» часть.) Стремясь вернуться в непротиворечивое континуальное состояние, т.е. максимально комфортный психосоматический режим, сознание, а точнее, вся психика целиком пытается заново «нырнуть» во всеобщую связь — и вот эта попытка оборачивается, вопреки чаемому, ситуацией полагания *дуальных субъектно-объектных отношений*¹. Они-то затем и становятся для человека универсальным кодом мировосприятия и «программой» его адаптации в мире. Дуальные отношения, имеющие целью достичь целостно переживаемое единство с дру-

¹ Для архаического и детского сознания о таком полагании можно говорить лишь с очень большими оговорками. Здесь уместнее говорить о субъект-субъектных, интерактивных отношениях.

гим, осуществляются посредством *партиципации* (экзистенциального природнения) — особого психического состояния, в котором сознание ситуативно переживает свою слитность (нераздельность) с чем-либо изначально ему иноположенным.

Понятие партиципации

Таким образом, термин *партиципация* мы понимаем более широко и, если угодно, более философично, чем Леви-Брюль, с чьим именем связано введение этого термина в широкий научный обиход². Источник избыточного и непреодолимого партиципационного импульса — это, на общезволюционном уровне, коллективная память о *дочеловеческом животном прошлом*, а на уровне отдельного субъекта — память о *внутриутробном состоянии*. И то, и другое характеризуется *континуальностью*, т.е. *непрерывностью переживания психофизиологических процессов, непротиворечивостью* транслируемого идеала существования. Из него-то человек и выбрасывается в *дуализованное пространство*, откуда он мучительно ищет выхода. Собственно, уже само установление субъектно-объектных отношений с целью переживания партиципационного единства отталкивается от актуально переживаемого отчуждающего дуализма между *я* и *другим*.

Партиципация — это не просто некое психическое или психологическое состояние. Это прежде всего *универсальная экзистенциальная интенция, органическая константа*. Ее природа определяется спонтанным стремлением человека восстановить частично распавшуюся всеобщую эмпатическо-энергетическую связь с универсумом и вернуться в естественно-непротиворечивое состояние, соотносимое с континуальным природным психизмом или внутриутробным состоянием. Таким образом, в смыслогенетической теории партиципация понимается широко, т.е. не только как стремление ощутить себя частью некоей большой социальной общности, но и вообще как всякое ситуативное *снятие субъектно-объектных отношений*, достигаемых в акте *экзистенциального природнения*. Потому партиципация — основа любого рода идентичности. Оказываясь, таким образом, у самых истоков всех смысло- и культурно-генетических процессов, партиципация обретает статус *категории*.

Ситуация партиципационного единства всегда кратковременна. На смену ей неизбежно приходит состояние *вторичного отчуждения*. Этот момент следует пояснить.

Следующий шаг смыслогенеза связан с *неизбежным распадом партиципационного единства*: вернуться в непротиворечивое не-дуальное

² См.: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

состояние удастся лишь ненадолго. В общем случае два ключевых параметра партиципационной ситуации — продолжительность и интенсивность — находятся в обратно пропорциональной зависимости: чем дольше длится переживание природнения, тем меньше его сила. Причиной распада партиципационного единения с миром являются необратимые изменения в психических функциях, поэтапно закрепленные в антропогенезе. Здесь вновь возникает повод вспомнить концепцию патологичности человеческого сознания и нарушения генетически закрепленных инстинктивных программ. Многочисленные факторы «отрыва», среди которых главные — «преждевременность» рождения и родовая травма, будучи закреплены на эволюционно-генетическом уровне, воздвигают непреодолимый барьер на пути порыва «нырнуть» во всеобщую эмпатическую связь навсегда.

Каналом, через который устанавливается партиципационная связь, выступает еще не *отдельная вещь*, но уже и не *нерасчлененный континуум*. (Здесь мы опять сталкиваемся с отсутствием терминов, необходимых для описания промежуточных феноменов.) Прафеномен (протообъект первичных партиципационных отношений) еще слишком слитен с континуумом, чтобы стать в полной мере дискретным объектом. Но в то же время он уже настолько из этого континуума выделен, что обнаруживает себя в модальности *конечного*. А это означает, что и партиципационное к нему природнение также конечно, ибо онтологические границы прафеномена, даже будучи едва намечены, ставят непреодолимые препятствия для «свободного дрейфа» по неразрывно-текущему континууму. Наткнувшись на эти границы, переживающая психика выталкивается из партиципационной ситуации, испытывая шок *вторичного отчуждения*.

Констатируя патологичность ранней человеческой психики, многие авторы сразу же перебрасывают мостик к знаковой природе культуры как первого и, по сути, единственного лекарства против этой патологичности.

С точки зрения смыслогенетического подхода дистанция видится несколько длиннее: между разбалансированными инстинктами и порядком знакового мышления лежат трудноуловимые, но исключительно важные стадии смыслогенеза, о которых, собственно, и идет речь. Здесь формируются ментальные условия знакопорождения, каковое мы понимаем не как нечто самопричинное, а как исключительно важный, но все же подчиненный аспект смыслогенеза. Не исчерпываясь знаковостью, смысл несет в себе весь комплекс когнитивных актов и психических состояний, которые, наряду со знаковостью, являются неотъемлемыми атрибутами смысла как искусственного конструкта, преобразующего природную сигнальность, включая и начала знакового поведения, в семиотические прак-

тики культуры. Здесь мышление отделяется от поведения, а смысл становится структурной единицей или, точнее, живой клеткой развивающегося организма культуры.

На стадии вторичного отчуждения возникают предпосылки и начала широкого комплекса неразрывно связанных между собой когнитивных феноменов: *абстрагирования, формирования идеальных образов, рефлексии и, как общее следствие, приобретения способности к надситуативной активности*. Причем речь идет не о действующих по отдельности факторах, а о внутренне взаимосвязанном *смыслогенетическом комплексе*, определяющем ментальную конституцию любого рода культурно-исторического субъекта и в том числе экзистенциальные режимы идентичности. Анализ этого комплекса чрезвычайно сложен, ибо речь идет не об автономных и рядоположенных феноменах, а лишь об аспектах единого синкретического феномена, данных в виде самостоятельных понятийных обозначений.

Поскольку сущность смыслогенетического комплекса как раз и заключается в этой самой монолитной синкретичности, то последовательное рассмотрение его аспектов неизбежно дает искаженную и механистическую картину, что происходит всегда, когда органическая целостность раскладывается на механические дискурсивные проекции.

Каким же образом эксплицируются и проявляются обозначенные выше предпосылки? Поиск ответа на этот вопрос вновь приводит к феномену всеобщей эмпатической связи и особенностям ее частичного разрыва в зоне сопряжения природы и культуры. Когда будущий человек выпадает из природной континуальности, жизненно необходимым становится усложнение комбинаторной активности поведенческих программ, кардинально меняющее все ключевые психические режимы. Это провоцирует внутренние сбои и разрывы, когда целостный поведенческий паттерн расчлняется на дискретные и, что особенно важно, *операбельные* части — стандартные связки взаимообусловленных действий, пронизываемых первичной неразрывностью экзистенциальных интенций.

В отличие от высших животных, человек приобретает способность комбинировать не только сами поведенческие программы, но и их отдельные блоки, а самое главное — дискретные компоненты этих программ, что и позволяет конструировать принципиально новые программы поведения и видоизменять биологические роли и сценарии, превращая психическое пространство в *ментальность*. Можно сказать, что целостность животных поведенческих программ была раздроблена изнутри аритмическими сбоями, а затем собрана заново из дискретизованных операбельных компонентов, но уже в специфически человеческом, *смысловом*, виде,

т.е. в условиях необратимо изменившихся психических режимов. Изменения эти открыли совершенно новые возможности в продуктивной рекомбинации звуков при формировании членораздельной речи (из 30-40 простых звуков можно построить 100-200 тыс. слов разговорного языка), а также и, по-видимому, прежде всего — рекомбинации дискретных мысленных элементов, из которых строится психический образ.

Что же остается делать сознанию? Задерживаясь (фиксируясь) на внешнем объекте, оно «отслаивает» от него *знаковый репрезентант (семиотический образ, эквивалент) и делает его частью своего внутреннего ментального пространства*. Если утрачивается единство с объектом, то остается овладеть его *знакообразом — синкретической смысловой формой, где знаково-информационная компонента неотделима от сенситивной*.

Природа психического образа

Итак, вторичное отчуждение от прафеномена в сочетании с рекомбинационными возможностями психики создает возможность абстрагирования и формирования психического образа последнего. Какова природа психического образа? Почему из необъятного множества комбинаций сродится *именно этот* образ? Психический образ формируется по закону подобия: свойства прафеномена просто на него переносятся. Но по какому принципу, по каким правилам устанавливаются отношения подобия? Чем руководствуется палеомышление, еще не имеющее тезауруса стандартизованных представлений о вещах? Ведь хорошо известно, что они представляются не такими, какими они физически воспринимаются, а такими, какими сознание их *знает*, т.е. *моделирует* в соответствии с априорно предзаданными культурно-смысловыми клише.

А как обстоит дело тогда, когда эти клише еще не сложились? Такое восприятие свойственно детям, не имеющим закрепленных представлений о функциональности вещи как целого и воспринимающим ее по отдельным аспектам. Необходимо нечто, что служило бы неким ядром, центром и одновременно принципом организации дискретных элементов в целостный психический образ. Таковым, по моему мнению, выступает «атавизм» той самой всеобщей эмпатической связи, которая, напомним, никогда и ни при каких обстоятельствах не разрывается до конца и проявляется в человеческой ментальности в виде *интенциональности*. Психический «слепок», энграмма прафеномена, растождествленный со своей физической формой, но «помнящий» свою субстанциальную онтологию, опечатавшись на мягкой глине ранней человеческой психики в момент партиципационного единения, мерцает в ней словно призрак. Этот «онтологический фантом» образует своего рода матрицу, конфигу-

рацию, внутри которой организуются дискретные элементы «живого» психического образа.

Особое значение здесь приобретают асимметрия прафеномена и его представления в психическом образе. Последний есть уже не «оно само» — агент утраченной партиципации, а всего лишь психическая репрезентация тех или иных его аспектов. В отличие от плоского, испорченного псевдофилософской казуистикой и по существу неверного понятия «отражение», здесь представляется уместным употребление таких понятий, как «субстанция» и «модус». Субстанция прафеномена, этой «вещи в себе», модально эксплицируется веером психических образов, закладывая тем самым фундамент будущего смыслообразования.

Считается, что психические образы, равно как и ритуальные действия, заложены и в генотипе высших животных³. Но природа психических образов у человека все же существенно иная. Это не *непосредственная*, хотя и искаженная проекция внешних реалий на психику, а *вторичным образом сконструированный продукт* психической интенциональности, путем рекомбинации дискретных элементов восстанавливающий, а точнее, создающий заново модальный образ вещи, критически оторвавшейся от своей прафеноменальной субстанции. Онтологическая дистанция между психическими образами у животных и у человека связана еще и с тем, что эволюция мозга — это не только рост клеточной массы, физиологическое развитие его органов и усложнение уже имеющихся функций. Это и перенастройка клеток на улавливание новых ритмических частот, взамен прежних — нарушенных или ослабленных. Формирующийся в антропогенезе мозг — это мозг, перенастраивающийся на считывание ритмически-волновых колебаний в иных, недоступных (или почти недоступных) животным диапазонах, что кардинальным образом меняет психические режимы, преобразующиеся при этом в когнитивные.

При этом палеомышление еще не догадывается, что это уже не те же самые вещи. Оно, к счастью своему, не видит онтологического зазора между вторично отчужденным прафеноменом и его психическим репрезентантом. Так рождение культуры начинается с обмана, вернее, с манипуляции, знаменующей первый акт проявления субъектности самой культуры, тоже во многом бессознательный, подобный стихийному жизненному порыву организма. Но именно этот обман и дает сознанию возможность совмещать отчужденное *не-я* со своей переживающей экзистенцией и тем самым ставить и ситуационно решать проблему идентичности.

³ См.: Мак-Фарленд Д.Д. Поведение животных. Психобиология, этология и эволюция. М., 1988.

На самом же деле между самотождественным прафеноменом и его психическим образом пролегла непреодолимая онтологическая граница. Органическая целостность прафеномена распалась безвозвратно, и теперь мышление может конструировать и удерживать те или иные его аспекты лишь в *относительной целостности психического образа*. Эта относительность, в свою очередь, обеспечивает возможность последующей комбинации и рекомбинации составляющих этот образ компонентов, делая тем самым онтологию вещи в смыслогенезе неисчерпаемой. Так на смену животной сигнальности приходит *семантика*. Как тут не вспомнить постмодернизм, который в своем стремлении избавиться от ненавистных линейно-логоцентрических дискурсов реконструирует, на понятийном, разумеется, уровне, архаичные модели смыслообразования. Это и «рассеянные» смыслы по Ж. Деррида, и *фреймы*, и поставленная во главу угла денотативная диффузия и неопределенность как ключевая ценность *семантизма* как психической и смыслопорождающей практики.

Вообще, *дискретизация первоначального единства и последующее собирание нового синтеза путем рекомбинации его элементов в режиме усложнения и повышения уровня дифференцированности новообразуемых структур — универсальный алгоритм культурной эволюции, действующий как на системном, так и на подсистемном уровне*. А всякий культурный синтез, в силу вторичности и «искусственности» своего происхождения, оказывается относительным и на следующем витке генезиса системы оборачивается для сознания новым синкрезисом, подлежащим очередному витку дробления.

Итак, психический образ в его имплицитном, когнитивном измерении — это еще не сам смысл, но его онтологический фундамент (субстрат), необходимейшее условие его рождения.

Психический образ должен быть непременно транслирован вовне. Помимо самоочевидных потребностей в установлении информационного обмена между членами сообщества, без которых невозможна ни адаптация к среде, ни осуществление вообще каких-либо жизненно важных программ, необходимость экспликации и трансляции психических образов имеет и другую, специфическую причину. Значительная часть коммуникативных функций продолжает осуществляться по каналам природной сигнальности в бессознательно-автоматическом режиме. Но в поврежденном аритмическими сбоями секторе, где протекают описанные выше процессы, неизбежно накапливается психическое напряжение. Рекомбинация элементов психических образов — процесс энергоемкий и мучительный. Раннему сознанию для синтеза и удержания новообразованных психических конструкторов просто не хватает ресурса,

прежде всего — памяти. Но не памяти вообще, к каковой можно отнести и закрепленные в генотипе инстинкты вкупе с условно-рефлекторной «надстройкой». Речь идет только о памяти, закрепляющей индивидуальный опыт, приобретенный в «секторе отпадения», где происходит вынужденное установление вторичных связей с реальностью. Это, говоря компьютерным языком, «оперативная» память⁴.

Таким образом, возникает настоятельная потребность в экстерииоризации памяти, расширении ее ресурса вовне. Так появляются первые *артефактуальные* корреляты элементов оперативной памяти. Еще до верхнего палеолита они предположительно служили подсобными средствами закрепления и трансляции актуального опыта в виде беспорядочных штрихов, царапин, насечек, зарубок, ямок и т.п. Затем ту же функцию, но уже на ином содержательном уровне выполняли так называемые парциальные изображения, где ограниченным количеством штрихов или иных выразительных средств создавался целостный и легко узнаваемый образ. Но это — уже в полном смысле слова смысловая деятельность, что проявляется, в частности, и в том, что ранее сознание обнаруживает свое еще весьма смутное *я*, экзистенциально узнавая его в этих самых следах. Аналогичным образом ребенок узнает себя в следах и отметинах на любимых игрушках.

Упрощенно говоря, погоня за партиципацией запускает следующую последовательность состояний/действий.

1. Конструируя образ прафеномена, психика «отслаивает» от него те или иные его свойства/аспекты, всегда данные в ограниченном наборе.

2. Несовпадение психического образа с прафеноменом (о специальных самонастройках ментальности, работающих во все эпохи и стремящихся это несовпадение устранить, разговор особый) вызывает разрыв партиципационных переживаний и психологическую травматичность.

3. Снятие травматичности и возврат партиципации обретается на пути приведения прафеномена в соответствие с психическим образом, который служит моделью того, каковыми вещи *должны быть*, точнее, *уже есть* в пространстве зафиксированного в психическом образе партиципационного опыта.

Не имея возможности делать здесь длинные содержательные отступления, ограничусь пока предельно кратким замечанием относительно генезиса явления, которое на последующих стадиях данного исследования займет первостепенное место. Речь идет о *Должном* как ментальном

⁴ Объем кратковременной памяти человека измерен в структурных единицах и равен 7 ± 2 . См.: *Клацки Р.* Память человека: структуры и процессы. М., 1978. С. 15, 92-96.

императиве в его разных понятийных и образных модификациях. Онтологическая связка между *есть* и *должно быть*, возникая на стадии психического образа, порождает изначально чистую возможность, а затем и онтологический субстрат того Должного, которое в ходе своего исторического генезиса в культурных системах занимает в зрелом логоцентризме центральное место.

Так рождаются те самые практики, которые с внешней стороны предстают как несвойственное животным преобразование природной среды «под себя». Впрочем, нельзя не отметить, что такие практики первоначально носили стохастический, точечный и маргинальный характер; психике было гораздо удобнее решать проблему «с другого конца» — подстраивать образы вещей, данные в чувственном опыте, под внутреннюю идеальную модель. Этим, в частности, и объясняется парадоксальное на первый взгляд господство мифа над опытом, подмеченное еще Леви-Брюлем на материале первобытных культур, но проявляющееся, как нетрудно заметить, везде и всегда.

Психический эквивалент прафеномена замещает его в ситуации вторичного партиципационного переживания. Но партиципационная интенция не может быть полностью удовлетворена природнением к «эрзацу», смутным коррелятом в виде психического образа-репрезентанта. Палеомышлению мало сделать этот репрезентант частью своего собственного внутреннего пространства, владеть и оперировать им. Полноценная партиципация требует невозможного — полного природнения не одного лишь «отслоившегося» от прафеномена психического образа, но и *прафеномена в целом*, со всей полнотой его модальных характеристик. Выражается это в порыве к *опредмечиванию* психического образа посредством *деятельности*. Если для нас — носителей автономизованного и во многом замкнутого на себя мышления психический образ, т.е. состояние психики и его предметный слепок, — суть вещи, относящиеся к разным онтологическим сферам, то для палеомышления мысль и действие почти неразличимы и, функционируя в неразрывном единстве, легко и незаметно переходят друг в друга. Поэтому для окончательного прорыва в смыслогенез и культуругенез необходимо было полное созревание всего комплекса психических и физиологических качеств, действующих как единый системообразующий контур.

Акт партиципации — это ситуативное снятие субъект-объектного дуализма или, если речь идет о более ранней, протосубъектной стадии, снятие отчуждающей дуализации, еще не достигшей уровня рефлексивного полагания субъект-объектных отношений. Для характеристики этого состояния специальных терминов пока не существует. *Переживание пар-*

тиципации временно и, разумеется, в ослабленном виде возвращает психику в не-дуальное состояние, приближенное к первичной нераздельности с миром, на некоторое время восстанавливает всеобщую эмпатическую связь, снимая тем самым ощущение отчужденности и конфликтности пребывания в дуалистически разорванном пространстве культуры, что в той или иной мере вызывает ощущение эйфории. Восстанавливая докультурную по своей онтологии эмпатическую связь и предкультурный субъектно-объектный синкрезис (впрочем, строго говоря, синкрезис восстановить невозможно), психика временно теряет свою субъектность и как бы выпадает из дуализованного пространства культуры.

Типология participационных ситуаций

Исторически типология participационных ситуаций выстраивается в прогрессию: первоначально человеческая экзистенция ориентирована на природнение к самому ближнему, чувственно конкретному кругу феноменов. Примером здесь может служить глубокая интимная привязанность, которую ребенок переживает к освоенным и природненным им вещам. При этом утилитарные качества этих вещей не имеют никакого значения; важен прежде всего экзистенциальный опыт взаимодействия с ними. Опыт этот формализуется в следах — отметинах, поломках и других привнесенных особенностях, отличающих эту конкретную вещь от ей подобных и служащих кодом актуализации participационного переживания. Вот почему детское сознание так болезненно расстается со старыми игрушками. Впрочем, глубокая participационная привязанность к вещам присуща, разумеется, не только детскому сознанию. Экзистенциальная связь человека с вещью, очеловечивание вещи и связанный с этим смысловой комплекс — колоссальная и на удивление мало исследованная тема. А ведь именно через феномен прямой и непосредственной participационной связи человека и некоего чувственно данного протообъекта можно объяснить психологический феномен первичной артефактуальной деятельности

Прямая participация к единичным вещам — это первый и простейший уровень participации. Укореняясь в соответствующем секторе ментальности, он выступает фундаментом, над которым надстраиваются следующие уровни. Далее прогрессия participационных отношений достигает уровня «удаленных» умозрительных вещей — ноуменов. И на самом высоком уровне participационный порыв «дотягивается» до трансцендентного, вернее, его проекций в сфере имманентного. Выше этого уровня нет, поскольку именно достижение трансцендентного по отношению ко всему имманентному и дискретному и составляет корневую цель пар-

тиципационного единения. В каждой культурной системе образы трансцендентного оформляются по-разному, но всегда связаны с ее сакральным ядром, и партиципационное восхождение к ним неизменно трактуется как реализация человеком своего *собственно человеческого* начала. Впрочем, достижением партиципации к трансцендентному связан и другой, особый режим – ИСС (измененные состояния сознания). Но о нем будет сказано особо.

Обозначенные выше уровни партиципации имеют в истории культур многообразные и ступенчато дифференцированные корреляции. Так, за партиципацией к отдельным дискретным *вещам* следует стадия партиципации к тому или иному роду социальных *отношений*. (Жажда власти выше жажды собственности.) Причем на каждом уровне прогрессии партиципационного переживания существует развилка движения: либо в сторону дурной бесконечности – горизонтальный срез, либо к стадияльно следующему (по принципу нарастания трансцендирования) уровню – вертикальный срез. Дурная бесконечность здесь означает *количественное* развертывание объектного поля партиципации на одном и том же уровне трансцендирования. Например, акт партиципации в форме переживания обладания собственностью может бесконечно дрейфовать от одного объекта собственности к другому при сохранении стандартного по глубине, интенсивности, длительности, а главное по экзистенциально-психологическому режиму уровня трансцендирования. (Переживание чувства обладания новым домом или бассейном может быть совершенно идентичным переживанию от чувства приобретения какой-нибудь мелочи вроде значка или вкусного пирожка.)

По мере того как данный режим партиципации рутинизируется и становится бессознательно-фоновым, человеческая экзистенция, не способная подняться на следующий уровень и освоить режим более высокого порядка, пускается в погоню за горизонтом, партиципируя к новым и новым вещам и скатываясь в дурную бесконечность. Такое движение в принципе не может иметь конечной цели; вопрос *зачем?* отменяется изначально и бессознательно табуируется. Можно всю жизнь коллекционировать марки или пополнять список сексуальных партнеров – все это движение по горизонтальной плоскости, ни на йоту не приближающее к выходу на следующий уровень партиципационных отношений (движение по горизонтали).

Здесь нетрудно усмотреть объяснение таких феноменов, как потребительский фетишизм, где статус трансцендентного, вернее, эрзац последнего, придается профанным бытовым реалиям. Таким образом, сознание создает для себя иллюзию выхода на следующий уровень. Но в

действительности таковой выход может быть достигнут *только по снятию предыдущего*. Здесь тоже действует эволюционная логика, в силу которой скачок на следующий уровень сложности оказывается возможен лишь тогда, когда горизонтальное движение в плоскости уровня предыдущего скатывается в дурную бесконечность. И осуществить его способна уже более узкая субъектная группа. (Никоим образом не следует считать, что всякий отдельный субъект обречен проходить все уровни прогрессии participационного переживания.) «Застревает» ли человек на самом первом уровне, продвигается ли дальше, и если продвигается, то, насколько быстро, где, в конце концов, останавливается – все это уже зависит от его ментальной конституции, формируемой в историческом онтогенезе культуры. А глубина и интенсивность participационного переживания зависят от двух факторов: внешнего и внутреннего.

Внешний определяется тем, насколько рутинизированы в данном историко-культурном контексте те виды participационных связей, которые являются предметом рассмотрения. Или, иначе говоря, насколько далеко от общекультурного фронта рефлексии находятся рассматриваемые объекты participации. Эту позицию можно проиллюстрировать на примере такого феномена, как мода. Сначала participация к тому, что является модным, вызывает острое переживание сопричастности и актуализацию чувства идентичности. Затем же это переживание притупляется и либо переходит в фоновый режим, либо вовсе пропадает, переключаясь на другой объект. То же можно сказать и о господствующих идеях, умонастроениях и т.д. и т.п. Иными словами, не будь рутинизации, говоря словами А. Кроули, «любое действие становится оргазмом».

Внутренний же фактор задается специфическими свойствами самого субъекта, индивидуальными особенностями его психики и культурного сознания.

При *абсолютной participации*, подразумевающей полное и окончательное слияние с универсумом и притом навсегда, что означало бы полное выпадение из культуры и культурного времени, остается в принципе недостижимой. Но максимальное приближение к этому состоянию возможно: его мы будем называть *предельной participацией*. Кем и как устанавливаются эти пределы – вопрос не только психологических или психосоматических изысканий, но и конкретного историко-культурного анализа.

Взглянув под этим углом зрения на человеческую историю, мы видим, что один из векторов эволюции культурного сознания направлен на движение от простых и непосредственных форм и объектов participации к наиболее опосредованным: «удаленным» и абстрактным. И это вер-

нейший индикатор становления и развития субъектной самости человека. Чем дальше он может оторваться от древнейших и простейших режимов партиципации, тем выше его субъектные возможности и, соответственно, потенциальные возможности самореализации. При этом надо оговориться, что выход на более высокие уровни партиципационных режимов никоим образом не «снимает» и не отменяет режимы прежние. Они наслаиваются друг на друга в человеческой ментальности: меняются лишь доминанты. То, что было раньше главным (изначально единственным), оттесняется на периферию и там продолжает работать полуавтоматически.

Все это имеет прямое отношение к проблеме идентичности, которая выступает внешней социальной формой партиципационного переживания, осознанного и семантически закрепляемого. Идентичность – это осознанная партиципационная связь, переходящая с точки зрения осознющего ее субъекта в *фоновый режим*, становясь социокультурным *атрибутом* этого субъекта (или группы). Отгалкиваясь от этой основы, можно начать рассуждения о *самом содержании* ситуации идентификации. Перефразируя известную поговорку, можно сказать: «Скажи мне, к чему ты природняешься, и я скажу, кто ты».

Поскольку ментальность современного человека многослойна, то и говорить следует не об идентичности, а о наборе идентичностей, распределенных по ментальным слоям. И хотя в обыденной жизни режимы идентификации сплетены в эклектическом единстве, культурно-психологический анализ способен развести их по уровням, выявить доминанты и специфику их состыковки.

Не имея возможности последовательно и развернуто рассматривать здесь историческую динамику режимов идентичности, обратимся сразу к новоевропейской эпохе.

Революция личности

Новое время – эпоха *революции личности*.

В отличие от родового индивида, сознание личности не дрейфует по коннотативным полям: принципы классифицирующей типологизации и формальной логики, уйдя вглубь, пропитали подсознание и работают автоматически. Личность вынуждена мыслить и даже чувствовать *многоканально*. Что это значит? Не кроется ли здесь лукавой игры словами? Нет. Каждый канал – не просто *модус условно единой картины мира*. Это модус, все более приобретающий по мере своего обособления черты субстанции. Кризисная утрата субстанциональной ясности Единого, от которой мучительно страдал средневековый человек, обернулась множественностью и наглядной конкретностью модусов. Средневековый Абсо-

лют/Логос распался на расходящийся веер уже не всеохватных, но зато более конкретных и умопостигаемых «подсубстанций» и соответствующих им частных эпистемологических дискурсов: дискурс веры, дискурс науки, дискурс разума, дискурс красоты, дискурс добродетели и т.д. И внутри каждого из них – уже своя собственная генерализирующая оппозиция: всякий принцип обнаруживает себя через соотнесение со своей противоположностью. Все это еще связано изнутри некоей инерционной субстанциональной связью, которая со временем все слабеет и к эпохе Просвещения уже едва просматривается. Впрочем, энергии этого атавистического средневекового субстанционализма, работающего, тем не менее, в качестве интегрирующего фактора, хватило вплоть до XX в.

Каждая из «подсубстанций», будучи продуктом расслоения средневекового Абсолюта, образует особый дискурсивный канал, через который специализирующееся сознание и выстраивает тот или иной модус не утратившей пока еще исходного единства картины мира. В начале Нового времени интегрирующие связи между каналами еще прочны, и мы не можем говорить, к примеру, о религиозной, художественной, естественно-научной, политической и других картинах мира как о чем-то взаимообособленном и почти не сопряженном, как это выглядит сейчас. Но тем не менее уже для личности раннего Нового времени несовместимые между собой принципы, нормы и установки не интегрируются в непротиворечивое целое, а разводятся по разным каналам. Личность теряет внутреннюю цельность, но картина мира становится плюралистичной.

Вот почему для ренессансной ментальности было необходимо привести лавину неожиданно нахлынувшего инновативного материала в состояние хотя бы формального иерархического порядка и подчинения целому. Ментальность еще не привыкла обходиться без целого и страшилась выходить в открытое плавание к новым смысловым материкам по навигации медиационных цепей без оглядки на берег субстанции. Но центробежные силы набирали мощь, и спасительный берег субстанции все более терялся в тумане. Развивая метафору, можно сказать, что если традиционная для средневековой ментальности субстанция сопоставима с твердой землей необозримого материка, то подсубстанции, с которыми имеет дело сознание раннего Нового времени, более подобны большим и малым островам, и по мере движения в глубь океана инновационных смыслов этих островов становится все больше, но сами они мельчают и все менее годятся как укрытие.

Хотя, к примеру, такая подсубстанция, как *язык*, связывавшая и одухотворяющая изнутри самые, казалось бы, немислимые и несстыкуемые смысловые блоки, обнаружила если не исчерпание, то, по крайней

мере, ограниченность своих возможностей лишь сравнительно недавно, став объектом омертвляющей рефлексии в ходе лингвистических переворотов XX в. А вот в эпоху Шекспира и Сервантеса язык, открытый, становящийся, еще не замкнувшийся на себя, не раздробленный на избыточное количество мелких денотаций и сохраняющий потому синкретическую полноту сил и суггестивность, с задачами смыслового синтеза справлялся отменно.

Что же остается делать личности? Полагаться исключительно на себя, ибо больше не на кого. (По-видимому, об этом догадывались и до Канта.) Абсолюта больше нет, и никаких альтернатив развитие логоцентрической парадигмы культуры не предполагает. Что же остается в таком случае единственным объединяющим началом для ненасытного ренессансного глаза, а затем для ненасытного барочного разума? Что объединяет ботанические, анатомические, инженерные, математические, характерологические, медицинские и прочие заметки, выкладки, зарисовки и т.д. в кодексе Леонардо? Только то, что все это сделано самим Леонардо. И по сути, более ничто. Вернее, ничто, что не имело бы отношения к личности Леонардо: его стилю, его почерку, его языку, его образу мыслей.

Ассимиляция и разрешение противоречий, как и способность к многоканальному мышлению, обуславливаются возможностью личности выдерживать несравненно более высокий уровень экзистенциального отчуждения. Чтобы легко и непринужденно мыслить и действовать в разных бытийственных регистрах, разных ценностных и феноменологических измерениях, сочетать разноуровневые и несогласуемые между собой (в рамках существующих правил) психологические и поведенческие сценарии, необходимо обладать высоким порогом экзистенциальной антиципации. И в этом – органическая черта ментальности личности. Способность адаптироваться к отчуждению как длительному фоновому состоянию, к устойчивой локализации переживающего Я в срединной медиативной позиции и породило очередной шаг отпадения человеческой экзистенции на этот раз от духовной субстанции Логоса, подняв ее, таким образом, на следующую ступень субъектной эмансипации. Как всегда, фронт развития продвигают «отщепенцы». Цивилизация личности произошла в силу того, что западные европейцы, точнее их наиболее социально активная часть, перестали быть правильными средневековыми логоцентриками.

Понятия *свободы* и *выбора*, каковыми существенно определяется ментально-культурный статус субъекта, для личности особо значимы, ибо только в личностном мире они адекватно отрефлексированы и достигают содержательной полноты. Субъектом же выбора выступает уже не

столько социальный коллектив, как было во всех традиционных обществах, но уже и *единичный субъект*. На уровне прецедентов такое было всегда, но только утверждение медиационной модели смыслообразования в качестве доминирующей сделало возможным принципиальное изменение ситуации: теперь единичный субъект стал субъектом выбора в *массовом порядке*. Теперь вместилищем эксплицируемых противоречий стала не абстрактная, а конкретная человеческая душа, или индивидуальная ментальная сфера. Это обстоятельство позволило перенести «центр тяжести» со всеобщего на единичное и особенное. Особенности люди – личности, – которые ранее могли осуществлять свои творческие программы, лишь упаковывая их в средневековые обертки всеобщего (универсально Должного), теперь оказались наконец выведены на уровень самоадекватности⁵.

В рефлектирующем сознании (или подсознании) нарастает *конфликт программ*, и как раз это совершенно особым образом определяет проблему как свободы, так и выбора. Становление субъектности – это не освобождение вообще от всех культурных программ (сценариев и ролей), какие бы иллюзии такой свободы ни сопровождали всплески эмоций, от ощущения «безграничных» возможностей творчества до переживания трагической «заброшенности» в мир. Другое дело, что на фоне вторичного упрощения когнитивных схем, сублимации и снятия (в гегелевском смысле) программ, развернутых на прежнем этапе, над ними в результате всех этих процессов формируются программы более сложные. Будучи внесистемными, а подчас даже дис- и антисистемными по отношению к прежней структуре ментальности, субъективно они воспринимаются *как нечто внешнее*.

Так ролевые программы, связанные с утверждением ментальных и смысловых порядков логоцентрического Средневековья, традиционным человеком усваивались как извне исходящий императив *служения*. И для личности, особенно ранней, культуротворческие программы и соответствующие социальные сценарии в недавнем еще прошлом были императивным «поручением» от неких высших сил – по существу, тем же служением. И только у современной личности этот настрой сменился установкой на самовыражение и самоактуализацию. А в новоевропейскую эпоху личность разворачивалась в парадигме подражания Творцу. Декларируемое мировоззрение тут совершенно несущественно (ученый XVIII–XIX вв.

⁵ В свое время высвобождение творческой энергии особенных людей, в силу своей личностной органики отпадавших от мифоритуальной традиции, дало взлет Античности. Но оно же и стало одной из главных причин ее гибели.

мог быть по своим убеждениям записным материалистом, но служение «научной истине» — это не более чем перверсия все той же идеи служения/подражания сакральному Абсолюту). Теперь подражать стало некому.

Личность «рвется на волю», за пределы программ, дабы субъектность культуры превзойти собственной субъектностью. Это более чем закономерно, ибо последняя *вычленяется* из первой. И чем больше у культуры возникает подсистем и чем они становятся сложнее, тем сильнее дробится и вязнет во внутренних программных противоречиях субъектность культурная и тем, соответственно, все больше простору для субъектности собственно человеческой. Ибо личность все более и более полно снимает в своем сознании (и подсознании) суммарный культурный опыт и потому становится все менее зависимой от все большего количества «демонов». Но система «человек—культура», будучи внутренне открытой, закрыта внешне (или, по крайней мере, выглядит таковой в каждой исторической ситуации). Это значит, что достижение вершин творческой самореализации с демоническим коварством оборачивается очередным ускользанием горизонта культуры. И так оно с неизбежностью продлится до тех пор, пока *культура остается модусом человеческого бытия*.

При этом важнейшим фактором, определяющим режимы экзистенциальной идентичности для личности, является пространство *выбора* и механизмы его осуществления. Когда личностное самосознание едва только начинало развиваться, поле выбора представляло собой узкий зазор между вступающими в противоречие жесткими нормативными программами, генетически восходящими к мифоритуальному императиву. Можно сказать, что сами эти трещины внутри мифоритуального мира, обрекающие человека на отчуждение от этого мира и совершение мучительного акта выбора, стали предпосылкой преобразования доличностной ментальности в личностную. Поле выбора со временем расширяется: сперва это ограниченное число решений, уже готовых и заранее верифицированных культурной нормой, впоследствии же — число комбинаций, самолично составленных из их структурно-смысловых элементов. Такой выбор предполагает способность находить решение посредством синтеза уже инновационных смыслов. А для того необходимы достаточно развитые навыки медиационного оперирования оппозициями, равно как и решимость «ничейно-всехним» смыслом предпочесть «лично-свои».

Такова личность в зрелую логоцентрическую эпоху. Следующий же уровень овладения медиационными когнитивными технологиями и соответствующий ему уровень субъектного самостояния устойчиво закрепляются только в новоевропейской культурно-цивилизационной системе. Личность тогда уже не просто выбирает, комбинируя элементы извне

предложенных смыслов, как правило традиционных, а сознательно *интерпретирует* наличный культурный материал, образующий пространство возможных альтернатив. Конечные цели еще те же, что у всех, базовые ценности культуры пересмотру не подлежат. Но следование этим целям есть уже процесс творческий. Личность самоутверждается как субъект этого творчества, акт выбора же значим теперь постольку, поскольку ему причастен. Таковым было культуротворческое самопресуществление личности в эпоху Ренессанса и затем европейского модерна. Непрестанное стилеобразование в искусстве, экспериментаторство в науке и вообще предельная для той эпохи свобода в выборе средств при относительной ясности конечных целей и незыблемости базовых ценностей – этим уникальна культурная ситуация в начале эпохи европейского модерна.

Происходит бурный взрыв творческой активности – ведь личность почти не создает диссистемных смыслов, за что получает от культуры «режим наибольшего благоприятствования» во всех (или почти во всех) ее проявлениях. Ситуация выбора в этих условиях переживается почти безболезненно. Но такое счастливое состояние сохраняется недолго. Ситуация переламывается, когда базовые ценности, нормы и конвенции культуры начинают (что абсолютно неизбежно) подвергаться эрозии и ревизии. Личность вступает в такую фазу своего развития, когда освобожденная субъектность становится все более тяжким грузом, а выбор вновь (хотя и по совершенно другим причинам) становится мучительной экзистенциальной проблемой.

Свобода личности – это провал в зазоры и щели между конфликтующими культурными программами, сценариями и ролями, где переживающая экзистенция оказывается «без присмотра демонов». Оказывается, в общем-то не впервой – программы конфликтовали и прежде. Но у сознания доличностного это вызывало экзистенциальную прострацию, ибо такие конфликты оно воспринимало как деструктивные сбои. Адаптируясь к ним, оно прошло долгий и мучительный путь от распада и гибели, сумасшествия и тяжелейших переживаний трагизма бытия. Только для личностного сознания такие сбои стали не только нормой, а даже стимулом выбора и актуализации творческой свободы. Чем больше подсистем культуры «растаскивают» экзистенциальную энергию, тем больше между ними возникает противоречий. Субъект теряет в цельности, зато обретает большую возможность лавировать между конфликтующими демонами-программами.

Чем больше мелких локальных противоречий между подсистемами культуры и соответствующими им программами, тем менее каждая из них для человека значима и тем быстрее движение калейдоскопа партиципа-

ционных ситуаций. Это проявляется в нарастающем релятивизме ценностей, десакрализации культуры (какова она, разумеется, в данной исторически-региональной версии). Обвальная субъективизация смысловых отношений не могла не вызвать опережающей скуки, пресыщенности, усталости, разочарования во всем и не способствовать в конечном счете превращению новоевропейской личности в личность постмодернистского типа.

Человек устроен, можно сказать, как приемник сигналов, поступающих из космического и социоприродного пространства. И это не метафора (что академическая наука по-прежнему игнорирует, то давно уже используется в науке прикладной)⁶. В процессе партиципации сигналы преобразуются в дискретные смысловые структуры, тем самым инициируют собственно культурные процессы. Чем уже диапазон принимающего устройства, тем глубже партиципация к источнику «сообщения» — поначалу к природе, а затем к той или иной подсистеме культуры. Тем, стало быть, прочнее такой источник человека захватывает.

Напротив, чем шире диапазон приема, тем слабее партиципационные связи, тем больше противоречий в программах и вообще всякого «информационного шума». Расширяется поле выбора — стало быть, выше уровень свободы. Так сокровенное и глубоко переживаемое знание превращается в информацию, а сознание научается в конце концов достаточно комфортно дрейфовать в том пространстве, где культурно-нормативная «гравитация» почти сходит на нет. Эти лакуны уже столь велики, что в совокупности действительно образуют не просто щели и зазоры, а именно пространство. Пространство определения идентичности, и прежде всего в ее экзистенциальном измерении. Этим жизненный мир личности новоевропейского типа качественно отличается от мира иных историко-культурных типов.

Однако современность на глазах меняет и эту диспозицию. Человек эпохи постмодерна (не обязательно убежденный постмодернист) выступает носителем уже совершенно иного типа идентичности и, соответственно, иных экзистенциальных ориентаций. В переполненном знаками мире традиционная европейская схема субъектно-объектных отношений, где присутствует гносеологически активный субъект и онтологически пассивный объект, в конце концов перестала работать. Этого не могло не произойти, хотя бы потому, что наращивание знаковых звеньев, опосредующих такого рода субъектно-объектную связь, не может увеличиваться бесконечно без изменения качественного состояния струк-

⁶ О человеческом мозге как о принимающем устройстве писал, в частности, К. Прибрам.

туры. В один прекрасный день сознание оказывается неспособным дотянуться до вещи, до объекта, до прафеномена партиципационного переживания. Вся энергия экзистенциальной направленности на объект растекается, размазывается по цепи знаковых репрезентантов, переживаемых как самостоятельные самоценные величины.

В постмодернистской ситуации вместо познающего субъекта, имеющего твердые координаты самого себя и ясно определенные принципы познания, возникают безличные скорости, интенции, «направленности на...» и т.д. От медиации с объектом посредством знаков субъект перешел к состоянию *перманентной медиации в знаковом поле*, то есть от партиципации к некоему познаваемому и осваиваемому объекту сознание погрузилось в континуальное состояние *партиципации к самому процессу медиации*. (Не случайно, например, что для Ж. Деррида категория *различия*, как некоего ставшего результата заменяется категорией *различания* как перманентного состояния сознания.) Причем такой медиации, где при формальном сохранении субъектно-объектных координат эти элементы сознательно выносятся за рамки структуры, низводясь до внешних формальных моментов. В рационалистической культуре дело обстоит прямо противоположным образом: полюса субъекта и объекта образуют онтологический и содержательный костяк структуры, а путь сознания по опосредованной знаковыми формами траектории партиципации рассматривался как нечто инструментальное и подчиненное. Теперь же субъект стал перманентным медиатором. Медиация стала восприниматься не как переход, «от ... к ...», где истина (объект партиципации) находится на одном из берегов, а как базовое состояние, как постоянная сфера пребывания. Берегов больше нет. И это, несомненно, новое качество культурного сознания, далеко выходящая за пределы постмодернизма как такового.

В последнее время, в контексте подчеркивания завершения некоего глобального витка человеческой цивилизации, часто говорят о наступлении «новой первобытности» — возвращении к архаике на новом историческом витке. Чаще всего в этой связи, помимо перечисления социально-экономических, политических и экологических компонентов кризиса современной постиндустриальной цивилизации, говорят о магическом ренессансе, неомифологизме, подъеме мистицизма и всех форм иррациональности, новых, а точнее, очень старых формах религиозности и т.п. Все это имеет прямое отношение к изменению экзистенциальных режимов идентичности.

Так, принцип ризомы, ставший своеобразной эмблемой постмодернистского мышления, интересным образом перекликается с архаичес-

кой формой смыслообразования. И в архаическом, и в постмодернистском сознании выстраивание смысловых элементов осуществляется по принципу *присоединительной, а не структурной связи*. Интеллектуал-постмодернист отличается от первобытного охотника использованием изощреннейшего инструментария отстраняющей аналитической рефлексии. Но и тот и другой пробираются между элементами реальности, двигаясь маршрутно, т.е. от точки к точке, от пункта к пункту прихотливыми зигзагами, вырисовывая спонтанную, сложную, слабоструктурированную кривую, изгибы которой диктуются преимущественно имманентной природой самих вещей. Разница, разумеется, в том, что в роли вещи для архаика выступают *сами вещи* в их эмпирической непосредственности, а для постмодерниста вещь репрезентирована «пучком» семиотических значений и в нем растворена. Но характер смыслообразовательных интенций во многом похож.

Аналогия распространяется также и на аспекты *целостности и иерархичности* в представлениях о реальности. Для архаика мир как целое *еще не осознан в рефлексии*, для постмодерниста он *уже не целостен* и дезинтегрирован на «региональные онтологии». Для архаика иерархические цепи *еще не выстроились* в системе идеальных конструкций, хотя и действуют на бессознательном и полуосознанном уровне в практической жизни. Для постмодерниста всякие иерархии если и существуют, то как заведомо условные, а следовательно, необязательные и несущественные структуры.

Что же касается самого процесса распада традиционных для классической новоевропейской культуры форм идентичности и связанных с ними режимов экзистенциального переживания, то он, как представляется, вызван достижением европейским (в широком смысле) сознанием последнего (на сегодняшний день) фазиса *адаптации к пограничному состоянию*, которое еще сравнительно недавно (в начале века) переживалось чрезвычайно мучительно. Вместо бесконечного чередования партиципации к дискретным и единичным значениям с последующим болезненным отчуждением, приводящим в конечном счете к очередному крушению ценностей и похоронам бога, европейское сознание (впрочем, только его «постмодернистская», в расширенном понимании, часть) обрело выход посредством партиципации *не к значению как таковому, а к самому акту перманентного движения между смыслами*.

Партиципационная парадигма сознания *Я-значение* сменилась, как уже отмечалось, парадигмой *Я-медиатор*. Движение, дрейф, путешествие сознания по смысловым структурам и, шире, культурным системам понимается как форма, не грозящая, казалось бы, отчуждением парти-

ципации, где экзистенциально-психический поток индивидуального сознания оказывается органичной формой бесконечно-текучей медиации, где ничто дискретное не принимается в качестве безусловной ценности и экзистенциально не природняется. Текущее *я* в текучем феноменологическом пространстве культуры не знает тягости и трагедии отчуждения и выброшенности в мир. В самом деле, если убежать из культуры нельзя, то остается сосредоточиться на самом процессе бега. При этом бег по горизонтали интереснее, ибо он, в отличие от вертикальных трансцендирующих цепочек, *бесконечен*.

Можно сказать, что сознание с помощью иерархического вертикализма достигло условного потолка и, переориентировавшись, стало стелиться вдоль этого потолка, рисуя всевозможные фигуры на его поверхности. В этом принципиальное отличие современной ситуации от всех предшествующих многочисленных «революционных сломов» в истории культуры, когда на смену одним иерархическим системам приходили другие, воспроизводя все те же исходные архетипальные структуры в иной семантике. Не следует в то же время забывать, что необходимым условием для осуществления этой горизонтально-текучей *я-медиационной* парадигмы является та самая предельная измельченность и атомизация культурно-феноменологического материала, которая всегда дает о себе знать в закатные эпохи. Только в этом новообразованном культурном синкрезисе с его «однородной плотностью» возможно легкое медиационное плавание и маневрирование, где ни на что не наталкивающееся сознание может себе позволить ничего не принимать всерьез. Такое состояние по определению не может длиться не только вечно, но даже и относительно долго.

Это значит, что мы стоим на пороге не просто очередной ментальной революции в рамках существующей культурной системы, а у истоков межсистемного перехода, который принципиальным образом изменит самые основы привычных для нас представлений об экзистенциальности и репертуарах идентичности.

П.К. ГРЕЧКО

ИДЕНТИЧНОСТЬ – ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Писать об идентичности в перспективе постмодернизма очень трудно – мешают многие обстоятельства. Начнем с обстоятельства странового (страноведческого), ведь пишем мы «из России». Наблюдения нашего известного социолога М.К. Горшкова будут здесь очень кстати: «...Как бы противоестественно с точки зрения национальной гордости это ни звучало, но величайшие достижения российской науки и технологического развития продолжают пока мирно соседствовать в России с тем, что основная часть трудоспособного населения страны живет еще в раннеиндустриальную эпоху со всеми вытекающими отсюда последствиями для их мировоззрения. И сравнивать их видение мира в конкретно-историческом плане было бы правильно не с их ровесниками в развитых странах, а, как минимум, с их дедушками»¹. Постмодернизм, по определению, имеет дело даже не с индустриальной эпохой – с постиндустриализмом. Следовательно, приходится бороться с отторжением темпорально чужеродной эпохи, т.е. с несовместимостью разных исторических ментальностей.

Что конкретно имеется в виду? Раннеиндустриальная же традиция восприятия идентичности. В ней идентификация, по сути, приравнивается к социализации, к приобщению к ценностям, нормам и идеалам общества в целом. Если вы родились в этом (в это) общество, то и быть вам его репликой, слепком. Социально-внешнее просто переводится, или распределчивается, в индивидуально-внутреннее. Акцент на приобщение сохраняется и в том случае, когда под идентификацией понимается различие, выделение, обособление. В индустриальную, а тем более по-

Гречко Петр Кондратьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва).

¹ *Горшков М.К.* Российский менталитет в социологическом измерении // Социс. 2008. № 6. С. 105.
Там же. С. 104-105.

стиндустриальную эпоху идентификационный акцент иной – на самовыражении, самоутверждении, манифестации собственной значимости, подтверждении некоего самостояния – с опорой на внешние культурные формы, но это уже «инфраструктурный» вопрос. Продолжим противопоставление: социализация говорит о том, что человек есть существо общественное, тогда как идентификация – что он еще и культурно-общностное существо. Идентификация имплицитно экзистенциально-личностную самобытность, в то время как социализация несет с собой (это ее неизбежная тенденция) «некритический позитивизм», т.е. тот или иной жизненный оппортунизм и конформизм. Обозначим перспективу: постмодернизм пытается предостеречь индивида от саморазрушительной (само=самость) зависимости от социализации, а в пределе – и идентификации. Культурные смыслы и ценности в его перспективе должны переводиться в неповторимо-индивидуальные способы осмысления и оценивания личностного существования.

Раннеиндустриальная ментальность задает также неразрывную связь идентификации с исторической памятью, с возрождением прошлого, что грозит ей растворением в историцистской мемориальности, доходящей в нашем случае до Святой Руси. Забегая вперед, скажем: постмодернистская идентичность потому и постсовременна, что обращена в будущее, живет образами грядущего. В ней к тому же нет образцовости того, с чем индивид себя идентифицирует. Реален здесь лишь процесс постоянного становления, который не может быть репрезентирован – так называемый кризис репрезентации, и не только эпистемологический, но и институциональный. Становление – это всегда изменение и становление отличным, другим, в нем нет определенной цели или конечного состояния. Все события становления – частичные, самое интересное здесь то, что между ними, в самом зоре промежутка.

Постмодернистская перспектива идентичности существенно отягощена (хотя это обстоятельство уже можно отнести к ее специфике) самим духом постмодернизма. Он явно не идентификационный. Постмодернизм известен прямо противоположной направленностью – радикальным разотождествлением и разуподоблением всего и вся, «плавлением твердынь», как выражается З. Бауман, недоверием к Целому, отрицанием всякой привилегированности, загадочного высшего авторитета, вертикальной власти и прочих столь же «солидных» вещей. Постмодернизм – философия радикального плюрализма, а это значит, что «предельной реальностью» для него выступает не единение, а различие, не тождество, а «рассредоточенная» множественность. Интересна в данном плане следующая новость, о которой поведал недавно журнал «Огонек»: «На смену

гламурному стандарту идет новая мода. Конечно же из Парижа. Нет – фотошопу, нет – пластической хирургии, нет – стандартной одежде и культу косметики! Мода на себя, на свою индивидуальность, на свою прожитую жизнь»². Тем не менее идентичность, идентификация постмодернизмом не перечеркивается – просто она там очень особенная, в чем нам и предстоит убедиться.

Имеет смысл разяснить также наше понимание «постмодерна» и «постмодернизма». Сделать это тем более необходимо, что в отечественной литературе нет пока ясности в их трактовке. Более привычная терминология здесь «постиндустриальная эпоха» и «постиндустриализм». С приставкой «пост» никаких недоразумений нет – все именно так («после») и есть. С «индустриальностью» же ситуация много сложнее. Она невольно ассоциируется с экономизмом, с явным выпячиванием места и роли индустрии в жизни человека и общества. Сказывается, видимо, и не забытое еще марксистское прошлое с его производственной («производственные отношения») терминологией. Сегодня, когда «марксизм» и «индустриализм» справедливо идут с приставкой «пост», ощущается острая необходимость в иной, отличной от «истматовской» традиции терминологии. И не просто в терминологии – в новой интерпретации той реальности, которая за ней стоит. А стоит за ней, если искать «конечные причины», не экономика и не индустрия, а ценностные основания, ментальность, дух эпохи. Он, дух этот, инициирует экономическую активность, мотивирует, побуждает, дает импульсы к развитию индустрии.

Ориентируясь на сказанное, мы будем говорить о домодерной, модерной и постмодерной эпохах истории. Поскольку «модерн» привычно переводится у нас как «современность», а последняя тоже привычно отождествляется с «нашим временем», то естественно встает вопрос: а что это за «постсовременная» эпоха? В обычной последовательности времен, за «после-современностью» идет, должно идти будущее. Но мы ведь живем не в будущем, а в настоящем – это твердое, практически удостоверяемое ощущение. От данной терминологической сумятицы, оставаясь в рамках русского языка, вообще нельзя избавиться. Для поиска выхода нужно обратиться к той культурной традиции, из которой модерно-постмодерная терминология к нам и пришла. Ведь терминология эта не наша и уж точно не авторская, как можно было бы заключить из сказанного выше. Под модерном, эпохой Модерна понимается на Западе, прежде всего в англоязычной его части, Новое время, духовные основы которого по-настоящему откристаллизовались в культурном процессе Просвещения.

² Кнеллер И. Поверх стандартов // Огонек. № 23 (5101). 19.10.2009.

Модерн – исторически первая современность, ей на смену идет исторически вторая современность, собственно Постмодерн. Так что современность «наших дней» в развитых странах Запада и Востока носит (по истоку и в тенденции) постмодерный характер. Что касается постмодерна и постмодернизма, то они различаются как историческая эпоха и ее идейное выражение. Выражение не единственное, но наиболее, по нашему мнению, яркое. В последнее время его подкрепляет – резонансным образом – нелинейное общеметодологическое мышление под именем *complexity*. Им обычно обозначают сложную и хаотично запутанную динамику, т.е. развитие, насыщенное случайностью и шумом³.

Проблемная диспозиция постмодернистской идентичности состоит из двух сторон: внутренне-субъектной и внешне-средовой, т.е. из индивида и тех кругов жизни, которыми он де-факто опоясан. Логично поэтому описать сначала эти стороны, а потом уже их «идентичностную» взаимосвязь.

Человек как субъект постмодерной идентичности

Придерживаясь децентризма и веры в благодатность различения или «безусловного рассоединения», постмодернисты превращают и человека, индивида, в «дивид». Индивидуум, если следовать его латинскому корню *individuus*, – неделимый, а дивид, соответственно, – делимый. Делимость может принимать форму «деиндивидуализации», достигаемую «посредством умножения и смещения различных рекомбинаций» (М. Фуко).

«Деление» человеческого индивида на фрагменты, сегменты, плоскости, плато, на множество различных позиций и функций разительно отличается от раздвоения личности, «несчастливого сознания», которыми страдала новоевропейская культура, эпоха Модерна. Постмодерный (постмодернистский) «дивид» не раздваивается и даже не удваивается – он просто переходит от одного жизненного проекта к другому, делая это как под давлением жизненных обстоятельств, так и из эстетического наслаждения игрой своих физических и интеллектуальных сил. Данное обстоятельство было замечено уже давно. «Я противоречу себе? – писал знаменитый американский поэт Уолт Уитмен. – Прекрасно, значит, я противоречив. Я велик, меня – миллионы».

Отдельный вопрос – о раскрытии внутреннего потенциала индивида. Модерн знал здесь вполне понятный (адекватный некой общей атмосфере) идеал-предел – всесторонне и гармонично развитый человек. Так-

³ Подробнее об этой теории см.: Майнцер К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез. М., 2009.

же солидарно признавалось, что потенциалом этим – как совокупностью сущностных или родовых сил человека – в равной мере располагают, владеют все. Постмодерный человек лишен такой иллюзии: у каждого потенциал свой, родной, а значит, ограниченный, разный. И развивать его нужно по собственному усмотрению-выбору, отвечая на некие имманентные потребности снизу, а не на идеальные, т.е. от идеала идущие, команды сверху. Полнота раскрытия потенциала индивида измеряется теперь не достигнутой высотой, не близостью или отдаленностью от идеально заданной планки, а дискретной ситуативной реализацией наличных сил и возможностей человека.

Получается в итоге некая полнота отдельных жизненных проектов (можно: фрагментов и сегментов), настроенных на одну частоту – частоту игры, порождающей в перспективе резонансную или выбранный личностью. Главное, оказывается, – дойти до своего собственного предела, а не приблизиться к общему (модельному, продвинутыми или звездными личностями задаваемому). Предельность в раскрытии своих, пусть и всегда ограниченных, сил делает людей равными друг другу, по крайней мере – в человеческом достоинстве, личностном самостоянии, в стремлении раскрыть весь свой потенциал, самореализоваться.

Наряду с пределом в жизненном пространстве постмодерного человека выделяется такой феномен, как «конечно-неограниченное», раскрываемое в виде ситуации, в которой «ограниченное число составных частей дает практически неограниченное количество сочетаний»⁴. Как конечно-неограниченное существо человек есть своеобразный кубик Рубика, изобретательная комбинаторика сил и возможностей – как собственно внутренних, так и тех, которые привлекаются, всегда конечным образом, из внешней среды. Иначе говоря, постмодернизм претендует на выявление действительно реальной – комбинаторной беспредельности человеческого бытия, остающегося, тем не менее, конечным.

Рассматриваемое пространство интересно еще одним измерением – шизопроцессуальным (выявляемым с помощью шизоанализа). Постмодернистский шизопроцесс – это, естественно, не клиника, не нечто патологически расстроенное и потому необратимое, а попытка вырваться из смирительной, или нормализующей, рубашки социальных кодов, которые делают жизнь человека жестко регламентированной, безликой и репродуктивной. Цель у шизоанализа и шизопроцесса одна – сделать социальную нормативность, а через нее и социальную среду в целом более гибкой, человечески податливой, а человеческого индивида («диви-

⁴ Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 170.

да») – предельно раскованным, ситуационно пластичным, творчески инициативным и самостоятельным. Подойти к границе, грани, но ни в коем случае не переходить, не переступить, не стирать ее; всегда иметь тыл и быть возвращаемым, обратимым. Пользуясь словами Ж. Батая, можно сказать, что шизо-опыт есть опыт «путешествия на край возможности человека». Это опыт мышления (и действия, конечно) у границ, пределов, а значит – и на пределе.

Постмодерный шизофренический процесс – это прорыв (break-through), но никак не развал, распад (break-down). Очень важно видеть в нем именно процесс, а не сущность (положенную или устоявшуюся основу). Процесс потому и процесс, что он всегда «становящееся» и никогда – «ставшее». Зафиксировать, остановить означает здесь то же самое, что и убить. Шизо-индивид вибрантен, а не дисфункционален, как банальный (клинический) шизофреник. Он свободный, одинокий и веселый (веселящийся) человек – так, во всяком случае, представляют его Ж. Делёз и Ф. Гваттари в своем совместном двухтомном труде «Капитализм и шизофрения»⁵.

Постмодернизм отвергает как не свое, не родное шизофрению пассивную (от нее лечат в больнице), приветствуя и поощряя шизофрению активную – ту, которая сознательно отвергает репрессивные каноны культуры, ускользает от «определенностей» любого типа, открыто заявляя об импульсах и желаниях, идущих из глубины человеческого существа. Доверившись собственному желанию, т.е. психическому и телесному продуцированию того, что действительно хочется, отважившись принять его имманентную логику, человек научится жить в согласии (согласии-различии, если быть точным) с природой, обществом и самим собой – так мыслят себе эту ситуацию постмодернисты.

Вместе с постмодернистской «делимостью» индивида оставляет и субстанциальность. Он теперь уже не субъект в исходном и традиционном смысле этого слова, задаваемым его латинскими корнями *sub-jectus* (под-лежащее, положенное или лежащее внизу). Из него уходит надежность как основание, на которое можно опереться и которому определенно можно доверять. Некоторые авторы описывают эту ситуацию в терминах онтологической неуверенности и дефицита целостности. Главным «размягчителем» субстанциального ядра человека выступает его свобода. В условиях постмодерного общества, сделавшего игру законом или принципом своей жизни, она становится резервуаром неопределенности и творческой диффузии. Постмодернистская свобода в полной мере

⁵ См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 208.

демонстрирует свою бессубъектность (произвольность и самодетерминированность) – на фоне и в контексте коммуникативно-игровой определенности социального бытия.

Постмодернистская «двидность» выводит человека за границы, полагаемые топосом, или пространственным положением, его тела. Со времен Платона мы привыкли считать тело узилищем человеческой души. Постмодернизм инициирует движение человеческой души, фактически – человеческого в человеке, из пространственно-телесного заточения в мир социального (социальных взаимодействий и человеческой коммуникации). Деление на внутреннее и внешнее, по сути, исчезает, человек уверенно, хотя и не без риска, шагает вовне, детерриториализуется. Не существует, нет человека вне его социально-культурного окружения – перед нами всегда «индивид-в-некотором-контексте».

В терминологии М. Фуко и Ж. Делёза, внутренне-человеческое предстает как складка внешне-социального. Складывается, что понятно, не человек как физическое (биологическое) существо, а его «метафизическое», собственно человеческое измерение. Человеческое в человеке не находится ни под черепной коробкой, ни в сердце, воспетом поэтами, ни в пятках, куда, как уверяет народная мудрость, человеческая душа прячется от страха, ни в любом другом органе или полости человеческого организма. Оно – в том, что связывает людей друг с другом, в их социальном взаимодействии, в человеческой коммуникации и взаимопонимании как ее цели и результате.

Постмодернистский индивид растворяется, рассеивается в процессуальности или функциональности собственных дискурсивных практик, в структурах языка и речевой коммуникации. «Речь идет о том, – пишет, рассматривая проблему автора, М. Фуко, – чтобы обернуть традиционную проблему. Не задавать больше вопроса о том, как свобода субъекта может внедряться в толщу вещей и придать ей смысл, как она, эта свобода, может одушевлять изнутри правила языка и проявлять, таким образом, те намерения, которые ей присущи. Но, скорее, спрашивать: как, в соответствии с какими условиями и в каких формах нечто такое, как субъект, может появляться в порядке дискурсов? Какое место он, этот субъект, может занимать в каждом типе дискурса, какие функции и подчиняясь каким правилам может он отправлять? Короче говоря, речь идет о том, чтобы отнять у субъекта (или у его заместителя) роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную и сложную функцию дискурса»⁶.

⁶ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 40.

Данным переворачиванием постмодернизм протестует против просветительского, или модернистского, своеволия субъекта, его Я-центрированного существования, и обозначает новые горизонты ответственности. Последняя теперь выходит из своего индивидуалистического укрытия, пробивает скорлупу Я-существования и распространяется на весь мир социального. При этом она не тянет за собой доминирования и господства («железную руку» контроля, мира и порядка), поскольку здесь нет властно-модерной концентрации (системной центрации) субъективности. Индивид социально контекстуализируется, возникает новое единство «человек-и-его-окружение». Вновь можно говорить об индивиде, до которого поднимается (доставляется) «дивид» через охватывающее его социальное.

Как исторической эпохе, Модерну свойствен индивидуализм. Он атомизирует историческую реальность, социальную ткань бытия. Индивидуалист — социальный атом общества. Если продолжить эту химическую аналогию, то можно сказать, что для домодерного общества характерен социальный полимеризм (множество одинаковых частей или повторяющихся звеньев, читай: индивидов).

Что до постмодерного общества, то его отличает социальный молекуляризм. Являясь чем-то средним между социальным атомизмом и социальным полимеризмом, социальный молекуляризм, с одной стороны, поддерживает и возвышает индивидуальность человека, автономию его воли, а с другой — сохраняет и укрепляет социальность, но не в виде объективно-исторической системы или дисциплины традиции, а как жизненный мир человека, включающий в себя Другого (других людей).

Оппозиция одинокого Я и монолитно унифицированного Мы разрешается тем самым во взаимообогащающее единство Я и Другого. Другие здесь не чужие, а просто иные, отличные, индивидуально «акцентированные». Не на одно лицо, не «одной крови», как при коллективизме-полимеризме, и не субстанциально разобщенные, экзистенциально противостоящие друг другу, как в случае социального атомизма, а именно и только разные, многообразные, неповторимые в своем человеческом самостоянии. «...Другой, взгляд Другого, — пишет в данной связи У. Эко, — определяет и формирует нас. Мы (как не в состоянии существовать без питания и без сна) неспособны осознать, кто мы такие, без взгляда и ответа Других»⁷. Важно при этом обратить внимание на то, что Другой по отношению к Я не обязательно межличностное Ты. Молекулярно-плюралистический Другой — это непременно интерсубъективное существо,

⁷ Эко У. Когда на сцену приходит Другой // Эко У. Пять эссе на темы этики. СПб., 2000. С. 15.

т.е. любой (всякий, каждый) другой, «третий», если воспользоваться терминологией П. Рикёра. Интерсубъективность в применении к идентичности означает только одно – признание в другом его человечности, уважение в другом его личности. Нет здесь места, что очевидно, и узколобой бинарности «свой – чужой». Иначе говоря, Другой в условиях Постмодерна (и социального молекуляризма) является выражением безграничной, ксенофобскими барьерами не прерываемой коммуникации.

Обращаясь к образному ряду 3. Баумана, можно сказать, что по миру культуры модерна человек путешествует как паломник. Он не просто любит достопримечательностями, он выражает им свою центростремительную преданность. И наоборот, в мире культуры постмодерна человек всегда турист; в ненасытном поиске новых впечатлений и ощущений он спокойно пересекает различные культурные ареалы и границы. Линия движения определяется здесь скольжением по смыслам, отстраненностью, а не приверженностью.

Постмодернизм позиционирует себя как новый, действительно современный гуманизм. Прежний, простой и понятный всем гуманизм, как оказалось, излишне абстрактен. Он обращен не к живому, конкретному, индивидуально-реальному человеку, а к человеку вообще, как таковому, к человеку в смысле человечества. Или, выражаясь по-другому, он различает и признает в индивиде лишь то, что объединяет, уравнивает его с другими такими же индивидами, что есть в нем от рода человеческого. Можно понять в данной связи возмущение Мориса Бланшо: «Вести благородные речи о человеческом в человеке, мыслить в человеке человечность – нет, такие словеса тут же делаются непереносимы, и, скажем прямо, они гаже любых нигилистических гробостей»⁸.

Старый, традиционно-абстрактный гуманизм можно с полным основанием назвать идеократическим. В угоду гипостазированной Идее человека он развивает равнодушие к судьбам отдельных «человеков», многочисленных и индивидуально неповторимых мужчин и женщин. И как-то так всегда получается, что эта человекоИдея воплощается прежде всего в вожде, лидере, отце нации. Он и оказывается самым человечным человеком. Преимущественно ему и адресуются гимны величия человека. По поводу социалистического «Все для блага человека, всё во имя человека!» у нас в свое время шутили: «Мы даже знаем, кто этот человек». Кроме идеократичности, абстрактный гуманизм страдает еще и идеологичностью. С его помощью официально освящаются существующие общественные порядки, в которых так неуютно чувствует себя живая и

⁸ Цит. по: Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб., 1998. С. 222.

трепетная индивидуальность, не укладывающаяся в прокрустово ложе человека вообще.

Именно в качестве идеологии абстрактный гуманизм успешно гасит индивидуальные очаги сопротивления, направленные против общего, его неограниченного распространения, навязывания, диктата. Сложившаяся таким образом духовная ситуация характеризуется мощными внешними скрепами и одновременно гулкой внутренней пустотой. До поры до времени перевешивает первое.

Постмодернистский гуманизм нацелен на утверждение и возвышение личного достоинства каждого отдельного человека, на создание условий для полнозвучного бытия конкретных Иванов, Мишелей, Джоннов. «Единица – вздор, единица – ноль», «мы за ценой не постоим» – все подобные мотивы глубоко чужды постмодернистскому гуманизму и непременно должны уйти из жизни человека и общества. Из статиста истории человек должен превратиться в ее полноценного, если и не социально, то по крайней мере индивидуально значимого (лично ощущающего свою причастность к «общему делу») агента.

Рискнем предположить, что постмодернизм (постмодерная эпоха) подводит черту под типом развития, заданным первым осевым временем в истории человечества и одновременно предстает симптомом вызревания второго осевого времени, призванного, по К. Ясперсу – автору этой концепции, создать «настоящих людей», подлинного человека⁹. Настаивая на исторической значимости «единицы», личного достоинства каждого отдельного человека, перспективы и ценности Другого, постмодернизм, несомненно работает на грядущий тектонический сдвиг истории.

Социокультурная среда как сторона постмодерной идентичности

Социокультурная среда-сторона идентичности лучше всего описывается в терминах ризоматического мировидения. Концепцией ризоматического мировидения мы обязаны Ж. Делёзу и Ф. Гваттари, их совместной работе «Rhizome», вышедшей в свет в 1976 г. Сам термин «ризома» заимствован из ботаники, где он обозначает стелющуюся культуру, пускающую клубнеобразные корни (корневище) книзу и дающую покрытые листьями побеги или стебли вверх. Наблюдаемая коррелятивность между корнями и стеблями заходит настолько далеко, что их графическую топологию можно считать взаимобратимой. Стебли – те же корни, но только вышедшие на поверхность. И наоборот: корни – это просто подземные стебли. По мере продвижения ризомо-растения вперед его ранее

⁹ См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 53, 154.

выброшенные корни и побеги-стебли постепенно отмирают. Каждый отрезок ризомы при благоприятных условиях может давать (и дает) жизнь новому растению.

Ризому постмодернизм противопоставляет дереву как совершенно другому (классическому – Новое время) способу мышления. «Дерево» не устраивает постмодернизм очень многим, практически всем. Дерево держит философский дискурс в плену мифологического сознания с его организацией универсума, космоса по принципу «дерева мира». Мыслить «деревом» – значит мыслить мифологически, притом что по форме все может выглядеть сверхрационально.

У дерева, далее, есть корень, а значит, глубина, в которой, по общему мнению, заключена сущность, субстанция, основа-детерминанта всего являющегося нам мира. Дерево также является символом вертикально-властной организации бытия («власть всегда древовидна»), оно навязывает нам образы центра (ствол) и периферии (отходящие от ствола боковые ветви). Образ центра, впрочем, приходит здесь и с другой стороны – со стороны колец, ежегодно нарастающих в стволе дерева. Дерево с его вектором роста (и движением соков) от корней до кроны олицетворяет собой генетически-стержневое, линейно-сквозное видение мира. Своим непрерывным дихотомическим ветвлением дерево к тому же конституирует бинаризм, логику бинарных оппозиций – то, что постмодернистская критика сделала одной из главных своих мишеней.

Любая упорядоченность, согласно постмодернизму, непременно приобретает древовидную конфигурацию. Деревом проросла, как полагают Делёз и Гваттари, вся западная культура, что значительно ограничивает ее спонтанность, творчество и свободу. Вообще «у многих людей дерево проросло в мозгу», их мысли, решения и действия страдают одеревенелостью. В отличие от дерева, ризома являет собой множество беспорядочно переплетенных отростков и побегов, растущих во всех направлениях. Не имеет она и связующего центра в виде какого-то единого корня. Это непараллельная эволюция полностью различных образований, происходящая не за счет дифференциации, членения, ветвления, а благодаря удивительной способности перепрыгивать (переползать) с одной линии развития на другую (отсюда – «поперечное» мышление), исходить и черпать силы из разности потенциалов. Как трава, пробивающаяся между камнями мостовой, ризома всегда чем-то окружена и растет из середины, через середину, в середине. Ризома – это идеология междуизма, *zwischen*-пространства, апология того, что избегает крайностей, дихотомического разъединения реально взаимодействующих частей.

Ризома в постмодернизме уподобляется также сорняку, который стелется и переваливает через препятствия (борозды, каналы, ямы) именно из-за того, что его теснят, ограничивают, обступают со всех сторон культурные растения. И чем сильнее это давление, тем шире радиус действия данного сорняка, тем дальше он выбрасывает свои щупальцы-отростки, тем больше периферийной земли становится его жизненным пространством.

Место ризомы там, где трещины, разломы, пустоты, бреши и другие провалы или лакуны человеческого бытия. Она их по-своему преодолевает. Для нее нет непроходимых границ, какими бы — естественными или искусственными — они ни были. Ризома учит нас двигаться по «пересеченной местности» нашего бытия. Она умножает стороны, аспекты, грани, превращает круг в многоугольник.

Ризома — образ гетерогенности, сама гетерогенность, она всегда в становлении, у нее нет «ориентации на кульминационную точку или на внешнее окончание». В ризоме нет фиксированных точек или позиций, столь очевидных в структуре, дереве или центральном корне. Есть только потоки, их срезы и линии. Ризома есть сетка «линий ускользания», т.е. путей ухода от определенности, фиксированности, одеревенелости. Она лишена какой бы то ни было статики, всегда посередине своей собственной динамики, в ней невозможно выделить системную доминанту.

Если дерево — символ космоса, т.е. порядка, целого, то ризома — символ хаоса, а точнее, хаосмоса (хаоса + (кос)моса). Следуя М. Хайдеггеру, а за ним и Ж. Деррида, данную мысль можно сформулировать иначе: хаос — это та *игра мира*, которая делает возможной *игру в мире* (космос). Ризома представляет все существующее как негарантированное, ненадежное, текучее и мимолетное.

Социально-теоретическая конкретизация «метафизической» ризомы дает сеть, сетевую структуру. Последнюю отличает отсутствие всяких скрепов и главного среди них — центра. Децентрированная сетевая структура представляет собой предельно допустимый минимум упорядоченности или организованности — дальше начинается либо хаос, либо властная нормализация творческой стихии бытия. Сетевая структура, по мысли К. Келли, вся состоит из краев и поэтому открыта для любого пути, которым вы к ней подходите. «Все прочие топологии ограничивают то, что может случиться... Фактически множество поистине расходящихся компонентов может оставаться когерентным только в сети. Никакая другая расстановка (arrangement) — цепь, пирамида, дерево, круг, ступица — не может содержать истинное разнообразие, работающее как целое... Где бы мы ни наблюдали постоянное беспорядочное изменение, мы вправе

ожидать и действительно видим сети»¹⁰. Сетевая структура представляет собой «новую социальную морфологию» (М. Кастельс) современного общества.

Убедительной конкретизацией сетевой структуры выступает адхократическая (*лат. ad hoc* – для этого случая, для данной цели) организационная форма. Это как раз тот случай, «когда каждый организационный компонент представляет собой модуль, созданный для решения одной конкретной задачи, и взаимодействует со многими другими по горизонтали, а не только в соответствии с вертикальной иерархией»¹¹.

Наряду с адхократией конкретизирующим образом постмодернистской ризомы является также понятие блип-культуры (термин Э. Тоффлера). Коммуникация эпохи модерна предполагала систематическую основу и готовые, завершено-целостные картины мира. Для коммуникации эпохи постмодерна систематичность и готовые к употреблению картины мира не то что не характерны – противопоказаны. И связано это прежде всего с особым социально-онтологическим характером информации – ресурса для постмодерна ключевого или знакового, как теперь говорят. Информация легко поддается квантификации (делению на порции или фрагменты); в таком внутренне-расчлененном виде она в действительности и существует. Эти кванты-порции предстают перед нами в виде «блипов» – «вспышек» или «мелькающих изображений».

Мы живем фактически в мире блип-культуры. Для одних, тех, кто не может расстаться с понятиями и представлениями исторически уходящего времени, этот мир кажется сплошным хаосом, настоящим бедламом: «блипы» атакуют со всех сторон, стремительные потоки информации несут непонятно куда. Для других же, тех, кто сумел приспособиться, разобраться в том, как устроены и процессуально организованы информационные потоки, ситуация много проще: надо только сложить эти «блипы» в ту или иную картину жизни. Тут открывается даже простор для позитивного творчества, индивидуального выбора, свободного самоутверждения – никакой предзаданности! Будущее, несомненно, за последней категорией людей.

Социокультурный ландшафт постмодерна, как ландшафт ризоматический, состоит не из структур или других каких-то «устойчивостей», а из потоков и расплывающихся кластеров, референтные группы и ценно-

¹⁰ Kelly K. Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World // <http://www.kk.org/outofcontrol/contents.php> (11 декабря, 2007).

¹¹ Тоффлер О. Адаптивная корпорация // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 459.

стно-нормативные формирования в нем имеют постоянно меняющуюся, ситуативную, *ad hoc* ратную конфигурацию. Здесь ничто не гарантировано, и потому так важны коммуникативные линии взаимопонимания – пусть очень тонкие, где-то даже пунктирные, высвечивающие, как молнии, неопределенности и риски нашего бытия.

Постмодерная идентичность

Рассмотрев по отдельности субъектную (внутреннюю) и средовую (внешнюю) стороны идентичности, теперь нам надо их соединить, чтобы показать действительно постмодерную (постмодернистскую) определенность проблемы. Иначе говоря, нам предстоит наложить «дивиденность» на ризоматичность и посмотреть, что из этого получится.

Постмодерная идентичность начинается с права на идентичность. С права в фундаментальном смысле этого слова (по аналогии с правами человека) – как свободы, свободы выбора своей идентичности. По-другому, это – «фундаментальное право на своеобразие», право на самобытность, различие или отличие. Мы здесь солидаризуемся с авторами Доклада ООН о человеческом развитии за 2004 год, выступающими против культурного детерминизма и настаивающими на том, что:

– «рождение в конкретной культурной среде не является реализацией свободы – скорее наоборот. Актом культурной свободы оно становится только тогда, когда индивид осознанно решает продолжать вести образ жизни, свойственный данной культуре, и принимает такое решение при наличии других альтернатив»¹²;

– «чтобы стать полноценными членами обществ, построенных на многообразии, и воспринять всемирные ценности терпимости и уважения к всеобщим правам человека, индивиды должны выйти из жестких рамок той или иной идентичности»¹³;

– «чувство самобытности и принадлежности к группе, разделяющей общие ценности, имеет огромное значение для индивида. Однако каждый человек может отождествлять себя со многими различными группами»¹⁴.

Право на идентичность – это, безусловно, демократическая норма. Демократическая, но ни в коем случае не привилегированно высшая, властно подверстывающая под себя все остальные ориентации и установки, как это следует, например, из заявления П. Брукнера: «Вне демо-

¹² Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире. С. 21 (35 of 328) <<http://www.un.org/russian/esa/hdr/2004/index.html>> (15 декабря, 2007).

¹³ Там же. С. 12 (26 of 328).

¹⁴ Там же. С. 3 (17 of 328).

кратии ничего нет. Если народы третьего мира хотят стать самими собой, они должны стать более западными»¹⁵. Право на идентичность есть одновременно и право на незападные формы идентичности, на невестернизированные предметы идентификации.

Возвращаясь к постмодерному контексту проблемы, подчеркнем еще раз, что идентичность не есть «слипание» в некую совокупность, не «прилипание» к некой общности, хотя идентификационная предметность и в самом деле обладает качеством «социального клея». Она всегда самоидентификация, выявляющая и утверждающая самость человека, но самость не как эго-тождество, герметически-закрытое, полностью совпадающее с самим собой, ревниво оберегающее «одно и то же», а как множественная целостность, гетерогенное единство экзистенциально-смысловых устремлений индивида. Иначе говоря, постмодерн рушит старое понимание идентичности как тождественности, превращаясь в средство артикуляции (и радикализации – в форме притязания на значимость) самости. Соответственно, идентификационная инициатива исходит здесь не от общества или другой какой-то общности, а от самой личности. В результате идентичность конституируется как процессуальное различие, коммуникация различий – индивидуального и социального. Индивидуальное тяготеет здесь к экзистенции, или подлинному существованию, а социальное – к определенно минимальной, но все же гарантии того, что это подлинное существование сохранится, получит институциональную поддержку, обретет безопасную инфраструктуру.

Тождественность, тождество в вопросах идентичности – несомненно, форма тотальности, а с подключением властного ресурса (в форме, скажем, однозначного подчинения части целому) – и тоталитаризма. Тождество-идентичность с тоталитарным целым не только ограничивает индивидуальную автономию личности – оно стирает самое личность. Оно лишает идентификационный процесс морального измерения, которое, по верному наблюдению П. Рикёра, как раз и связано с выявлением и утверждением человеческой самости¹⁶. Идентификационный люфт или интервал важен здесь для сохранения субъективности в ее индивидуальной определенности, а также для поддержания здоровой, по-человечески комфортной социальной среды, в которой идет нескончаемый диалог с Другим – индивидом, социальной группой, обществом в целом.

¹⁵ Цит по: *Deltombe Th.* «Imaginary Islam»: an ideological weapon in the French public debate // <http://www2.surrey.ac.uk/politics/files/ThomasDeltombe.pdf>

¹⁶ См.: *Рикёр П.* Справедливое. М., 2005. С. 29.

Нетождественность, которую несет с собой современная идентификация, хорошо согласуется с самой общей тенденцией в нашем онтологическом осмыслении мира. Со времен Гераклита мы твердо знаем, что «все течет, все изменяется», «*panta rhei*». Справедливость этой мысли регулярно подтверждалась и в дальнейшем – в несколько иных, правда, терминах: «становление», «осуществление», «процесс», «сращение» и т.п. А.Н. Уайтхед, например, рассматривал процесс как субстанцию мира: «...природа есть структура развертывающихся процессов. Реальность есть процесс»¹⁷. Ныне мы подошли к осознанию нетождественности мира и тех вещей, из которых он состоит. Перед нами всегда «в-себе-действующий» объект и «из-себя-действующий» субъект. Начало движения – всегда иное, вне зависимости от того, где (снаружи или внутри) оно находится. Вот это разотождествляющее начало движения и структурирует сегодня процессуальное бытие вещей, мира в целом.

Как и постмодернистский «дивид», постмодерная идентичность легко делится на фрагменты, плоскости, сегменты, свободно нанизываемые на жизненную траекторию человека. Множественность (без внутреннего конфликта – это важно подчеркнуть) здесь может быть как вертикальной (например: парижанин – француз – европеец), так и горизонтальной (арабо-парижанин, японо-американец и т.п.). Множественная идентичность, что важно, не страдает раздвоением, или раздвоенностью. Скорее, это удвоение (утроение и т.д.) идентификационного потенциала личности, жизненной энергии ее бытия с Другими, в мультисубъектной социальной среде. Многообразие форм человеческой идентификации есть прежде всего плюрализм ее оснований или «предметов»: раса, этничность, гендер, гражданско-политическая национальность, конфессиональность, идеологическая доктрина, киберпространственное «чатство» душ и т.д. В данной связи можно согласиться и с теми авторами, которые ставят вопрос о сетевом и переговорном характере современной идентичности¹⁸.

Субъект множественной идентичности – постоянно и дискретно становящееся, кумулятивно не связанное существо. У него, как пишут Ж. Делёз и Ф. Гваттари, «нет постоянной идентичности, он всегда децентрирован, будучи *выведенным* из состояний, через которые он проходит»¹⁹. Каждое из этих состояний есть возможный («возможностный») предикат субъекта. С учетом популярной сегодня методологии *complexity* иден-

¹⁷ Уайтхед А. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 130.

¹⁸ См., например: Peters M.A. Education, Post-structuralism and the Politics of Difference // Policy Futures in Education. 2005. Vol. 3. No 4.

¹⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 40.

тичность может быть представлена как ассамбляж (*assemblage*) различных коммуникативных потоков и сил, опытов и акций.

Постмодерная идентичность – предельно раскованная и краткосрочная – доходит до полной свободы примеривания и смены идентичностных масок. До сомнения в том, что за этими масками вообще сохраняется некое Я. По словам Фуко, «идентичность... которую мы пытаемся застраховать и спрятать под маской, сама по себе лишь пародия: ее населяет множественность, в ней спорят несметные души; пересекаются и повелевают друг другом системы... И в каждой из этих душ история откроет не забытую и всегда готовую возродиться идентичность, но сложную систему элементов, многочисленных в свою очередь, различных, над которыми не властна никакая сила синтеза»²⁰. В данной связи можно сослаться и на принципиального теоретического антипода Фуко – Гегеля, определявшего субъекта как «то, что способно удерживать в себе свое противоречие», принимать свое иное именно как свое.

Впрочем, синтез здесь все же есть, но он очень специфический, назовем его в духе Делёза дизъюнктивным синтезом. Творческая природа человеческой самости включает в себя, конечно, не только дизъюнктивный синтез, но и конъюнктивный, соединительно-синергийный анализ, без этого она не была бы творческой, а значит, и свободной. Творчески свободная самость, выявляемая и утверждаемая становящейся идентичностью, сама в свою очередь превращает идентификационное тождество-различие в проективный и перформативный процесс. Идентичность оказывается проектом, который сознательно выстраивается и осуществляется, исполняется (*performed*). Материалом при этом служат возможности и перспективы, предоставляемые «внешней», ризоматической (неопределенной, но потому и податливой, пластичной) ситуацией, и конструктивные (относящиеся к конструированию) свойства внутреннего мира человека, потенциал его изобретательности, силы его ума и воли. Выбор и смена идентичности – не каприз или прихоть пресытившегося, ищущего острых ощущений, погрязшего в потребительстве (консюмеризме) индивида. Это творческая реализация некой современной необходимости или последовательности жизни. По верному наблюдению З. Баумана, «проблема, мучающая людей на исходе века, состоит не столько в том, как обрести избранную идентичность и заставить окружающих признать ее, сколько в том, какую идентичность выбрать и как суметь вовремя сделать другой выбор, если ранее избранная идентичность теряет ценность или лишится ее соблазнительных черт.

²⁰ Цит по: Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001. С. 198-199.

Главной и наиболее нервирующей проблемой является не то, как найти свое место в жестких рамках класса или страты и, найдя его, сохранить и избежать изгнания; человека раздражает подозрение, что пределы, в которые он с таким трудом проник, скоро разрушатся или исчезнут»²¹. Выбор, свободный выбор превращает идентификацию из бихевиорального, или «ожидаемого поведения», в лично окрашенный, индивидуально состоявшийся поступок. Разумеется, выбор идентичности не всегда прямой и осознанный, он может быть также опосредованным, непродуманным и неявным.

Проект – важный, но все же не решающий фактор идентичности. Он не более чем цель, которую переводят из идеального образа в материальную жизнь перформативные средства. В полном соответствии с гегелевской мыслью, они солиднее и значимее проекта-цели. Индивид обязан быть ответственным и выбирать цивилизованные средства, с тем чтобы не взрывать общую коммуникативную ситуацию и не ломать идентификационные проекты Других.

Творчески свободная самость, далее, имплицитно упирается в индивидуальность, вместе – индивидуацию идентичности. Ее расширяет и тем поддерживает одно из новых, но фундаментальных противоречий современности, противоречие не между частным (от «часть») и общим, или целым (оно традиционно и исторически инерционно), а между индивидуальным и общим²². Индивид сегодня настолько вырос в своей самостоятельности, окреп в своей автономности, что может общаться и бороться, открыто заявляя о своих претензиях, с обществом в целом. Ему не требуется уже средовое опосредование, включенность, для обретения нужной силы, в ту или иную группу, человеческую общность. Убедительный пример такой логики развития событий являет нам индивидуализация террористической войны. В каком-то смысле это возвращение к анархистской вольнице – разумеется, на новой социальной и технической основе.

Особую напряженность в формирование постмодерной идентичности вносит встреча, пересечение, если не столкновение, разных типов идентичности. Ситуация в общем-то понятная: в современном глобализирующемся мире все развитые страны являются открытыми, их границы – проницаемыми. Но это – глобально-синхронный аспект проблемы. Ее диахронный аспект связан с темпоральной многослойностью бытия, с сосуществованием разных укладов жизни в рамках одного, отдель-

²¹ Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // <http://www.tovievich.ru/book/print/155.htm> > (15 декабря 2007).

²² См.: Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. СПб., 2004. С. 418-423.

но взятого общества. Коллективизм и индивидуализм как культурные коды не просто предлагают, а навязывают, подчас очень агрессивно, свои идентичности – закрыто-тотальные и открыто-эгоистические соответственно. Так что индивиду приходится выбирать уже не только между идентичностями в рамках национально-своего (отечественного) плюрализма, но и между идентичностями, принадлежащими к разным культурным или цивилизационным типам. И тогда это уже не выбор, а самая настоящая конфронтация.

Представителей постмодерной (свободной и множественной) идентичности страшит перспектива соскальзывания к архаическим ценностям и нормам, адептов домодерной (коллективистской или коммунистической) идентичности такая перспектива вполне устраивает, сторонников модерной (эгоистической, атомарно-диффузной) идентичности отличают консервативные, «морально» устаревшие ориентации. Конфронтация переводит проблемное напряжение, в той или иной мере свойственное любой идентичности, в самый настоящий кризис, заставляющий отчаянно искать выход (выходы). Сложность и неотложность исподволь вызревшей ситуации провоцирует появление спорных идеологий и практик в виде фундаментализма и терроризма, рыночного тоталитаризма, либерального «конца истории» и т.п. В результате идентичность превращается в предмет политических спекуляций и СМИ-манипуляций. На горизонте вырисовываются очертания новой «холодной войны», на этот раз – за правильную (праведную) идентификацию.

Ясно, что та множественная идентичность, которой начинен сегодня человек, должна быть как-то организована, приведена в порядок. В каждом конкретном случае это делается по-разному и индивидуально. Но в общем плане можно говорить о том, что в соответствии с духом времени более широкая идентичность должна быть и более глубокой (основополагающей). Сегодня, похоже, это цивилизационная идентичность. Не нужно перепрыгивать через определенные этапы (когда-то идентичность была ограничена околицей деревни) – на граждан мира многие просто еще не тянут. Да и масштабы общества не всем по плечу. Немало людей и в современном мире все еще живут общинами, родовыми кланами, и горизонты общества, требующие видеть и уважать в любом индивиду прежде всего человека, человека как такового, для них еще впереди.

Вызов идентичности в этой ситуации – если понимать его, конечно, как вызов современности, требование времени – состоит в распространении открытости и временности – короче, свободы выбора на все идентичности, вне зависимости от того, к какому социальному типу они принадлежат, включая и выбор между типами. Право на выбор идентичнос-

ти само со временем расставит все по своим местам. Рефлексивность и здравый смысл, связанные с таким выбором, наверняка будут нарастать. Вместе с ними будет укрепляться гуманизм, как признание бытийного самостояния и уважение личного достоинства каждого человека, в коммуникации между людьми. Если же общества, развитые в первую очередь (исторический спрос с них во всех отношениях больший), не смогут принять этот вызов и положительно ответить на него, то человечество ждет «новое средневековье», если не Гоббсово «естественное состояние».

Раздел 2. Человек на границе культур: взаимодействие и множественность идентичностей

М.В. ТЛОСТАНОВА

ЧЕЛОВЕК В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ МНОЖЕСТВЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Актуализация проблемы множественной идентичности в западной науке последней трети XX в.

Начиная с 1970-х гг. концепции идентичности в западной науке, да и само понятие об идентичности, как оно существовало прежде, начинают претерпевать серьезные изменения, в результате чего на первый план и выходят различные модели множественной идентичности. До этого концепт идентичности бытовал в основном в психологической и психосоциальной сфере, причем, в наиболее общем смысле, сформулированный для человека вообще, за которым, впрочем, всегда угадывался западный белый обыватель среднего класса, мужчина-гетеросексуал и христианин, что делало сам термин «идентичность» крайне уязвимым и абстрактным. Это касается, например, неофрейдизма Э.Г. Эриксона, который в конце 1950-х — начале 1960-х гг. сформулировал в рамках эго-психологии понятие психосоциальной идентичности как чувства непрерывной самоидентичности, основанное на принятии личностью целостного образа своего «я» в его неразрывном единстве со всеми социальными связями. Изменение этих связей вызывает, согласно Эриксону, необ-

Тлостанова Мадина Владимировна — доктор филологических наук, профессор кафедры истории философии РУДН, ведущий научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

ходимость изменения прежней идентичности, что приводит к ощущению утраты на психическом уровне и проявляется в тяжелом неврозе, который не закончится, пока человек не сформирует новую идентичность¹.

В этой концепции налицо универсализм, стремление оперировать психическими константами, якобы свойственными всем людям на глубинном, почти досознательном уровне. Кроме того, психосоциальное равновесие и тождество бытия здесь рассматриваются как норма, к которой стремится человек, а множественная идентичность остается безоговорочно болезнью, почти психическим расстройством. Сходные эпистемологические тенденции и основания отличают и структурно-функциональные и производные от них концепции идентичности, в основном бытующие в социологической сфере. Здесь можно отметить трактовку кризиса идентификации Т. Парсонсом², связанную со спором различных внутренних и внешних оценок выполнения человеком своих социальных ролей.

С конца 1960-х гг. наука стала не просто остро осознавать, что человека вообще не существует, что он контекстуально определен своей историей, религией и языком, полом и сексуальной ориентацией, культурой и обществом, временем, в котором живет, и т.д. Об этом писали уже интеракционисты в первой половине XX в. Произошло нечто более серьезное — западный ученый, прежде не ставивший под сомнение нормативность и желательность однородности и единичности личностной идентификации, определенной в соответствии с его «я», выдаваемым, впрочем, за универсальное, начал сомневаться в том, что он вообще вправе быть нормой для всех, что такая норма счастливой самотождественности может существовать и что отличие от нее, например неслиянность разных «я» в человеке, нелегитимна и представляет собой болезнь. Идентичность стала рассыпаться на множество частных, и понятие человека вообще оказалось поставлено под сомнение. А это означало, что исчезло или, во всяком случае, крайне проблематизировалось понятие о нормальной идентичности. Множественная идентичность из психиатрического диагноза (почти шизофрении) превратилась в модный трансдисциплинарный бренд, что, впрочем, не мешает ей оставаться диагнозом — болезни поздней и окончательно исчерпанной модерности и перехода к чему-то иному. Западный человек ощутил себя вдруг доктором Джекилом и мистером Хайдом, освобожденными от вины и необходимости сращения и примирения своих «я», и принялся теоретизировать на эту благодатную тему.

¹ Эриксон Э. Г. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

² Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998.

Специфика постмодернистской фрагментарной идентичности

В научном смысле концепция множественной идентичности, воспринимаемая без прежних негативных коннотаций, явилась результатом мощнейшего воздействия постмодернизма, как последовательной деконструкции модерности и ее мифов изнутри. В социальных и гуманитарных науках в этот период становится очевиден кризис западной эпистемы, и от единой гомогенной точки зрения научная мысль движется к постмодерной множественности. Здесь имеется в виду разочарование в метарассказах любого типа, в трансцендентальном означаемом, в абстрактном универсализме как таковом, сменившемся на акцентацию партикуляризма, критика фаллологоцентризма. Если говорить о социальной идентификации, влияние всепроникающего постмодернистского вируса ревизии модерности выразилось в популярности конструктивистского подхода, у истоков которого стояли Н. Лукман, П. Бергер, Э. Гоффман, актуализировавшие идентификацию вместо идентичности как постоянный интерактивный процесс³.

Важнейшее влияние на разворачивание концепций сложной и множественной идентификации оказала многогранная и многоуровневая критика Декартовой логики объектно-субъектности, отход от эссенциализма в сторону конструктивистских трактовок «я». В этом смысле характерны примеры социологического конструктивизма в современной психологии (нарративная психология), которые обращаются к концепции текстуальности мышления для объяснения идентичности по законам текста художественного произведения. Психологи Б. Слугоский и Дж. Гинзбург попытались скорректировать концепцию Эриксона в сторону уменьшения в ней эссенциалистского и абстрактно-универсалистского элементов. Поэтому для них важны не умозрительные психические универсалии, а культурные и социальные структурные параметры, порождающие различные критерии объяснительной речи для социально приемлемых схем⁴. Ученые рассуждают о семиотических ресурсах дискурсивного самообъяснения, к которым прибегают индивиды для того, чтобы скоординировать проецируемые ими идентичности (воображаемые проекты своего «я»), внутри которых они вынуждены выживать. По словам И. Ильина, в итоге сама личность превратилась в литературную

³ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995; Гоффман Э. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.

⁴ Bruner J. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, 1986; Sarbin T.R. Narratology as a root metaphor in psychology // *Narrative psychology: the Storied Nature of Human Conduct*. N.E., 1986; *Texts of Identity*. ed. Shotter J., Gergen K. J., L., 1989, p.50.

условность. Сознание стало восприниматься как текст, структурированный по законам языка и организованный как художественное повествование со всеми последствиями канонов литературной условности⁵. Но что следует за этим допущением? То, что, как любой художественный текст, явленная в сознании, слове и поведении олитературенная идентичность тогда не может претендовать на истину, на то, что она в принципе способна адекватно отразить реальность индивидуального сознания. То есть мы приходим к еще одному постмодернистскому доказательству непознаваемости мира и тщетности усилий по его познанию.

Фрагментация идентичности, ее рассеивание по разным дисциплинарным полочкам шли в течение всего XX в. с его губительной для науки все более узкой специализацией. Но постмодернизм подстегнул эти тенденции, актуализировав мысль о том, что человек не тождественен самому себе. Это привело не только к растущей мозаичности «я» и их всевозможных репрезентаций, но и к росту специализации теорий идентичности внутри социальных и гуманитарных наук, связанному с растущим несовпадением различных функций и стереотипов поведения человека внутри множественной идентичности (человек биологический не совпадает и не коммуницирует с человеком социальным или этническим). Различные теории идентичности также настолько отличны одна от другой и оперируют столь разными категориями, что понимание между ними зачастую затруднено, если вообще возможно.

Легитимация концепций множественной и реляционной идентичности посредством постмодерна была связана, несомненно, с идеями децентрации вообще и децентрации субъекта в частности. Здесь следует назвать прежде всего Ж. Лакана, который был одним из первых западных теоретиков, поставивших под сомнение господствовавшую в послевоенной Европе экзистенциалистскую парадигму, основанную на картезианской идее рационального и автономного субъекта – актора. У Лакана же возникает представление о человеке не как об индивиде – знакомом гомогенном и слиянном субъекте западной философии, а как о «дивиде» – фрагментированном, разорванном и гетерогенном «я», не равном себе⁶. Кроме того, лакановское «я» не отделено от общества благодаря существованию и особой функции языка. Надо сказать, что до постмодернистов такие идеи уже высказывались и в западной традиции, и в других пространствах. Но «другие пространства» вообще не расценивались как субъекты и производители знания вплоть до рассматриваемого нами

⁵ Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия. М., 1998, с. 99-100.

⁶ Lacan J. *Ecrits* trans. Alan Sheridan. London, 2001.

периода, а внутри западной модели идея фрагментированного «я» оставалась экзотической девиацией, пока постмодернизм не убедил западного субъекта в собственной «ненормальности» и в ее неотъемлемом праве на существование.

Расщепление субъекта по лакановским инстанциям реального, воображаемого и символического стало рассматриваться в постструктурализме как необходимое условие его успешной реализации. По мысли МакКейба⁷, индивид может стать говорящим субъектом при условии вхождения в дискурс, но это возможно, только если он находится в расщепленном состоянии между двумя или более позициями, на пути между фиксированным «я» и движением прочь от него к следующему «я». Как отмечает Истоуп⁸, идентичность становится не результатом, не данностью, а вечным процессом, причем существовать субъект может лишь как результат внутри дискурса (а не вне или до него), посредством операции сшивания воображаемого и символического.

Идея целиком реляционной субъективности, связанной с коммуникацией субъектов, ключевая для формирования представлений о множественной идентичности, характерна не только для Лакана, но и для Мишеля Фуко. Реляционная или ситуативная идентичность такого рода тесно связана с различием, реализуемым путем оппозиции «я-другой». М. Фуко отказывается от идеи человека, обладающего фиксированной внутренней сущностью — т.е. идентичностью. Для него человеческое «я» определяется делящимся во времени и изменчивым дискурсом в подвижной коммуникации себя с другими⁹.

Фуко описывает технологии «я» как пути действия индивида над собой для продуцирования определенных модусов идентичности и сексуальности. Эти технологии включают методы саморефлексии, самодисциплины, само-обнажения и самообвинения. Фукодианская идея идентичности как системы практик вместо прежнего фиксированного понимания идентичности как данности способствует восприятию индивида как конституируемого в и через культуру и общество. Отсюда вытекает и его трактовка этики отношения к другому. Фуко утверждает, что свобода есть онтологическое условие человеческого бытия в мире и основа этики. Но этика означает не столько кодифицированный набор правил, сколько практику или способ жизни (этнос). Забота о себе в этом контексте — вовсе не символ эгоцентризма или узкого партикуляризма, но имен-

⁷ MacCabe C. *Theoretical Essays*. Manchester, 1985.

⁸ Easthope A. *British Post-structuralism since 1968*. L., N.Y., 1988.

⁹ Foucault M. *Histoire de la Sexualite*. P. 1976-1984, Vol. 1-3.

но деятельность (практика), всегда осуществляемая в конкретном контексте. Поэтому этос свободы есть также способ заботы о других.

Концепция номадологии Ж. Делёза и Ф. Гваттари стала, вероятно, наиболее важной постмодернистской теорией субъектности, где маргинальность в наиболее полной форме отвечает интересам культурных групп, «племен» (в символическом и буквальном смысле) и их «племенной психологии». «Новый трайбализм», согласно Делёзу и Гваттари¹⁰, взрывает привычные границы между магией и наукой, что способствует появлению «диониссийской социологии», изучающей эти символические племена как структуры, способствующие смене векторного исторического мифа на «полифонический витализм».

Понятие детерриторизации включает, согласно Делёзу и Гваттари, сложный многонаправленный процесс внутри человеческой личности, который находит выражение и в политическом проекте, и на уровне нации-государства, и на уровне протестующих сообществ, и на уровне теоретизирования, и на личностном уровне. «Анти-Эдип» выворачивает наизнанку прежние представления о внешнем и внутреннем человеческого бытия, о психологических и социологических сферах, предлагая новое понимание бессознательного и социального, особое видение революционных психологических изменений, что ярко выражается в идее шизоанализа, выдвинутой учеными¹¹. Для них капитализм является шизофренической системой. Поскольку он заинтересован только в индивиду и его прибыли, то вынужден детерриторизировать или подчинять себе все территориальные институты, семью, церковь, группу, вообще любое социальное сообщество. Он изобретает частного человека, владельца собственного тела и труда. Но одновременно капитализм требует наличия этих социальных сообществ для того, чтобы успешно функционировать. Он должен дать возможность ретерриторизации, новых форм государства, новых групп, новой семьи и т.д.

При этом сама история капитализма является ярким проявлением подавления производства желания, потому что привела она не к абсолютной номадической свободе, а к полной несвободе. И причина лежит именно в шизофренической природе капитализма. Государство, родина, семья продолжают появляться в измененных формах, но остаются при этом подчиненными жестким правилам и репрессивными по своей сути. Получается, что шизофреник и есть нормальный человек, чье желание

¹⁰ Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. P., 1972.

¹¹ Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Oedipe*. P., 1972; Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001, с. 336.

сформировано определенной социальной сетью. Тогда классов в современном обществе нет вовсе, есть лишь один класс – рабов, одни из них управляют другими. При этом практически никто из желающих индивидов не может удовлетворить своего желания. Отчасти это происходит потому, что каждый индивид движется между двумя полюсами – шизоидным желанием (революционным, но антисоциальным) и параноидальным желанием (социальным, но глубоко закодированным и требующим собственного подавления). Делёз и Гваттари трактуют шизофрению как особое состояние воли человека, формирующееся для его спасения, как освободительное начало личности в ее борьбе с современным капиталистическим обществом.

Делёз и Гваттари попытались создать гибрид постмарксизма и постфрейдизма, политэкономии и своеобразной либидо-экономии – теорию психологического и политического подавления, которая рассматривает желание как политический акт. По мнению ученых, желание может либо пойти по пути (само)утверждения, либо выбрать власть в качестве своего центра и создание порядка – в качестве своей цели. События 1968 г. во Франции, как известно, не привели к смене власти, как на то надеялись многие левые (включая самих Делёза и Гваттари). И именно разочарование в таком исходе событий и лежало в основе их книги¹². Делёз и Гваттари показали, что рассуждения об идентичности неотделимы от социальной и политической реальности второй половины XX в. Ведь сдвиги в научном мышлении и в трактовке идентичности происходили не в вакууме, а были частью социального и политического ландшафта модерности начиная с 1960-х гг.

Влияние социальной реальности 1960-х на дискуссию по поводу идентичности

Что же отличало этот ландшафт? Если говорить кратко, это кризис западных либеральных демократий и так называемые студенческие революции в Западной Европе, а также более масштабное явление бурных шестидесятых в США, связанное с борьбой за гражданские права и свободы. В последнем случае социальное и классовое измерение идентификации оказались дополнены в большей мере этно-расовыми, гендерными и гомосексуальными аспектами борьбы. Несколько раньше начавшиеся в мире масштабные процессы деколонизации дополнили эту привычную западную сторону активизма 1960-х, актуализировав неожиданные и немислимые ранее элементы подвижной и множественной идентифи-

¹² Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001, с. 85-90.

кации, обусловленные (пост)колониализмом и (нео)империализмом. В этом контексте ключевым стало постепенное вхождение бывшего колониального субъекта в пространство теоретизирования, и прежде всего по поводу идентичности.

Кризис демократий и, возможно, идеи либеральной демократии вообще и, соответственно, попытки скорректировать либеральную демократию с ее дилеммой включения и исключения в сторону большей открытости и признания обсуждался многими учеными. Особенно рельефно эта тема отражена в работах коммунитариста Чарльза Тейлора. Он размышляет о том, что «произошел некий сдвиг в ориентации нашей цивилизации, который приходится на 1960-е гг. Мысль о том, что человек обязан подавить собственную инакость ради того, чтобы вписаться в некое доминирующее большинство, способ жизни которого в данном обществе признается как единственно законный, постепенно выветривается»¹³.

Тейлор пытается примирить либерализм и коммунитаризм, утверждая, что включающей демократию делает то обстоятельство, что она является властью *всего* народа, а исключающей — то, что она является *властью* всего народа. Поэтому исключение — это побочный продукт потребности самоуправляющихся обществ в сплоченности. Демократическим государствам необходима общая идентичность, и, как правило, в современных условиях она является национальной (хотя, конечно, гражданской в большей мере, нежели этно-культурной) идентичностью. Но такая групповая идентичность в демократическом обществе все равно порождает исключение, хотя бы как искушение. Поэтому Тейлор выступает за постоянный творческий пересмотр политической идентичности и отказ от восприятия ее как освященной авторитетом традиции, данной раз и навсегда, он предостерегает как от якобинского, так и от национального фундаментализма.

Итак, либеральный универсализм внутренне противоречив. С одной стороны, он проповедует идею эгалитарности и в принципе направлен против дискриминации иных, обладающих ненормативной идентичностью. Но принцип равного отношения ко всем (*color blindness* в переводе на американский социо-культурный язык, кодирующий все идентичности посредством расы) — это этически ущербный принцип. По словам Ф. Дальмайра, «он принимает во внимание наших соотечественников по человеческой природе лишь в той мере, в какой они тождественны».

¹³ Тейлор Ч. Демократическое исключение (и лекарство от него?) // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ // Под ред. В.С. Малахова и В.А. Тишкова. М., 2002. С. 26.

венны нам самим»¹⁴. Такой подход все равно эгоцентричен, ведь он сводит «другого» к разумному рациональному «я», вместо того чтобы признавать отличительную инаковость других людей. Допуская разнообразие в принципе, чаще на словах, универсалист определяет разум как универсальную сущность человека и делает различия несущественными и, значит, маргинальными. Для него существует предел признания различия — эпистемологическая инаковость. Иными словами, признаются те различия, которые являются внутренними по отношению к горизонту значений западной эпистемологии.

Начиная с 1970-х гг. концепции идентичности покидают социологию и социальную психологию и перетекают в другие социальные и гуманитарные науки, включая и вновь созданные, где занимают центральное место. Происходит переделка архитектуры социальных и гуманитарных наук на Западе. Во вновь возникших направлениях и дисциплинах — этнических исследованиях, гендерных исследованиях, соответствовавших второй волне феминизма, афроамериканских, постколониальных и культурных исследованиях, которые занимают центральное место в новой архитектуре академического университетского знания, в центр внимания встают как раз проблемы множественной идентичности и, в более широком смысле, так и не решенные в западной модерности дилеммы универсализма и партикуляризма, эссенциализма и конструктивизма. Идентичность заметно политизируется, пока в середине 1970-х гг. она не становится в центр идеологизированных научных дебатов, тесно связанных с социальным и политическим активизмом, получивших название «политики идентичностей». Идентичность оказывается в центре политического дискурса постсовременности, постоянно ставя под сомнение модели личности, политического включения, возможности солидарности, противостояния и ре-экзистенции.

Политика идентичностей

Политика идентичностей включает целый ряд политических и социальных движений и теоретических установок, основанных на защите интересов и позиций разного рода меньшинств, маргинализированных страт общества, испытывающих притеснение большинства. Как правило, речь идет прежде всего об этнорасовой, классовой, гендерной, сексуальной и религиозной маргинализации. Как своеобразный общий уклон гуманитарного и социального теоретизирования на Западе, политика

¹⁴ *Дальмайр Ф.* Глобальная этика: преодоление дихотомии «универсализм» — «партикуляризм» // *Сравнительная философия.* М., 2004. С. 284.

идентичностей возникает в какой-то мере как ответ на постмодернистское теоретизирование по поводу иного, зашедшее в тупик, — ведь иной, согласно постмодернистам с их культом различия ради него самого, принципиально непознаваем, и наши попытки его познать всегда посягают на его право субъектности, потому что неизбежно основаны на его приведении к общему знаменателю своего для того, чтобы относиться к нему этически, или к уничтожению в рамках этики войны¹⁵ или некрополитики¹⁶. С одной стороны, это ведет к разочарованию в универсализме, пролиферации рассуждений об игровых и текучих идентичностях, а с другой — порождает тягу к укоренению в какой-то определенной идентичности, чаще мелкочастной и групповой. Эта политика может обретать самые причудливые формы, от этнорасового радикализма до анархо-примитивизма.

Следует отметить, что откат в сторону партикуляризма и мини-концепций идентичности наблюдался начиная с 1980-х гг. не только в западном теоретизировании, но и в европейской и североамериканской мейнстримовской науке. Здесь он нередко концептуализировался через понятие сложного общества¹⁷, которое связывалось с порождением разнообразных пространств идентификаций, и, как следствие, сложной, неустойчивой и нецелостной идентичности. Как отмечает И.П. Ильин, в 80–90-е гг. XX в. стало возможным говорить об определенном возврате в западной культуре к сфере частной жизни, а также и к своеобразно понятой духовно-интроспективной проблематике, что достаточно неожиданно в эпоху ставших общим местом бездуховности и релятивизма, как аксиом постиндустриального общества¹⁸. Знаком подобной переориентации можно считать и интерес к минимализму, к групповым формам культурной репрезентации, сопровождающийся «упадком имиджа общественного человека, непомерным нарциссизмом и цинизмом», по терминологии Кармен Видаль¹⁹.

Диагноз Видаль во многом повторяет более ранние размышления Э. Левинаса²⁰. М. Маффесоли²¹, Ж.-Ф. Лиотар²², Ф. Джеймсон²³ поста-

¹⁵ Maldonado-Torres N. *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press, Durham, 2008.

¹⁶ Mbembe A. *Necropolitics*. *Public Culture*, 15 (1), 2003, pp. 11-40.

¹⁷ *History and Mathematics: Historical Dynamics and Development of Complex Societies* // Eds. P. Turchin, L. Grini, A. Korotayev, V.C. de Munck. Moscow, 2006.

¹⁸ Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия. М., 1998, с. 182-183.

¹⁹ Vidal M.C. *The Death of Politics and Sex in the Eighties Show* // *New Literary History*. Charlottesville, 1993, Vol. 24, No 1, pp. 171-194.

²⁰ Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh, 1969.

²¹ Maffesoli M. *La Socialidad en la postmodernidad* // *Pergola*. Madrid, 1989, No 8, p. 103.

вили в центр своих изысканий неприемлемость «метарассказа» и «симптом потери историчности», неспособность различать между прошлым, настоящим, будущим, что ведет часто к доминированию пространственных образов и пространства вообще, в противовес времени, и, в определенной мере, к отказу от массовости сознания, а значит, к мини-концепциям, заменяющим для группы индивидов единую мощную идеологию для всех, или, как называет этот феномен М. Маффесоли, «этико-эстетическому сознанию малых групп»²⁴. В последние же два десятилетия акценты в трактовке множественной идентичности в западной науке перенеслись больше в сторону переосмысления понятия и границ между человеком, машиной, животным, индивидом и сообществом. Иногда эти размышления приобретают провокативные и парадоксальные формы, как в случае с «Контр-сексуальным манифестом» Беатрис Пресиадо, представительницей европейского радикального транс-феминизма²⁵.

Пресиадо стремится к невидимости, к микро-уровню, который рассматривает в качестве необходимого условия настоящей политической работы, а не фальшивой политики идентичностей в смысле репрезентации и видимости в массмедиа. Для нее главная арена политики – это наше тело, потому что оно не обязательно индивидуально, оно уже представляет собой сообщество. Пресиадо не верит, что желание является источником субъектности, но в гораздо большей мере – результатом политических режимов. Поэтому она и изобретает ритуалы для программирования желания с целью избежать воспроизводства нормальности или извращения в рамках существующей логики. Это политическая терапия, которая имеет отношение к радикальному пониманию ситуативных знаний, как они были описаны Д. Харрауэй²⁶, ставящих под сомнение и само знание, и его контекст, и то, где оно продуцировалось, и микроуровни, породившие другие знания, и позицию эксперта. Для этого нужно создать новые институты взамен превратившихся в политические режимы. Они могут быть всего лишь событиями, летучими изменчивыми сетями, которые создаются на час или на день. Но они при этом порождают особое пространство, как бы продырявливают реальность, но обязательно

²² Lyotard, Jean-Francois. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

²³ Jameson F. *Postmodernism Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press, 1991.

²⁴ Deleuze G., Guattari F. *Nomadology: The War Machine*. N.Y., 1992, p.103.

²⁵ Preciado B. *El Manifiesto Contra-Sexual*. Paris, 2000.

²⁶ Haraway D. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives" // *Feminist Studies*, 1998, pp. 575-599.

на микроуровне, чтобы не превратиться в добычу для массмедиа и нормативных институтов. В сущности, она говорит о некоей социальной эротике различия, о создании критической пограничной эпистемологии, примером которой можно считать понятие «непантилизма» – транс-идентичности или между-идентичности, как оно было использовано Глорией Ансальдуа²⁷.

В условиях отчаянных усилий адептов модерности спасти ее лучшие стороны, политика идентичностей и мультикультурализм как ее конкретная материализация стали еще одной попыткой реанимации светлой стороны либеральной демократии. Как отмечает С. Крукс, политику идентичностей отличает от прежних концепций политики признания, не основывавшихся на идентитете, требование признания на основании тех самых черт, которые ранее делали признание невозможным: ведь именно в качестве женщин, гомосексуалистов или чернокожих эти группы требуют признания. Это не требование включения в универсальное человечество на основе неких общих человеческих качеств. Это и не требование уважения, несмотря на различия. Скорее здесь речь идет о требовании уважения в силу различия²⁸.

Но насколько признание достаточно в ситуации сохраняющейся властной асимметрии, оставляющей много в положении просителя? Политика идентичностей оказывается в итоге достаточно половинчатым решением и даже выпуском пара для предотвращения серьезных социальных столкновений. Ее недостаточность, в т.ч. и в научных установках, быстро становится очевидной, и необходимым оказывается более радикальное требование изменить сами представления о человечестве и человеческой идентичности, о той норме, в которую предлагается ассимилироваться так, чтобы они уже больше никого и никогда не исключали. Очевидно, поиск таких моделей в западной культуре закончился ничем. И поэтому в последние два-три десятилетия эти поиски переместились в незападные и пограничные (т.е., как раз множественные) интеллектуальные пространства. Задача формулирования того, что есть множественная идентичность, стала решаться уже преимущественно самими носителями такой идентичности.

Следующим шагом за неэффективной политикой идентичностей стала попытка показать, что и субалтерны могут говорить и думать²⁹ и

²⁷ Anzaldúa, G. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, 1987, p. 100.

²⁸ Kruks, Sonia. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca, N.Y., 2000, p. 85.

²⁹ Spivak G. Ch. Can the Subaltern Speak? *Speculations on Widow-Sacrifice // Wedge*, 7/8, Winter/Spring 1985, pp. 120-130.

более того воображать и реализовывать не только модели противостояния, но и модели реэкзистенции³⁰. Они — не просто объекты приложения нашего хорошего отношения к ним, по Э. Левинасу³¹, а вполне мыслящие субъекты со своими диспозициями. Усложнение их идентичностей и, как результат, развитие особых транс-идентитарных форм существования современного трикстера не только не уступают множественной идентичности западного обывателя, но и оставляют его далеко позади по степени нюансировки инаковости и способов ее преодоления и игрового перевоплощения. Классический пример в этом смысле — книга Г. Ансальдуа «Пограничье/фронтир: новая метиска».

Незападные концепции множественной идентичности.

Глория Ансальдуа

Взгляды Глории Ансальдуа представляют собой парадигматический пример транс-субъектности, выросшей из уникального личностного и группового экзистенциального опыта. Она представляет двойное сознание, существующее в зазоре между миром западным и незападным, который является плодотворным локусом транскulturации, как материала и катализатора рождения новых парадигм. Это место, по определению Ансальдуа, — открытая рана, где первый и третий мир трутся друг о друга. Граница, в понимании Ансальдуа, сообщает особую силу процессу перевода и вырабатывает новое транскulturное космовидение, ведь жители границы — всегда поневоле переводчики, если только не соглашаются со старой моделью интеграции и аккультурации.

Идентичности «пограничья», которые она воссоздает, основаны на попытках осмыслить иное не как «зрелище», но как определенный голос, и постараться сменить образ «другого» как объекта, свойственный западной культуре, на другого как пишущего и думающего субъекта. В книге Ансальдуа образы «пограничья» угрожают рациональности нормативного окружающего мира — она намеренно лишает своего культурного «маргинала» привлекательности, наделяя его (или скорее «ее», ведь речь идет о «метиске») нелестными с точки зрения социальной, да и моральной, нормы эпитетами. Ансальдуа называет своих «маргиналов», «los atravesados» — «людьми с раскосыми глазами, странными, неугомными, безродными “дворняжками”, мулатами и метисами, полукровками и

³⁰ Alban Achinte A. *Conocimiento y lugar: más allá de la razyn hay un mundo de colores. En Textiendo textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad.* Popayán, 2006.

³¹ Levinas E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority.* Trans. A. Lingis. Pittsburgh, 1969.

полумертвым, словом, теми, кто пересекает границы или выходит за рамки нормы»... «Пограничье – неопределенное и расплывчатое место, возникающее в результате эмоциональной реакции на неестественную, навязанную кем-то границу. Оно в постоянном состоянии метаморфозы, и его населяют отверженные и объявленные вне закона»³².

Выживание – один из важнейших элементов, влияющих на самоопределение пограничного сознания. Ансальдуа отмечает: «*Mestiza* выживает путем культивирования в себе терпимости к противоречиям и неоднозначности. Ее личность плюралистична и действует в плюралистичном мире – ничто ею не отвергается – ни плохое, ни хорошее, ни уродливое, ничто не исключается и не выбрасывается. Она не только сохраняет противоречия, она переводит амбивалентность в иное качество»³³. «*La Frontera*» в книге Ансальдуа – это транскультурное пограничье, в котором сталкиваются, смыкаются и перетекают друг в друга разные сущности и смыслы. Этот воображаемый «фронтир» – «пространство “между”, пауза, не это, не то и не другое». Пограничное «я» Ансальдуа находится «нигде» или «между» культур, пространств и времен, в процессе постоянного пересоздания собственного «я». При этом «новая метиска» знает скорее «кем она быть не хочет», находясь в постоянном поиске и определении того, кем или чем она хочет и стремится быть, одновременно и многократно (избыточно) отрицая то, что ее не устраивает в собственной личности, судьбе и в мироустройстве.

Ансальдуа называет пятой «космической» расой всемирное сообщество транс-индивидов, постоянно переходящих из одной культурной системы в другую, но везде остающихся «чужими». Отсюда и ощущение внутренней незащищенности, а также неуверенность в себе, как основные черты сознания границы. Оно как бы находится постоянно в шоке, в состоянии культурного столкновения, и выходом может быть растущая способность к пластичности и постоянной смене точек зрения и ролей (органичное приятие собственной бикультурности или поликультурности). Для Ансальдуа важна сама смена типа мышления – с аналитического, центростремительного, настроенного на конкретную, рациональную задачу, на мышление «рассеивающееся» (центробежное), отказывающееся от устоявшихся рациональных законов и направленное в итоге к более всеобъемлющей перспективе, имеющей множество целей и множество способов их достижения. Ансальдуа предлагает «жонглировать культурами», обитая в плюралистичной вселенной, создавать новый способ познания и оценки себя и окружающего мира.

³² Anzaldúa, G. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, 1987, p. 3.

³³ *Ibid.*, p. 79.

Феномен межсекциональности

В сущности, речь здесь идет о феномене меж-секциональности, ключевом в обсуждении проблемы множественной идентичности. Эта модель была описана впервые афроамериканским социальным философом и феминисткой Кимберли Креншоу. Креншоу настаивает на том, что и феминистическая теория, и антирасистская политика нередко остаются слепы и глухи к специфическим проблемам небелых женщин, как множественно маргинализированных иных, которые связаны с пересечением и слиянием в их повседневном опыте расовой дискриминации с гендерной, классовой и сексуальной. Это происходит потому, что данные дискурсы одноостны, однонаправленны и в принципе не способны принять идею о том, что дискриминация небелой женщины не представляет собой простой суммы ее притеснений по расовому и по гендерному признакам, но является отдельным сложным типом дискриминации. Границы половой дискриминации определяются негласно, исходя из опыта белой женщины, а границы расовой дискриминации — из опыта чернокожего мужчины. Все нюансы дискриминации чернокожих женщин, которые не попадают в узкие рамки этих определений, вообще не принимаются во внимание ни законом, ни обществом, ни учеными. Они втискиваются в рамки логики «если бы не», согласно которой может существовать только один легитимный фактор дискриминации, отличающий данного индивида от нормы и мешающий поддерживать status quo в обществе. Кроме того, раса и пол становятся значимыми, только когда они явно используются для дискриминации жертв, тогда как привилегированное восприятие белой кожи или мужского пола чаще всего вообще не замечается³⁴.

Креншоу представляет эту устоявшуюся систему в виде наглядной метафоры: подвал, в котором находятся вся притесняемые люди — на основании расы, пола, класса, сексуальной ориентации и физических качеств. Эти люди образуют несколько вертикальных рядов, стоя друг у друга на плечах. Те, что на самом дне, испытывают дискриминацию по целому ряду факторов, а те, чьи головы подпирают потолок подвала, — лишь по одному фактору. Но этот потолок является одновременно полом, на котором стоят ногами те, кто не испытывает никакой дискриминации. Пытаясь исправить недостатки неравноправия, обитатели первого этажа допускают из подвала в свою сферу тех, кто может доказать, что, если

³⁴ Crenshaw K. Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of anti-discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics // The University of Chicago Legal Forum, 1989, p. 151.

бы не потолок, они бы тоже имели право на первый этаж. В потолке есть узкий лаз, через который могут влезть наверх те, кто стоит в верхнем ярусе подвальных обитателей, является привилегированным по отношению к тем, кто внизу, и, следовательно, является носителем лишь одной черты, определяющей их притеснение. Множественно дискриминированные практически лишены возможности попасть на первый этаж, если только не откажутся сами и не заставят общество принимать во внимание лишь один из факторов своей дискриминации, игнорируя остальные³⁵.

Преодоление хюбриса нулевой точки отсчета

Оказывается, что обладатели сложной идентичности, оформляющейся на стыке различных притеснений, способны и к созданию интегративных видений будущего, которые будут включающими по своему пафосу и не будут при этом заражены западным абстрактным универсализмом и хюбрисом нулевой точки отсчета, по терминологии колумбийца С. Кастро-Гомеса. Сосуществование множества путей продуцирования и передачи знания уничтожается, потому что все формы человеческого знания выстраиваются в определенном порядке на эпистемологической шкале от традиционного к современному знанию, от варварства к цивилизации, от общины и индивиду, от Востока к Западу... можно добавить, от *anthropos* к *humanitas*³⁶.

Научная мысль в рамках этой логики позиционируется как единственно признанная форма продуцирования знания, а Европа получает эпистемологическое превосходство над всеми другими культурами. Хюбрис нулевой точки отсчета — это место обозревающего и пространство провозглашения, которое в христианстве принадлежало Богу, а в светской философии — разуму. Нулевая точка — это предел, в котором пребывает обозревающий, причем самого его обозреть при этом нельзя. Как только смертный человек начинает претендовать на это место, создается безопасное пространство провозглашения, с которым очень трудно спорить. Практикующий эпистемологию нулевой точки отсчета делает это не только своим взглядом на мир, но и на том или ином языке и в той или иной мыслительной традиции. Следовательно, все, кто связан с незападными мыслительными и языковыми системами и принципами знания, вряд ли когда-либо смогут войти в дом, где доминирует хюбрис нулевой точки отсчета.

³⁵ Ibid., p. 152.

³⁶ Castro-Gymez S. The Missing Chapter of Empire: Postmodern reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism // *Cultural Studies*. 2007, Volume 21, No. 2-3, March/May, pp. 428-448.

Поэтому на смену постмодерной идентичности и быстро закончившемуся всплеску политики идентичностей и идет транс-модерная идентичность, ставящая под сомнение хюбрис нулевой точки отсчета. Она может даже частично возвращаться к определенным дискредитированным постмодернистами понятиям, хотя и переосмысленным. Это касается, например, эссенциализма. В случае с маргинализированными группами это эссенциализм особого рода. Он является осознанным, ироническим или стратегическим, по терминологии Г. Спивак, необходимым как эффективное орудие политического противостояния, которое работает с гегемонными дискурсами, чтобы достичь коллективных целей³⁷.

В рамках западной постмодернистской традиции при всем внимании к ней проблема «другого» осталась, по существу, неразрешенной и понадобилось вмешательство самого «другого» с его собственной эпистемологией для того, чтобы сдвинуться с мертвой точки. Причем другой в данном случае выступает не как «местный информант», а как индивид, наделенный двойным или множественным знанием, видящий не меньше, а больше, чем философ, размышляющий об ином лишь изнутри европейской тотальности. Существует «непреодолеваемое различие» между теориями другого, сформулированными изнутри западной культуры и с эпистемологической границы между нею и культурой не-западной, например между «номадологией» Ж. Делёза и Ф. Гваттари и «пограничным мышлением», предложенным В. Миньоло, между лакановским «временным запаздыванием» и его интерпретацией Х. Бабой, между постмодерностью и трансмодерностью Э. Дусселя, между трактовкой «другого» двумя столь разными уроженцами Магриба, как Ж. Деррида и А. Катиби, между нюансировкой инаковости, предложенной Э. Дусселем и Э. Левинасом³⁸, и т.д.

Транс-чувствительность, о которой на разные лады рассуждают Ансальдуа и Дуссель, Миньоло и Сандоваль, Глиссан и эль Саадауи, выражается ярче всего в проблематике и метафорике миграций, промежуточности, транзитности, точно определяющих экзистенциальную ситуацию субъекта современного мира — человека, лишённого корней, культурного мигранта, «Агасфера» постиндустриального мира, не вполне делёзовского символического кочевника. При этом его изгнанничество и самоощущение нового жителя «космополиса» не стирают до конца чувстви-

³⁷ Spivak G. Ch. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards History of the Vanishing Present*. Cambridge, 1999.

³⁸ Mignolo W. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, 2000.

тельности к определенному культурному пространству, через которое во многом продолжает происходить процесс самоидентификации, наполняя человеческую деятельность дополнительными психо-эмоциональными измерениями этнического, национального, социального или гендерного свойства. Западный постмодернизм касался этой темы, но в отвлеченном духе, а впервые придать ей законченный и выстраданный смысл, при этом не скатившись к непримиримому этноцентризму, удалось теоретикам, чье собственное позиционирование отвечает модели промежуточности и «критического (некантовского) космополитизма»³⁹, отмечено имперским или колониальным различием.

Ситуативная идентичность Д. Харрауэй

Антиуниверсалистские тенденции в трактовке множественной идентичности ярко проявились в феминизме, причем как западном, так и, особенно, незападном. Одним из самых ярких и убедительных примеров является концепция ситуативных знаний и идентичностей Донны Харрауэй, которая одна из первых открывает для себя, впитывает и транскодирует дифференциальную практику незападных контекстных движений, начавшихся на волне 1960-х. Харрауэй определяет, что она понимает под развитием революционной формы человека – создания, которое живет одновременно в социальной реальности и в вымысле, говорит и действует в среднем залоге, который был теоретизирован Ж. Дерридой⁴⁰, только в данном случае рождается в амальгаме технологии и биологии. Это образ монструозный, новое существо, являющееся незаконным ребенком человеческого и машинного, науки и технологии, доминирующего общества и оппозиционных социальных движений, мужчины и женщины, первого и третьего миров, по сути – любых бинарностей⁴¹. Она стремится расшатать те версии евро-американского феминистского гуманизма, которые строятся на уверенности в незыблемости больших нарративов. Харрауэй предлагает новую форму бытия и новую технополитику. По ее мнению, киборг-феминизм способен в большей мере, чем универсалистские феминизмы прежних эпох, прислушаться к специфическим историческим и политическим позициям инаковости, не теряя цели поиска связей и коалиций. Одного осознания, что ни одна конструкция не является холистской, по мысли Харрауэй, недостаточно, чтобы прекратить

³⁹ Mignolo W. The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism // *Public Culture* 12.3. Fall 2000.

⁴⁰ Derrida J. *L'écriture et différence*. P., 1967.

⁴¹ Haraway D. *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. N.Y., 1991.

все формы фашизма и авторитаризма. Ее собственная задача состоит в нахождении технических возможностей продуцирования протестного глобального движения и человека, который способен создавать эгалитарные и справедливые социальные отношения.

Киборг Харрауэй как транс-идентичность инкорпорирует понятия и образы цветного феминизма, такие как радикальная метисация, метафора трикстера. Он тоже предан принципиальной половинчатости, предпочитает действовать в сфере частного и интимного, является сторонником иронии и отклонения⁴². Киборг не боится своего родства с машинами и с животными, как не боится и своей вечно незавершенной идентичности, основанной на противоречивых и множественных точках зрения. Это позиция, которая ищет сходства в различии. Сандоваль называет подобное позиционирование сложной формой любви в постмодерном мире, где любовь понимается как сходство — союзничество и проявление нежности через границы различия. Харрауэй утверждает, что вместо того, чтобы пытаться примкнуть к рядам гендерно окрашенной женственности, надо стремиться к обретению повстанческой идентичности женского социального субъекта. Это значит, что фокус женских исследований должен быть перенесен к попытке понять, как власть движется через, между и вне бинарного различия мужского и женского.

Методология «порабощенных» Челы Сандоваль и игровая идентичность М. Лугонес

Еще более радикальным примером модели множественной идентичности является методология порабощенных Челы Сандоваль. Ее концепция представляет собой пример двунаправленного эпистемологического перевода как деколониальной философии на язык постмодерна, так и западных теорий на язык деколониальных и этнокультурных штудий. Сандоваль отказывается от асимметричного перевода всех инаковостей на язык западной эпистемологии. В этом ее кардинальное отличие от постколониальных исследований, которые строятся на принципе истолкования иного на языке и в категориях и критериях, понятных своему. Основанием для диалога и сопоставления у нее выступает методология порабощенных, следы которой она обнаруживает не только в цветном феминизме, но и во французском деконструктивизме или структурализме и в белом феминизме.

Как отмечает Руби Тапия, Сандоваль проводит мысль о том, что именно критическая чувствительность порабощенных сформировала как кон-

⁴² Sandoval Ch. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, London, 2000, p. 169.

ститутивное «вне», так и невидимое «внутри» большинства проявлений западной мысли XX в. Ее критика того, как политический и интеллектуальный капитал поработенных народов поочередно то присваивался, то отвергался доминирующими теоретиками и институтами, носит смылосозидательный характер в том как она прочитывает оппозиционный язык, расшифровывает его и высвечивает неожиданные теоретические союзы противостояния, а также создает или намечает новые. В этой дешифровке языков и возможностей и состоит методология поработенных⁴³.

Методология поработенных Сандоваль — это набор процессов, процедур и технологий, которые работают на эмансипацию воображения. Начиная с 1970-х гг. такая методология постепенно выросла в рамках цветного феминизма в США, в постструктурализме, в постколониальных исследованиях, в квир-теории, в глобалистике и т.д. Практикующими такое сознание были предложены самые разные понятия для описания теории и метода оппозиционного сознания, соответствующего множественным «я». Это и гибридность, и номадология, и маргинализация, и сознание метиски, и трикстерное сознание, и ситуативное знание, и шизодискурс, и стратегический эссенциализм, и различание, и т.д. Это говорит о существовании некоего кросс-дисциплинарного современного лексикона и грамматики для выражения оппозиционного сознания и социальных движений, хотя эта общность пока не стала интеллектуальной основой для выработки новых академических форм теории и метода и для создания объединяющей трансдисциплинарной области между европейскими, американскими теориями и деколониальными проектами.

Попытку осуществления такой связи предпринимает и другая деколониальная феминистка Мария Лугонес, занятая проблемой межличностной коммуникации в постсовременном транскультурном мире. Она воспринимает любовь как суть и основу успешной коммуникации, отмеченной глубоко игровой природой, однако эта игра в корне отлична от западной агонистики⁴⁴. Философ предлагает интерпретировать игру как предельно «деиерархизированную», «лишенную соревновательности» и оппозиции выигравший/проигравший, как и данных раз и навсегда правил. Это предполагает «неагрессивное» восприятие «другого», абсолютную пластичность играющего, свободно переходящего от одной миро-

⁴³ Tapia R. C. "What's Love got to Do with it? Consciousness, Politics and Knowledge Production in Chela Sandoval's *Methodology of the Oppressed*" // *American Quarterly* 53.4 2001, p. 736.

⁴⁴ Lugones M. Playfulness, "World"-traveling and Loving Perception // *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition against Multiple Oppression*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, 2003, pp. 77-100.

модели к другой, а также «знание» игрока о других культурах, его равно игровое к ним отношение, когда ни к одной он не относится слишком серьезно. Лугонес отказывается от таких, казалось бы, неотъемлемых элементов классических концепций игры, как соревновательность (дух конкуренции) и компетентность (знание правил и беспрекословное следование им). Отказывается она и от жестких ролевых привязок, свойственных большинству социальных игр (каждый обладает раз и навсегда данной ролью, которая лучше всего подходит к тому, чтобы «выиграть»), предлагая вместо этого подвижность и текучесть собственных образов, постоянный процесс самосозидания и саморазрушения, а также создания и уничтожения различных миров.

Реляционная идентичность сапатистов

Среди гносеологических, психо-социальных, культурных, этических моделей множественной идентичности, сформулированных самими выброшенными из модерности, выделяется реляционная этика сапатизма, которая представляет почти идеальную модель освобождения и от универсализма, и от партикуляризма, и выстраивания плюриверсального мира, в котором возможно множество миров. Сапатисты исходят из идеи, что в условиях ценностного плюрализма как необходимой черты современности сам смысл справедливости должен измениться. Вместо справедливости как равенства и только, должна прийти мысль о том, что если мы равны, то мы имеем право быть другими, разными, в т.ч. и разными внутри себя. Сапатисты осуществляют двойной перевод марксизма, феминизма и аборигенной космологии и философии на язык друг друга для борьбы за права на землю, воду, ресурсы, возможность практиковать собственную культуру и элементы собственной космологии, прежде всего паритетность и дуальность, не основанную на западном принципе исключения, а также особое понимание демократии участия, основанной на принципе «управлять, подчиняясь». Космология и эпистемология майя, на которой строится сапатизм, при этом остается живой, меняющейся и разнообразной внутри себя, более того, выскальзывающей из западной логики «либо то, либо другое», нередко примиряющей то, что западная культура воспринимает как противоречия во всепроникающем акте уравнивания изменчивости и преемственности⁴⁵.

В результате меняется направление транскультурационных процессов, установившееся еще в эпоху Ренессанса и просуществовавшее на

⁴⁵ Marcos S. 2005. *The Borders within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico // Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*. Palgrave: N.Y., pp. 81–112.

протяжении всего проекта модерна. В данном случае под транскulturацией имеется в виду постоянное сосуществование не одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение многих культур, постоянное курсирование между ними и особое состояние культурной промежуточности – «не там и не здесь» или «и там и здесь». Транскulturация основана на культурном полилоге, который не ставит целью полное синтетическое слияние или полный культурный перевод. Здесь культуры встречаются, но не сливаются, не ассимилируются, не расплавляются.

Процесс трансляции не существует в вакууме, но является откликом на господствующие дискурсы государства, провозглашающего неолиберальные принципы. Вместо прежнего асимметричного перевода возникает двойной перевод как более сложное и многонаправленное движение – мерцание, диалог различных имперских и колониальных языков, которые более не приравниваются к нации, потому что происходит процесс транскulturации, разрушающий дихотомию нации и иного, лежавший в основе истории Нового времени.

Концепция трансмодерности Э. Дусселя

Идея множественной идентичности в плюриверсальном мире радикализируется и обретает политические измерения в концепции трансмодерности Энрике Дусселя⁴⁶, как открытой критической утопии альтермиров по ту сторону дилеммы европоцентристского универсализма и фундаментализма третьего мира. Здесь рождается критическое пограничное мышление как критика модерна, направленная в сторону трансмодерного, плюриверсального и деколонизированного мира множества и разнообразия этико-политических проектов, в котором могут существовать действительно равная и горизонтальная коммуникация и диалог, преодолевающий логику доминирования и эксплуатации.

Трансмодерность создается из пространства и с позиции ранее загубленных возможностей внешних и внутренних *иных* западной модерна, как своего рода потусторонность, творчески преодолевающая проект модерна. Пространство этих подавленных западной модерностью возможностей отвечает на брошенный ею вызов по-разному, и в результате рождается реальность плодотворного плюриверсального момента транс-модерности, в противовес постмодерности, которая лишь является последним по времени видом западной модерна. Ведь она не ставит под сомнение веру в неизбежность модернизации всего мира по за-

⁴⁶ Dussel E. World System and “Trans”-Modernity // *Nepantla. Views from South*. No 3.2, 2002, pp. 221-244.

падному типу, не может вообразить мир, в котором культуры, исключенные из модерности и постмодерности, смогут идти своим независимым и творческим путем.

Для того чтобы разъяснить, что такое трансмодерность, Дуссель обращается к переосмысленному левинасовскому понятию экстериторности по отношению к тотальности. Экстериторность не является сферой чистой внешности, абсолютной сферой «вовне», не затронутой модерностью. Понятие экстериторности не предполагает онтологической внешности, но касается внешнего, которое представлено и организовано в качестве различия доминирующим дискурсом. Голоса других, взывающие из позиции экстериторности, в которой все они пребывают, становятся источниками особой этики, противостоящей гегемонной тотальности. Эти голоса слышны из сферы потусторонности, из сферы извне институциональных и нормативных основ системы, и представляют собой этический вызов этой системе. Существуют разные степени экстериторности. Наибольшей силой и убедительностью в этом смысле обладают сегодня голоса населяющих мировой Юг, требующие соблюдения права на жизнь, на сохранение культуры, языка, политики, экономики. Не может быть освобождения без рациональности, но нет и критической рациональности без того, чтобы услышать голос исключенного. Иначе рациональность останется рациональностью доминирования. Практика освобождения как утверждения экстериторности и отрицания отрицания связана с позицией отверженного иного.

Трансмодерность открывает пространственное измерение истории, в т.ч. и интеллектуальной. Она акцентирует историческое и ментальное присутствие европейского *вовне* и обладает потенциальной возможностью указать на множественные трансмодерные истории, память и знания, которые, будучи неевропейскими, были вынуждены рано или поздно иметь дело с имперской экспансией Европы во имя модерности, постмодерности, альтермодерности. Чтобы избежать поглощения понятия «транс-модерность» универсалистскими европоцентристскими претензиями, нужно воспринимать его как обнажающее географические и биографические основы любого знания, создаваемого всегда в определенной ситуации, а не универсально абсорбируемого в воображаемом однолинейном времени – времени Европы.

Трансмодерность – это эпистемологическое и онтологическое место пребывания иного, это пространство границы, в котором экстериторность обретает видимость. Это происходит потому, что субъекты, которые живут в экстериторности, понимают, что они были сконструированы в качестве экстериторности, как иное. В тот момент, когда другой глядит в глаза

своего, понимая, что он или она были изобретением этого своего и что он оправдывал свое создание сферы вовне модерности как места, которое модерность уничтожала или покоряла, когда субъект осознает, что свой его сделал иным, чтобы доминировать и совершать насилие во имя модерности, именно тогда и возникает транс-модерность как иное пространство мышления и действия. Оно будет уже не модерное, уже не контролируемое своим, а транс-модерное, идущее в обход и по ту сторону модерности.

Плюритопическая герменевтика

Успешная реляционная этика и коммуникация на уровне множественных идентичностей сопряжены с необходимостью плюритопической герменевтики вместо прежней монотопической, где сохранялось жесткое деление по объектно-субъектному принципу. Аналектика (или антидиалектика) Дусселя⁴⁷ позволяет радикально переосмыслить объект понимания, описания, интерпретации, а плюритопическая герменевтика, предложенная Миньоло, ставит под сомнение позицию и однородность понимающего субъекта. Она предполагает шаги для конструирования различия локусов провозглашения и установления политики философствования, которое бы вышло за границы культурного релятивизма⁴⁸. Плюритопическая герменевтика движется в сторону интерактивного знания и понимания, отражающего сам процесс конструирования той части мира, которая познается. Плюритопический подход подчеркивает не культурный релятивизм и не мультикультурализм, а социальные и человеческие интересы в самом акте рассказывания истории как политического высказывания. Здесь главное — политика воплощения и конструирования локуса провозглашения, а не разнообразие репрезентаций, являющееся продуктом различных пространств, создающих нарративы и строящих теории. Так, в плюритопическую герменевтику входит этическое измерение знания.

Плюритопическое понимание предполагает, что хотя понимающий субъект и должен предполагать истину познаваемого и понимаемого, он также должен предполагать и существование альтернативной политики локала с равными правами на истину. Этическая проблема возникает, потому что абстрактный релятивизм игнорирует тот факт, что сосуществование разных взглядов невозможно вне контекста властных отноше-

⁴⁷ Dussel E. *Philosophy of Liberation*, trans. By A. Martinez, C. Morkovsky, Eugene, 1985.

⁴⁸ Mignolo W. *The Darker Side of the Renaissance* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995, p. 13.

ний и, иногда, насилия. Если онтологические и эпистемологические аспекты плюритопического понимания можно оценить в рамках релятивизма, его этическое измерение заставляет обратить внимание на проблемы власти. Релятивизм – важный шаг для осознания культурных различий, но вне властных отношений, и доминирования его недостаточно. Поэтому герменевтическая проблема понимания должна обязательно учитывать колонизацию языков, памяти, пространства и интеллекта.

Колониальный семиозис представляет, по словам Миньоло, «особую герменевтическую дилемму для понимающего субъекта, интересующегося иерархией, связанной с доминированием одной культуры над другой»⁴⁹. Поэтому в плюритопической герменевтике заостряется вопрос о том, где находится локус провозглашения, с которого понимающий субъект познает колониальные ситуации, как переосмыслить акт интерпретации в рамках плюритопической герменевтики? Она не ограничивается гадамеровским понятием «нашей собственной продолжающейся традиции», т.е. традиции мифа модерности, прочерченной из Древней Греции к постмодерной Европе. В рамках плюритопической герменевтики различные знания диалогизируют о том, что такое знание как таковое. Тем самым исчезает объект в понимании западной философии. Вместо него возникают проблемы, которые могут обсуждаться с самых разных позиций. Вместо западного объекта задается вопрос о том, какое знание необходимо, чтобы сделать мир более справедливым для всех.

В рамках плюритопической герменевтики происходит преодоление прежней эпистемологии нулевой точки отсчета, при которой познающий субъект находился в архимедовой позиции над познаваемым объектом. Такая транскультурная, транс-ценностная и транс-эпистемологическая модель обеспечивает разрыв с прежними дисциплинами и их преодоление и включение в поле образования и знания не только академического и университетского знания, но и тех форм знаний, которые оказались дискредитированы в монотопической герменевтике и превращены в подчиненные (традиция, нерациональное знание, фольклор, религия, аборигенные космологии, знание, вырабатываемое в рамках социальных движений, и т.д.).

Назад к метатеории?

После разочарования в европейском универсализме и периода пролиферации партикулярных мини-концепций, как постмодерных, так и связанных с разного рода группами иных, мировая академическая мода на рубеже XXI в. качнулась назад к попыткам выработки новых метатео-

⁴⁹ Ibid., p. 16.

рий, которые бы не были заражены универсализмом, но и не ограничивались бы лишь локальным уровнем. Сегодня уже нельзя говорить о наличии оригинальных мыслительных традиций, к которым можно было бы просто вернуться. Но вместо того чтобы воспроизводить абстрактные универсалии, можно обратиться к пограничной эпистеме, которая мыслит с позиции превращенных в подчиненные форм знания, исходит из внутренней экстерности границы, из сферы вовне, созданной изнутри. При этом не происходит простой смены одной (западной) эпистемологии другой или другими. Все модели продолжают существовать и остаются жизнеспособными в качестве источников и мишеней критики. Здесь нет места идее соревновательности, но присутствует идея плюриверсальности — множества миров, существующих бок о бок, но не связанных иерархическими отношениями.

Критическое пограничное мышление основано на эпистемологических границах между европейскими имперскими категориями и языками и теми моделями, которые современная эпистемология вышвырнула как ненужные. Без них будет невозможно создать другой, более справедливый мир, в котором станет возможным множество миров. В реализации такой идентичности важно стремиться не изучать границы и тех, кто их пересекает, а *быть* границей и *думать с* пограничья, пересоздавать географические фронтиры, имперско-колониальные субъектности и территориальные эпистемологии. Такого рода размежевание с риторикой модерности есть акт эпистемологического неповиновения⁵⁰. Без этого шага деколонизация сознания и бытия окажется невозможной, и мы останемся в рамках внутренней оппозиции европоцентричным идеям модерности, основанным на античных категориях и опыте, и на субъектностях, выросших из этого основания — теологических и светских.

Сдвиг по направлению к пограничной множественной идентичности означает и необходимость научиться забывать все то, чему нас учили прежде, освобождаться от тех мыслительных программ, которые были навязаны нам образованием, культурой, средой, отмеченной повсеместно имперским разумом. Следующим же шагом становится строительство нового знания и собственных «я», которые основываются не на идее аутентичного знания или эссенциализме, не на инструменталистской тотальной относительности, а на пограничном гнозисе, связанном с плю-

⁵⁰ Mignolo W. Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality // *Cultural Studies*, V. 21, No 2-3, March/May 2007, p. 449-514.

⁵¹ Panikkar R. "What is comparative philosophy comparing?" // *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton University Press, 1988, p. 116-136.

ритопической герменевтикой, трансдисциплинарным подходом и импартивной (от *лат.* *imparare* — обучаться в атмосфере плюрализма) философией в духе Р. Паниккара⁵¹. Тогда меняется география и биография разума и знания, возникает транс-эпистемологическое взаимопроникновение и полилог. Это может способствовать созданию транс-модерного мира, в котором отношение к другому не будет базироваться на субъектно-объектном дуализме и не будет господствовать идея агона как смертельного соревнования.

Почему не существует отечественной концепции множественной идентичности?

В российской научной среде логика разворачивания концепций идентичности была совершенной иной, чем представленная выше. Ее анализ — предмет отдельной работы. Отмечу только, что она оставалась и остается вторично западной, выросшей из модерности и существующей в ее логике, хотя и с постоянным ощущением зазора между этой логикой и собственной тщательно скрываемой субъектностью. В силу особенностей советского варианта модерности мы не переболели вовремя постмодернизмом. И если на Западе после его всплеска возникло ощущение усталости, вылившееся в новый интерес к идентичности и эссенциалистским мини-концепциям, то в нашей стране постмодерн узнали тогда, когда на Западе он уже перестал быть актуален и ушел в стиль, стал общим местом. Он не находит соответствий в реальности и в идентичности *homo post-soveticus*.

Но разочарование в метарассказе (коммунизме) произошло и у нас. Правда, на смену ему пришли малопривлекательные формы эссенциализма и партикуляризма, не отягощенные полемикой по поводу политики идентичностей, не пропущенные через постмодернистскую деконструкцию или постколониальное переосмысление в духе Г. Спивак. Скорее они представляют собой ренессанс квасного примордиализма более чем вековой давности, явно выбивающийся из общемировой дискуссии по проблемам идентичности, как выбиваются из нее и практически все отечественные попытки очередного воспроизведения абстрактно-универсалистских откровений на самых разных основаниях, от прогрессизма и эволюционизма до религиозных обертонов. Поэтому в нашей ситуации говорить о проблемах множественной идентичности, вероятно, не стоит. Для этого пока не выработался научный язык, аппарат понятий, хотя проблема осмысления множественных «я» стоит в постсоветском обществе очень остро и имеет ряд особенностей, связанных с геополитикой и телесной политикой знания именно нашей локальной истории и нашей множественной субъектностью. Изучение этих интереснейших феноменов — дело ближайшего будущего.

В.М. ХАЧАТУРЯН

ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ: ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В современном глобализирующемся мире, который находится в состоянии «макродвига» (Э. Ласло), цивилизационная идентичность переживает кардинальные трансформации, как, впрочем, и многие другие формы идентичности, — и личностной, и коллективной. В научной литературе и публицистике эти трансформации чаще всего интерпретируются как размывание границ культур и цивилизаций, которое ведет к «культурному шоку», «культурной шизофрении», а в конечном счете — к утрате цивилизационной самобытности и, соответственно, идентичности. Для такого рода алармистских настроений имеются веские основания: современные цивилизации действительно испытывают на себе мощное давление: «компрессия» культур и цивилизаций и одновременно достаточно заметная (хотя и далеко не беспредельная) их стандартизация; фрагментация геокультурного пространства и регионализация пространства геополитического, геоэкономического и геочивилизационного; «этнификация» идентичности; формирование «виртуального континента» трансграничных экономических и политических структур и институтов, транслокальных и транснациональных «сетевых» культурных (интернет-сообщества) и цивилизационных (диаспоры) миров; становление глобального космополитического сознания и соответствующего субъекта, его носителя; актуализация понятия «общепланетарная», «мировая» цивилизация, которое на протяжении долгого времени занимало явно «периферийное» положение или отвергалось вообще (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер), — все эти разнонаправленные, противоречивые процессы, сопровождающие глобализацию, безусловно, бросают серьезный вызов и самому существованию цивили-

Хачатурян Валерия Марленовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии, заведующая Центром теории и сравнительной истории цивилизаций Института всеобщей истории РАН (Москва).

лизаций, и цивилизационной идентичности – по крайней мере, в их устоявшихся, традиционных формах.

Ответы на этот вызов весьма разнообразны, в т.ч. и полярно противоположны, что связано со сложным соотношением центробежных и центростремительных сил, формирующих основные мегатренды в развитии современного мира: тенденцию к поляризации, или фрагментации (образованию крупных, устойчивых военно-политических и экономических региональных союзов, цивилизационных блоков)¹, культурной ассимиляции (гомогенизации мира под знаком его вестернизации, согласно прогнозам Ф. Фукуямы)², к культурной гибридизации (креолизации)³ и, наконец, к локализации и изоляционизму. Какая из перечисленных тенденций содержит в себе наиболее реалистичный сценарий дальнейшего хода событий, сказать трудно, не вступая на зыбкую почву футурологии. Нынешняя бифуркационная ситуация создает потенциальные возможности для разворачивания любой из них. И это, разумеется, самым непосредственным образом влияет на сложность и противоречивость процессов, происходящих в сфере цивилизационной идентичности.

1. Особенности цивилизационной идентичности

Однако прежде чем перейти к их анализу, необходимо сказать несколько слов о специфике цивилизационной идентичности, ее отличиях от других форм коллективной идентичности, которыми располагает индивид. Возьмем за *основу* известное и часто цитируемое, хотя весьма абстрактное и явно нуждающееся в переработке, определение С. Хантингтона, почти дословно совпадающее с не менее известным высказыванием по этому поводу отечественного мыслителя Н.Я. Данилевского. Цивилизация – «наивысшая культурная общность людей и самый широкий уровень культурной идентификации, помимо того, что отличает человека от других биологических видов», иными словами, это самое большое «мы», в которое может включить себя человек⁴. К этому определению, с нашей точки зрения, можно добавить, что цивилизационная идентичность характеризуется меньшей «интенсивностью» (важный критерий,

¹ См.: *Rosenau J.* Powerful Tendencies, Enduring Tensions and Glaring Contradictions: the United Nations in a Turbulent World // *Between Sovereignty and Global Governance: the UN, the State and Civil Society.* Houndmills etc., 1998. P. 252-273.

² См.: *Фукуяма Ф.* Конец истории? // *Страна и мир.* 1990. № 1 (55). С. 89.

³ См.: *Pieterse J.N.* Globalization as Hybridisation // *International Sociology.* L., 1994. Vol. 9. No 2. P. 161-181.

⁴ См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 51.

введенный С. Хантингтоном), т.е. является гораздо более абстрактной и рационализированной, гораздо менее «эмоционально заряженной» по сравнению, например, с этнической идентичностью, основанной на привязанности к «земле и почве» и обладающей огромной витальной, «биологической» силой⁵.

Используя в самом общем виде терминологию Б. Андерсона применительно к нации, можно сказать, что и цивилизации (причем, в гораздо большей степени) представляют собой «воображаемые сообщества», где опосредованные коммуникации господствуют над личностными и реальная, «естественная» общность (кровная, территориальная, религиозная и т.д.) заменяется на «изобретенную», которая существует постольку, поскольку в сознании ее представителей живет образ этой общности⁶. По мнению известного немецкого египтолога Я. Ассмана, любые сообщества, выходящие за рамки первичных этнических групп, принципиально нестабильны и нуждаются в целенаправленном упрочении, их идентичность не столько рождается, сколько создается, и основную роль в процессе выработки интегративных дискурсов идентичности играет интеллектуальная элита⁷.

Разумеется, эти утверждения можно принять лишь с некоторыми оговорками. Цивилизации не следует рассматривать только как «культурные конструкты», «изобретенные» интеллектуалами, — идея, которую в свое время отстаивал Л. Вульф в своей книге «Изобретая Восточную Европу», получившей, надо заметить, широкий резонанс⁸. Цивилизации представляют собой макрообщности, имеющие онтологический статус, и их формирование идет независимо от дискурсивной деятельности по этому поводу. Точно так же и цивилизационное сознание, и цивилизационная идентичность начали складываться задолго до зарождения теории локальных цивилизаций. Элементы цивилизационного сознания можно найти уже у древних греков и китайцев, которые на определенном этапе стали противопоставлять себя варварам, руководствуясь не столько этническими различиями, сколько разницей в воспитании, в уровне цивилизованности, в этических нормах и т.д. Цивилизационное сознание проявлялось в универсалистской идее *Pax Romana*, возникшей в Римской

⁵ См.: *Ерасов Б.С.* Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 334-335.

⁶ См.: *Anderson B.* Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. L., 1983. P. 14-48.

⁷ См.: *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 155.

⁸ См.: *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

империи, а позднее, в Средние века, — в европейской идее *Pax Christiana*, в теории старца Филофея «Москва — третий Рим» и т.д.⁹

Тем не менее появление в XIX в. понятия «локальная цивилизация» и первые попытки определить цивилизационную специфику Западной Европы и России — весьма знаменательный факт, свидетельствующий об определенной зрелости той или иной цивилизационной общности, которая начала осознавать себя в мире и утверждать свою идентичность, выявляя свою самобытность, несходство с другими цивилизациями, а также место и роль в мировом цивилизационном процессе. Плоды такого «самоизобретения» неизбежно несут на себе печать мифологичности, связаны с искажениями, абберациями и преувеличениями, на что неоднократно обращали внимание и отечественные, и зарубежные исследователи¹⁰. Однако в какой-то степени они отражают и историческую реальность, тонко улавливая особенности развития цивилизации, ее «код». Их влияние на общественное сознание может быть очень велико. С появлением теории локальных цивилизаций цивилизационная идентичность начала осознаваться как особая, специфическая форма идентичности, отличная от этнической, конфессиональной и национально-политической. Кроме того, став объектом рефлексии, цивилизационная идентичность одновременно стала и объектом сознательного моделирования и корректировки.

Роль научной рефлексии в формировании цивилизационной идентичности трудно переоценить: вплоть до XIX в. цивилизационное сознание и соответствующая ему идентичность еще не откристаллизовались, не отделились от других форм коллективного сознания, отчасти, а иногда почти полностью сливаясь с идентичностью конфессиональной, этнической, национально-политической, в т.ч. имперской. Эта синкретическая нерасчлененность, надо сказать, не исчезла вместе с рождением теории локальных цивилизаций и продолжает проявляться и в наши дни, оставаясь одной из важнейших особенностей цивилизационной идентичности. Более того, сама проблема атрибутивных признаков цивилизационного сознания и цивилизационной идентичности до сих пор должным образом не отрефлексирована в теории цивилизаций. Во многом это связано с чрезмерной многозначностью понятия «цивилизация», неопределенностью критериев выделения локальных цивилизаций и, соответ-

⁹ См.: *Ионов И.Н., Хачатурян В.М.* Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб., 2002. С. 18-55.

¹⁰ См.: *Шемякин Я.Г.* Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье С. 123.

ственно, большим разнообразием перечней и классификаций, ни один из которых не является общепринятым и исчерпывающим¹¹.

На статус локальной цивилизации может претендовать этническое меньшинство (например, Ф. Бродель полагал, что вполне допустимо говорить о цивилизациях Шотландии, Ирландии, Каталонии, басков, существующих в рамках «национальных» цивилизаций)¹², национальное государство независимо от его размеров (здесь в одном ряду будут стоять Япония, Россия, Англия и др.), группа национальных государств (исламская цивилизация, западноевропейская, евро-атлантическая). При таком широком взгляде задача определения специфики цивилизационной идентичности заметно упрощается, так как последняя может легко и непротиворечиво отождествляться с этнической, конфессиональной, национальной, региональной. Недостатком этого подхода является то, что список цивилизаций становится поистине бесконечным, а понятия «локальная цивилизация» и «цивилизационная идентичность» утрачивают границы и познавательную ценность.

Поскольку данная проблема, выходящая далеко за рамки нашего исследования, до сих пор остается дискуссионной и вряд ли будет решена в ближайшее время, мы примем за основу следующие, вполне признанные в науке положения. Цивилизации, которые являются относительно (подчеркиваем — относительно) гомогенными с точки зрения их культуры и этнического состава, безусловно, существовали (это относится прежде всего к древнейшим цивилизациям) и существуют ныне (например, японская цивилизация). Однако стержневой линией динамики системы обществ цивилизации было и остается укрупнение ее структурных единиц (подсистем), т.е. движение от сравнительно небольших локальных цивилизаций к более крупным и разнородным по составу региональным макрообщностям (цивилизационным блокам). Эта тенденция стала проявляться, начиная, по крайней мере, с Осеевого времени, и развивалась, во-первых, благодаря территориальной экспансии цивилизаций и образованию империй, а во-вторых, за счет распространения религий спасения, способствующих возникновению крупных надгосударственных цивилизационных регионов, или блоков (исламский, конфу-

¹¹ Среди наиболее современных списков цивилизаций можно, помимо перечня А. Тойнби, указать следующие: *Koneczny F. On the Plurality of Civilizations. L., 1962; Bagby Ph. Culture and History. L., 1958; Coulborn R. The Origin of Civillized Societies. N.Y., 1959; Quigley C. The Evolution of Civilizations. N.Y., 1961; Sedgwick J. The Structure and Evolution of the Major Cultures. Greensboro, N.C., 1962; Wescott R. The Enumeration of Civilizations // History and Theory. 1970. V. IX. No 1. P. 59-75.*

¹² См.: *Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М., 2008. С. 42.*

цианский, восточно- и западнохристианский, индуистско-буддийский), объединенных относительной общностью религиозно-нравственных норм и соответствующих им социально-политических институтов¹³.

Расширение и укрупнение цивилизаций неизбежно вело к усилению их внутренней гетерогенности. Это было характерно и для имперских образований, которые включали в себя целые регионы, имеющие собственные богатые и устойчивые цивилизационные традиции (например, Средняя Азия и Закавказье в Российской империи), и для региональных цивилизационных блоков – в особенности базирующихся на недогматических инклюзивных религиях, поскольку в данном случае поликонфессиональность допускалась в широких масштабах и иноверческие субкультуры, как правило, не маргинализировались. В таких крупных и весьма разнородных образованиях, границы которых обычно были весьма неопределенны и изменчивы, цивилизационная идентичность, строго говоря, уже не совпадала полностью с этнической, национальной и даже конфессиональной. Так, конфуцианскую цивилизацию правильнее было бы назвать конфуцианско-даосско-буддийской, а цивилизацию средневековой Индии – индуистско-буддийско-мусульманской. Вместе с тем следует заметить, что противоречия между разными формами коллективной идентичности могли на протяжении долгого времени иметь латентный характер и обострялись лишь периодически.

В современном мире тенденция к расширению цивилизаций явно набирает силу. С. Хантингтон, а вслед за ним и многие другие исследователи выделяют всего 7-8 цивилизаций: дальневосточную, или синскую (Китай, Япония, Корея, Вьетнам), индуистскую, исламскую, православную (с центром в России), западную, или евро-атлантическую (Западная Европа, США, Канада, Австралия и Новая Зеландия), а также формирующиеся цивилизации – латиноамериканскую и африканскую (субсахарскую)¹⁴. Этот перечень, вероятно, следует дополнить Юго-Восточной Азией, которая выходит на уровень особого цивилизационного региона.

Совершенно очевидно, что все современные цивилизации представляют собой конгломераты локальных цивилизаций, т.е. крупные региональные макрообщности – надэтнические, наднациональные, надконфессиональные (за исключением, пожалуй, исламского мира) и надгосударственные. Такие макрообщности охватывают огромные территории (субконтиненты), могут быть разделены значительными расстояниями, находиться

¹³ Подробнее см.: *Хачатурян В.М.* Цивилизации в новом социальном пространстве // Вопросы социальной теории. Т. 3. 2009. С. 340-358.

¹⁴ См.: *Хантингтон С.* Указ. соч. С. 54-59.

в разных частях света. Причем процесс их «разрастания», скорее всего, будет продолжаться, поскольку переструктуризация мирового цивилизационного пространства, происходящая на наших глазах, явно не завершена. Согласно прогнозам весьма авторитетных исследователей, новые, формирующиеся цивилизационные общности будут представлять собой еще более крупные «океаническо-континентальные связки». Например, Тихий океан—Америка—Атлантика, Атлантика—Евразия—Тихий океан, Индийский океан—Юго-Восточная Азия—Тихий океан и т.д.¹⁵ Цивилизации-интегрии, возможно, превратятся в квазигосударственные образования — наднациональные политические объединения со своей валютой, структурами управления, правовыми институтами, системой безопасности¹⁶.

Следует заметить, что гетерогенность формирующихся макрообщностей возрастает не только за счет их укрупнения и усложнения состава, но и благодаря СМИ, распространению массовой культуры, мощным миграционным потокам и, наконец, селективному характеру глобализации. «Глобальная асимметрия» разъединяет не только «Север» и «Юг» — разделительные линии имеют гораздо более сложный рисунок, сегментируя территории и людей, живущих в одной стране. В частности, транснациональный глобалистский слой, и прежде всего его элитная часть, достаточно четко отличается от других слоев населения уровнем доходов, образом жизни, моделями потребления, космополитической системой взглядов¹⁷. В этой ситуации, с учетом всего комплекса факторов, усиливающих гетерогенность цивилизаций, они более, чем когда-либо прежде, представляют собой «воображаемые сообщества», а потому особенно остро нуждаются в «мифах», которые могли бы выполнять интегративную и стабилизирующую функции, создавать символы сложной целостности, включающей в себя разные этносы, конфессии и государства. Иными словами, именно сейчас, на наш взгляд, наиболее болезненно ощущается принципиальная разница между цивилизационной и другими формами коллективной идентичности и осознаются последствия, которые может вызвать их диссонанс для социума и индивида.

2. «Преодоление» сложности

Создание «больших» интегрирующих идей, релевантных цивилизационным макрообщностям, — весьма сложная задача. И чем более гете-

¹⁵ См.: Чешков М.А. К интегральному видению глобализации // Постиндустриальный мир и Россия. М. 2001. С. 124.

¹⁶ См.: Кувалдин В.Б. Глобализация: рождение мегаобщества // Постиндустриальный мир и Россия. С. 116.

¹⁷ См.: Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 340.

рогенна цивилизация, тем труднее ее реализовать, поскольку, рождаясь в умах интеллектуалов, «цивилизационные мифы», призванные консолидировать общность высокой степени сложности, должны быть приняты массовым сознанием. Способна ли теория цивилизаций конструировать их? Каким уровнем сложности она в состоянии «овладеть»? Отвечая на эти вопросы, мы позволим себе совершить небольшой экскурс в историю. Предшествующий опыт решения этой задачи, не слишком богатый и вместе с тем достаточно репрезентативный, показывает, что не только общественное сознание, но и теоретическая мысль интеллектуалов чаще всего не склонны воспринимать гетерогенность как фактор, *конституирующий* цивилизационную общность и имеющий определенную функциональную значимость. Для цивилизационных «мифов» более характерна однозначность и определенность, которая достигается за счет не столько преодоления сложности, сколько избавления от нее, и почти неизбежно приводит к аберрациям. Здесь возможны два пути.

Во-первых, создание «большой идеи» за счет редукции сложности, элиминирования самого факта наличия гетерогенности. Именно таким путем шло развитие концепции цивилизационной самобытности в России.

На протяжении всего XIX в., вопреки очевидной реальности, Россия фактически не рассматривалась как поликонфессиональная и полиэтническая общность. Для славянофилов она оставалась прежде всего православной страной, имеющей особую мессианскую роль в истории, противопоставленной и нехристианскому Востоку, и католическо-протестантскому Западу, «искажившему» истину христианства. При этом нехристианский Восток не вызывал интереса, воспринимался как нечто чуждое до такой степени, что задача определения «своей» идентичности через сопоставление с ним исключалась по умолчанию. Западная Европа — тоже «иная» — ощущалась чуждой в меньшей степени благодаря определенной общности культурно-религиозной основы, которая признавалась с теми или иными оговорками. Соответственно, именно Западная Европа оставалась единственной точкой отсчета для самоидентификации, которая моделировалась в рамках оппозиций «раздвоенность — цельность», «рассудочность — разумность», «индивидуализм — соборность», «механическое — органическое» и т.д.

Тот неоспоримый факт, что имперская Россия объединяла в рамках одного политического целого огромные массы людей, исповедующих разные религии и имеющих свои культурные, а в иных случаях и государственные традиции, не играл практически никакой роли в концепциях русской самобытности, которая создавалась славянофилами и теоретиками,

являвшимися в большей или меньшей степени их последователями (Н. Данилевский, В. Ламанский, К. Леонтьев). Даже если данный факт признавался, это мало влияло на определения цивилизационной специфики России. Так, В. Ламанский, едва ли не впервые осознавший Россию как цивилизацию, в которой совмещается Восток и Запад, тем не менее, полагал, что русская Азия, пассивно принимая процесс русификации, не играет сколько-нибудь заметной роли в ее цивилизационном развитии и, соответственно, не влияет на цивилизационную идентичность¹⁸.

Ситуация, при которой конфессиональная и национальная компоненты в сочетании с имперской идеей превалировали в определении цивилизационной идентичности, стала изменяться только в XX в. — прежде всего благодаря движению евразийства. Одним из главных его достижений можно считать то, что этническая, культурная и конфессиональная гетерогенность России-Евразии послужила импульсом для разработки концепции евразийской «симфонической личности», представляющей собой «единство во множестве». Тем не менее евразийский проект остался незавершенным, едва ли не первая попытка создать концепцию цивилизационной идентичности, не редуцируя гетерогенность, оказалась непоследовательной. Евразийская идея, в принципе имеющая большой интегративный потенциал, была отнюдь не свободна (хотя и в меньшей степени, чем предшествующие теории) от влияния конфессионализма, этноцентризма и имперского сознания, оставаясь до сих пор объектом критики¹⁹. Весьма характерно, что более чем полвека спустя, в 90-х гг. XX столетия, и спонтанные, и целенаправленные попытки возродить евразийскую идею и использовать ее для формирования постсоветской идентичности были не слишком результативны. В теоретическом плане евразийский проект явно регрессировал, приобретая у большинства своих адептов все более выраженные черты «имперскости».

Второй путь связан с разработкой некой «большой идеи», которая способна интегрировать внутренне разнородную цивилизацию, «нейтрализовав» различия, отодвинув их на второй план. Такую функцию в свое время для Западной Европы выполнял проект «Большого модерна», на основе которого реализовался дискурс общеевропейской цивилизационной идентичности. Стержнем его стала сама идея цивилизации как оптимально устроенного общества и представление о цивилизаторской миссии Европы как ее форпоста, главной движущей силы историческо-

¹⁸ См.: Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892. С. 2, 14.

¹⁹ См.: Хачатурян В.М. Истоки и рождение евразийской идеи // Искусство в контексте цивилизационной идентичности. Т. 1. М., 2006. С. 331-345.

го прогресса. Евроцентристская цивилизационная утопия, акцентируя общеевропейское единство, заметно смягчала остроту проблемы своеобразия его компонентов – государств-наций.

Однако данная проблема не устранялась полностью: представление об общеевропейской цивилизационной идентичности вполне органично сочеталось с различными национальными идеями, которым придавался цивилизационный статус, поэтому наряду с европейской цивилизацией анализировались специфические черты французской цивилизации или цивилизации Англии²⁰. Лишь в редких случаях гетерогенность Европы оценивалась как важный элемент ее цивилизационного своеобразия и источник динамичного развития (первенство здесь, пожалуй, принадлежит Ф. Гизо), но такого рода идеи не получили заметного резонанса.

3. Поиски цивилизационной идентичности в глобализирующемся мире

Опыт создания интегративных цивилизационных идей-мифов, разработанный в XIX – начале XX в., сколь бы он ни был скромнен, сохраняет свою значимость и в наши дни. Взлет интереса к цивилизационной самобытности и цивилизационной идентичности, которым был отмечен этот период, впоследствии угас на достаточно продолжительное время, уступив место «борьбе идеологий». Очередной этап актуализации дискурса цивилизационной идентичности начался в постколониальную эпоху, причем интенсивность этого процесса неуклонно возрастала, а его географические рамки столь же неуклонно расширялись, захватывая одну за другой страны «третьего мира».

В начале XXI в. цивилизационная проблематика явно выдвинулась на первый план, и причины столь бурного «возрождения» идеи цивилизации и цивилизационных исследований во всем мире достаточно очевидны. Как известно, любая форма идентичности, в т.ч. и цивилизационная, выходит из фонового режима существования и осознается особенно остро в ситуации кризиса, вызванного вторжением извне инородного культурного материала, или внутренними причинами, связанными с качественными, глубокими трансформациями самих цивилизаций²¹. Представляется, что на сегодняшний день в подавляющем большинстве случаев и внешние, и внутренние факторы действуют одновременно и практически с одинаковой силой.

²⁰ См.: Гизо Ф. История цивилизации во Франции. Т. 1-2. История цивилизации в Европе. СПб., 1905. М., 1877; Бокль Г. История цивилизации в Англии. Т. 1-2. СПб., 1906.

²¹ См.: Кондаков И.В. Кризис цивилизационной идентичности в истории России // Искусство в контексте цивилизационной идентичности. Т. 1. С. 109-135.

Тем не менее, сколь бы ни были мощными импульсы, побуждающие к рефлексии по поводу цивилизационной идентичности, ее теоретическая и идейная база мало изменилась и усовершенствовалась по сравнению с прошлыми столетиями. Весьма показателен тот факт, что теоретики цивилизаций в «третьем мире» до сих пор опираются на некоторые положения, выдвинутые в середине XIX в. Н. Данилевским в его книге «Россия и Европа».

Однако, учитывая особую сложность проблем, с которыми сталкиваются современные цивилизации, такая база вряд ли может считаться достаточной. Необходимость реагировать на тенденции к гомогенизации, взаимопроникновению и взаимовлиянию культур сочетается с не менее острой необходимостью внутренней переструктуризации и самоопределения в новом мировом социальном пространстве, где наряду с формированием системы глобальных, наднациональных и надцивилизационных структур и институтов происходит, как уже говорилось, оформление крупных региональных цивилизаций-интегрив, поглощающих многочисленные локальные цивилизации. Учитывая, что все перечисленные процессы разворачиваются одновременно, достаточно интенсивно и отчасти пересекаются друг с другом, нынешнюю ситуацию, несомненно, можно назвать беспрецедентной. Современные цивилизации вынуждены отвечать на весьма разноплановые «вызовы», каждый из которых в той или иной степени деформирует и меняет их идентичность.

При этом и глобализирующееся мировое пространство, и пространство складывающихся цивилизаций-интегрив чрезмерно велико, неоднородно и сложно, а потому *несоразмерно* человеку с его по преимуществу локально ориентированным сознанием, отдающим предпочтение определенности и однозначности культурных смыслов и символов. Цивилизационное сознание явно «не успевает» адекватно воспринимать весь комплекс происходящих трансформаций и должным образом на них реагировать. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что «космополитичная» или флуктуирующая, многомерная формы идентичности на сегодняшний день не являются преобладающими, хотя прослойка их носителей постепенно растет. Этому благоприятствует увеличение численности глобалистского транснационального слоя, мигрантов (прежде всего транснациональных, включенных более чем в одно сообщество, для которых характерна транснациональная социальная активность²²), а так-

²² См.: *Portes A.* Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Transnationalism // *International Migration Review.* 2003. Vol. 37 (3). P. 874-892; *Mahler S.* Transnational Migration Comes of Age. Miami, 2003. P. 22.

же спонтанно и повсеместно развивающиеся процессы культурной плюрализации и гибридизации, влияющие в той или иной степени на общественное сознание. В этой связи можно упомянуть, в частности, о феномене полирелигиозности, который в последнее время все больше привлекает внимание религиоведов и культурологов²³.

Тем не менее такой принципиально новый тип сознания вызывает по преимуществу настороженность и резкую критику, нередко весьма обоснованную. Для большинства сложная, многомерная идентичность, которая вызвана объективными причинами и, казалось бы, оптимально соответствует духу времени, остается неприемлемой или воспринимается как непосильное бремя. Способность пребывать «между» разными культурными программами, каждая из которых предъявляет индивиду свои требования, часто несовместимые, свободно перемещаться от одной к другой или органично и непротиворечиво совмещать их, доступна далеко не всем. Образ «маргинального человека», который описывали Р. Парк и Э. Стоунквист, — свободного от бремени традиций, обычаев и религиозных предрассудков, открытого миру и расположенного к диалогу с другими культурами, в душе которого «переплавляются» разные, невосприимчивые друг к другу культуры²⁴, — до сих пор является скорее идеалом, нежели реальностью.

Вполне закономерной и гораздо более распространенной реакцией на ситуацию «глобальной неопределенности» (термин Р. Робертсона) становится своеобразный «отказ» от осознания сложности и бегство в локализм, который дает индивиду возможность сохранить некий минимальный, базовый, стабильный уровень идентичности. Цивилизационная идентичность в данном случае теряет свою значимость, переходит на периферию сознания. Интересные данные в этом плане дают социологические опросы. В конце 1980-х гг. 47% населения Западной Европы идентифицировали себя прежде всего как европейцев и полагали, что их страны получают преимущества от членства в ЕЭС.

²³ См.: *Рыжов Ю.В.* Новая религиозность: социокультурный анализ // Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития. Материалы международной конференции. С. 463; *Каарийнен К., Фурман Д.* Старые церкви, новые верующие. Религии в массовом сознании постсоветской России. СПб.; М., 2000; *Филатов С.Б.* Послесловие: Религия в постсоветской России // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб., 2002. С. 477; См. также: *Вавилонская башня: «Новое религиозное сознание» в современном мире.* М., 1997; *Мировое древо.* Вып. 2. М., 1993.

²⁴ См.: *Парк Р.* Культурный конфликт и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998, № 2. С. 173-175; *Стоунквист Э.* Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта // *Личность. Культура. Общество.* 2006. Т. VIII. Вып. 1 (29). С. 11, 35.

В середине 1990-х гг. положение резко изменилось: 45% респондентов ответили, что не ощущают общеевропейской идентичности, около 90% признали, что идентифицируют себя в первую очередь со своей национально-этнической общностью и со своим регионом в рамках национальных государств²⁵. Показательна и та легкость, с которой (как отмечают социологи) иммигранты отказываются от многослойной, заметно вестернизированной идентичности, возвращаясь — особенно под влиянием неблагоприятных социальных факторов — к упрощенным, но весьма радикальным формам идентичности страны исхода²⁶.

Локализм наносит весьма сильный удар по цивилизационной идентичности изнутри, и это может иметь серьезные последствия, поскольку этническая идентичность, которая возвращает индивида в «естественное» сообщество, т.е. воспроизводит процесс «реколлеktivизации» (термин Э. Нойманна), обладает большой притягательной силой, несет в себе мощный эмоциональный заряд. Вместе с тем степень размывания цивилизационной идентичности за счет локализма не стоит преувеличивать: это всего лишь одна из тенденций в современном мире, которой противостоят другие, не менее значимые.

Локальные цивилизации в большинстве случаев продолжают отстаивать свою самобытность, используя, как правило, традиционный арсенал средств, т.е. продолжая искать опору в национальных идеях и/или конфессионализме. Так, С. Хантингтон, перечисляя факторы, чреватые эрозией американской национальной и цивилизационной идентичности и задавая роковой вопрос «кто мы?», утверждает: именно вера остается на сегодняшний день ключевым элементом идентичности, и с удовлетворением отмечает рост влияния протестантизма на общественное сознание, а также феномен «реванша Бога» по всему земному шару. В России «ренессанс» евразийской идеи, ярко проявившийся в 1990-х гг., явно уступил место ориентации на православие как главную консолидирующую российскую цивилизационную силу. Евразийский проект, разумеется, не исчез окончательно, дополнившись идеей «Большой Евразии», однако совершенно очевидно, что концепция России-Евразии ни в ее классическом варианте, ни в трактовке неоевразийцев не может претендовать на статус доминирующей идеологии и не определяет полностью дискурс цивилизационной идентичности.

²⁵ См.: *Костина А.В.* Этнокультурный ренессанс начала XXI века // Культура на рубеже XX–XXI веков: Глобализационные процессы. М., 2005. С. 125; *Reif K.* Cultural Convergence and Cultural Diversity in European Identity. Garcia, 1993.

²⁶ См.: *Sanego Г.П.* Иммигранты в Западной Европе // МЭМО. 2006. № 9. С. 55.

По данным социологических опросов, проведенных в 1999–2007 гг., большинство россиян устойчиво определяют Россию как евразийское государство (цивилизацию). Однако, с точки зрения авторитетного исследователя В.И. Пантина, это отнюдь не свидетельствует о популярности самой евразийской теории²⁷. Выбор респондентов в пользу данного термина, видимо, связан с их желанием акцентировать принципиальные отличия России и от Востока, и от Запада, а также ее специфическое, «пограничное» положение между ними. Весьма туманные представления об особой, евразийской природе России на сегодняшний день заполняют вакуум, образовавшийся в результате утраты «государственной» советской идентичности и вполне непротиворечиво совмещаются с конфессионализмом.

В Индии тенденция к акцентированию субнациональной идентичности, усиление этнонационального сепаратизма сопровождаются становлением воинствующего индуизма, который начинает утрачивать характерную для него высокую степень толерантности и инклюзивности. Актуализация автохтонных цивилизационных традиций и ценностей связана с проектами возрождения санскрита, насильственного обращения в индуизм мусульманского и христианского населения, превращения индуизма в мировую религию и т.д. Индийский фундаментализм, как отмечают специалисты, охватил широкие слои общества, в т.ч. и интеллигенцию²⁸. В Японии сохраняется идея абсолютной уникальности японской культуры и цивилизации, в которой на первый план выдвигается роль национальной религии синто; большую популярность имеет доктрина японского пути развития как образцовой модели и для развивающихся стран, и для Запада²⁹.

Число примеров можно было бы увеличить, однако пока трудно сказать, в какой мере перспективен такой путь консервации цивилизационной идентичности и есть ли у него будущее, особенно учитывая неуклонное нарастание поликонфессиональности в рамках локальных цивилизаций и Запада, и Востока. Еще более сложные задачи стоят перед реги-

²⁷ См.: *Пантин В.И.* Мировые циклы и перспективы России в первой половине XXI века: основные вызовы и возможные ответы. Дубна, 2009. С. 119–121.

²⁸ *Индийская цивилизация в глобализирующемся мире. По материалам международной конференции.* М., 2005. С. 144, 161, 205.

²⁹ См.: *Гришин М.В.* Формы, функции и кризисы национальной и культурной идентичности: Япония и Россия // *Искусство в контексте цивилизационной идентичности.* Т. 1. М., 2006. С. 346–368; *Корнилов М.Н.* От «поисков национальной идентичности» к «интернационализации» (эволюция националистической идеологии в современной Японии) // «Дух Ямато» в прошлом и настоящем. М., 1989. С. 29.

ональными цивилизационными макрообшностями, где также идет формирование концепций идентичности. Хотя этот процесс явно не завершен, тем не менее уже сейчас становятся очевидными некоторые его особенности, показывающие, что в данном случае дискурс цивилизационной идентичности в большей степени ориентирован на инновации и творческий поиск в осмыслении гетерогенности, но вместе с тем находится и под сильным влиянием традиционных моделей. Концепции идентичности макрорегионов, как правило, отличаются ярко выраженным историзмом, конфессионализмом, вопреки глобальной тенденции к «религиозному возрождению», отодвигается здесь на второй план или, по крайней мере, не является главным, определяющим ее компонентом или же архивизируется, значительную роль играют геоэкономические и геополитические интересы.

В этом плане весьма знаменательно появление в мусульманском мире, казалось бы имеющем прочную базу для интеграции в виде ислама, различных геостратегических проектов (новых или уже имеющих давние традиции), которым придается цивилизационное измерение. Геоконцепты «Большой Центральной Азии», «Единого Туркестана» («Великого Турана»), «Иранского мира» («арийской цивилизации»), которые нарушают целостность исламской цивилизации, дробят ее пространство и часто выходят далеко за ее границы, отличаются ярко выраженным этноцентризмом, историзмом или, точнее, интенцией к «возвращению в историю» — в сочетании с доминированием геоэкономических и геополитических интересов соответствующих регионов³⁰. Историзация, преследующая цель воссоздания этнически единых и культурно однородных пространств, приводит к расширительному толкованию пространств обитания и расселения этносов, к реинтерпретации их генезиса и — что особенно примечательно — к воскрешению доисламских религиозных верований. Последнее характерно прежде всего для геопространственного конструкта общности фарсоязычных народов и ариев, в основе которого лежит мифологема авестийской традиции.

Обращение к доосевым религиозным представлениям и культурным ценностям и отношение к ним как важному компоненту цивилизационной идентичности характерно также для концепций, которые разрабатываются в Субсахарской Африке³¹. Таким образом, намечается тенден-

³⁰ Подробнее см.: Улуян А.А. Новая политическая география: Переформатируя Евразию. Историзированные зарубежные геоконцепты. Конец XX в. — начало XXI в. М., 2009. С. 139-140.

³¹ См.: Кочакова Н.Б. Афроцентризм в исторических исследованиях: да или нет? // Евроцентризм и афроцентризм накануне XXI века. Африканистика в мировом контексте. М., 2000.

ция, пока не имеющая доминирующего характера, к своего рода «архаизации» цивилизационной идентичности, которая, безусловно, самым тесным образом связана с процессами актуализации неoarхаики в культурном пространстве современного мира³².

Обращение к исходным, доцивилизационным началам, в котором в конечном счете воплощается все та же интенция коллективного сознания к сохранению гомогенности цивилизационного пространства, вполне способно вызвать сильный резонанс в массовом сознании. Но обеспечит ли это надежную идейную базу для дискурса идентичности цивилизаций-интегрий? Новые цивилизационные «мифы», основанные на этноцентризме и попытках возродить древнейшие автохтонные культурно-религиозные традиции, могут выполнять интегрирующую функцию лишь в том или ином этнически и культурно гомогенном регионе, не претендуя на преодоление сложности и тем более универсализм. Кроме того, они почти неизбежно будут вступать в противоречие с процессами усиления культурного плюрализма и культурной гибридизации, которые приобрели глобальный характер.

Более перспективными нам представляются концепции иного типа. В частности, концепция метисации, которая нашла свое наиболее яркое воплощение в работах латиноамериканских мыслителей Х. Васконсело-са «Космическая раса» (1958) и Л. Сеа, утверждающих превосходство «синтетического» типа культуры и человека, объединяющих все богатство культур мира, преодолевающих границы между ними за счет взаимной ассимиляции.

Большой потенциал имеется у проекта дальневосточно-конфуцианской цивилизации. Конфуцианство, которое представляет собой в большей степени социально-философское учение, нежели религию, всегда допускало высокий уровень культурной и конфессиональной гетерогенности и в самом Китае, и в странах, находящихся в сфере его культурного влияния (кандзи), успешно выполняя интегрирующую роль благодаря тщательно разработанным нормам, четко регулирующим социальную жизнь, поведение индивида и функционирование системы «человек-общество-природа». Современная теория «гармоничного общества», в которой отражены традиционные для китайской философии идеи социальной гармонии и личностного совершенствования индивида, ставит цель

С. 37; *Шемякин Я.Г.* Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье... С. 119; *Он же.* Специфика латиноамериканской цивилизации. Обзор // Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999. С. 454, 461–462.

³² См.: *Хачатурян В.М.* «Вторая жизнь» архаики: архаизующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009.

преодолеть недостатки техногенной цивилизации, уравновесить материальное и духовное, природное и человеческое.

Модель «конфуцианского капитализма» (гемайншафт-капитализма), основанного на принципах коллективизма, которая противостоит западной модели общества, протестантской этике капитализма и достигательным идеалам западной экономики, пользуется большой популярностью и в Дальневосточном регионе (даже в Японии, позиционирующей себя в качестве особой цивилизации, наряду с возрождением национальной идеи, декларируется приверженность конфуцианским идеалам), и в других странах «третьего мира». Модернизированное конфуцианство вполне способно создать мифологемы цивилизационной идентичности не только для Дальневосточного региона, но и для развивающихся стран. Универсалистские претензии его теоретиков имеют достаточно веские основания, особенно в контексте нарастающего критицизма по отношению к Западу и разрушения альтернативного – западного цивилизационного проекта.

Действительно, цивилизационная «матрица» и, соответственно, идентичность Запада активно размываются мощными иммиграционными потоками из развивающихся стран. Многомиллионные, этнически разнородные диаспоры, образующие крупные анклавы, как правило, не обнаруживают тенденции к утрате своей культурно-цивилизационной идентичности. Помимо прочих факторов большую значимость здесь имеет эффект критической массы мигрантов: увеличение численности диаспор автоматически ведет к ослаблению ориентации иммигрантов на адаптацию и интеграцию в принимающее сообщество. Впрочем, даже успешная адаптация, как подчеркивают специалисты, далеко не всегда связана с безоговорочным принятием «чужих» норм и ценностей. Гораздо чаще происходит так называемая прагматическая интеграция, т.е. принятие имеет чисто внешний характер, сочетаясь с внутренней сегрегацией и ориентацией на свою общину, где интеракции предсказуемы и определены в силу однородности символической системы³³.

Таким образом, цивилизационное пространство Запада сегментируется. При этом все три подсистемы евро-атлантической цивилизации оказываются в зоне преобладающего влияния разных цивилизаций «третьего мира», многие из которых имеют длительную историю и прочные, давно сложившиеся культурно-цивилизационные традиции, вполне способные конкурировать с цивилизационными традициями Запада. Запад-

³³ См.: *Титов В.Н.* Межкультурная коммуникация как фактор адаптации иммигрантов к городской среде // *Общественные науки и современность.* 2003, № 6. С. 129.

ная Европа активно исламизируется: численность мусульман по приблизительным оценкам, составляет 15-20 млн человек и будет неуклонно возрастать³⁴, ислам стал второй по числу приверженцев религией после христианства. Возможность превращения Европы в «Евразию»³⁵ отнюдь не исключена, учитывая, помимо всего прочего, демографические факторы («постарение» и низкую рождаемость среди титульных наций). В Австралии численность выходцев из Юго-Восточной Азии составляет уже около 30% населения. В результате в стране, традиционно ориентированной на Англию, стал дебатироваться вопрос о поисках новой цивилизационной идентичности, оформилась идея о том, что Австралия и Новая Зеландия – не часть англосаксонского мира, а самобытная общность и компонент Австралазии – цивилизационной макрообщности, включающей также Юго-Восточную Азию, Китай и Японию³⁶.

Безусловно, говорить о смене цивилизационной идентичности было бы преждевременно, однако сам факт появления такого рода проектов весьма знаменателен. В США впечатляющими темпами идет «латиноамериканизация» населения, с одной стороны, а с другой – стремительно растет численность выходцев из Юго-Восточной Азии и Дальневосточного региона³⁷. В том случае, если существующие ныне тенденции будут развиваться, евро-атлантическая цивилизация может не только фрагментироваться или стать «расколотой» цивилизацией, согласно сценариям П. Бьюкенена и С. Хантингтона³⁸, но и войти в состав других цивилизационных макрообщностей. Не исключен и вариант постепенной качественной трансформации цивилизационного «кода» Запада, его преобразования в результате инфильтрации в «центральную зону» инокультурных символов и ценностей и формирования некой новой, возможно «гибридной», синкретической идентичности.

Иными словами, проблема заключается в том, что в странах Запада неуклонно увеличивается число людей, которые не просто не принимают или принимают чисто формально нормы доминирующей культуры,

³⁴ См.: *Cherribi O.* The Growing Islamization of Europe // *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe.* New Brunswick, 2003. P. 195; *Kupchan Ch.* Immigrants Change Face of Old Europe // *Los Angeles Times.* 03.03. 2004.

³⁵ *Ye'or Bat.* How Europe Became Eurabia // *Front Page Magazine.* 27.07. 2004; *Idem.* Eurabia: The Euro-Arab Axis. L., 2005.

³⁶ См.: *Население и глобализация.* М., 2004. С. 210.

³⁷ См.: *Чертина З.С.* На рубеже веков: иммиграционный вызов в начале XXI столетия // *Цивилизации.* Вып. 8: Социокультурные процессы в переходные и кризисные эпохи. М., 2008. С. 269.

³⁸ См.: *Бьюкенен П.* Смерть Запада. М.; СПб., 2004. С. 14, 16; *Huntington S.* Who we are The Challenges to America's National Identity. New Delhi, 2004.

но могут стремиться *репрезентировать* свои культурные ценности. Рост избыточного разнообразия этнических субкультур — носителей диссистемного или антисистемного культурного материала, так или иначе, будет не только размывать цивилизационную специфику стран-реципиентов, но и *трансформировать* ее, поскольку уровень гетерогенности, который может выдержать цивилизация, продолжая оставаться собой, имеет определенные пределы.

Уже сейчас по этому поводу возникают вполне обоснованные опасения. По мнению ряда отечественных и западных исследователей, благодаря увеличению численности «новых европейцев» и «новых американцев» будет усиливаться процесс эрозии и деформации основных конституирующих элементов западной цивилизации и, соответственно, идентичности. Речь идет о системе ценностей, сформировавшейся под влиянием христианства и «римского наследия», о либерально-демократических идеалах и самом институте демократии, наконец — о западном индивидуализме, которому будут противостоять восточные коллективистские паттерны³⁹. Разумеется, пока преждевременно говорить о массивном проникновении «инога» в «центральную зону» западной цивилизации (термин Э. Шилза), однако не следует забывать, что диаспоры, отстаивая свою культурно-цивилизационную самобытность, далеко не всегда стремятся сохранять субкультурную замкнутость, а, напротив, начинают завоевывать позиции не только в экономике, но и в системе образования, праве и других сферах культурной жизни. Процесс репрезентации «инога» в социокультурной жизни Запада идет медленно и неравномерно, тем не менее его значимость не стоит недооценивать. Особенно учитывая те встречные глубинные процессы, которые подтачивают идентичность евро-атлантической цивилизации изнутри.

Универсалистский проект модерна, в основе которого лежала идея «от тьмы варварства — к свету цивилизации», утратил силу воздействия на общественное сознание. Многие его компоненты диссонируют с реалиями глобализирующегося мира, вызывают сомнения и критику у самих представителей западного общества, что и позволяет характеризовать нынешнюю ситуацию как финал эпохи Большого модерна.

Как известно, инокультурное влияние всегда оказывается наиболее результативным в транзитивные эпохи, когда ослабевает эффективность доминирующих культурных нормативов и ценностей. Инородный мате-

³⁹ См.: *Вайнштейн Г.* Меняющийся мир и проблема функционирования демократии // МЭМО, 2007. № 9. С. 3-8; *Fukuyama F.* Identity, Immigration and Liberal Democracy // Journal of Democracy. April 2006. V. 17. P. 5-6, 15.

риал в этих случаях не только легко проникает на «чужую» территорию, но и заполняет образовавшиеся лакуны, становится важным ресурсом, необходимым для формирования новых культурных смыслов и символов. Такой вакуум уже образовался и дает о себе знать. Об этом свидетельствует, в частности, и тот факт, что взамен угасающей старой «большой» цивилизационной идеи на Западе не рождается новая, релевантная происходящим трансформациям. Весьма показательна в этом отношении ситуация в Западной Европе: на фоне впечатляющих успехов процессов интеграции в рамках ЕС, воплощающих проекты «Соединенных Штатов Европы» (еще не так давно казавшихся утопическими), как никогда остро встал вопрос об идейных основах общеевропейского единства.

Ю. Хабермас, посвятивший этой проблеме несколько работ, с сожалением констатировал: объединенная Европа во многом остается дезинтегрированной⁴⁰. Дискуссионной является проблема общеевропейской идентичности и тесно связанный с ней вопрос о ее фундаменте – комплексе общеевропейских ценностей. Интересно, что критику со стороны европейских стран вызвал и весьма «нейтральный» перечень, приведенный самим Хабермасом, который включил в него секуляризацию, веротерпимость, идеалы социальной справедливости, соблюдение прав и свободы человека, неприятие насилия, тоталитаризма, критическое отношение к техницизму и т.д.

Стало очевидно, что мультикультуральное общество (как, впрочем, и любое другое) нуждается в общих символах и ценностях, разделяемых большинством, и что эти ценности, по крайней мере в ближайшее время, вряд ли появятся спонтанно, в результате стихийного процесса «диалога» культур⁴¹. Все более четко осознается необходимость структурировать разнообразие, которое не может представлять собой неопределенное неупорядоченное множество, найти некое общее поле релевантности, которое создавало бы основу для интеграции. Однако на сегодняшний день ни теория мультикультурализма, ни гораздо более популярная, но абстрактная и политизированная теория «диалога культур и цивилизаций» не в состоянии создать «большую идею», способную консолидировать калейдоскоп этнических культур, придав ценность и значимость каждой из них.

Мы так подробно остановились на примере Запада, поскольку сложившаяся там ситуация весьма репрезентативна, наглядно демонстри-

⁴⁰ См.: Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008; *Habermas J. Ach, Europa. Fr. a/M.*, 2008.

⁴¹ См., например: *Parekh B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. L., 2000. P. 7, 219.

руя один из возможных сценариев, который может развернуться в глобализирующемся мире, — утраты цивилизационной идентичности под «натиском» гетерогенности и перехода цивилизации в нестабильное, «пограничное» состояние, чреватое распадом.

4. Возможна ли общецивилизационная идентичность?

Глобализация, безусловно, актуализировала полузабытое и нередко критикуемое понятие «мировая цивилизация», и это до предела усложняет проблему цивилизационной идентификации, которая постепенно приобретает многоуровневый характер. Над локальным уровнем возвышается уровень, связанный с принадлежностью к той или иной региональной цивилизации-интегрии, а еще выше располагается наиболее абстрактный уровень всеохватывающей общецивилизационной идентичности.

Разумеется, становление «всемирности» можно рассматривать как тенденцию, изначально заложенную в историческом процессе, субъектом которого является человечество, обусловленную единством человеческого рода, всеобщностью человеческого опыта, что проявляется в типологическом сходстве культурно-исторического развития различных исторических сообществ⁴². Однако не следует забывать, что эта тенденция всегда развивалась неравномерно, в прерывистом ритме, сочетаясь с оппозиционной — центробежной, благодаря которой усиливалась дифференцированность системы обществ цивилизации. Само осознание «всемирности» шло крайне медленно, ограничиваясь философским дискурсом, не прорываясь и, как правило, не оказывая значительного воздействия на общественное сознание.

В современном мире ситуация кардинально изменилась: процессы глобализации, порождающие многочисленные вызовы и риски, ставят человечество перед необходимостью не только признать единство человеческой цивилизации, но и целенаправленно это единство укреплять. Тем не менее и сейчас сама постановка проблемы целостности человеческой цивилизации вызывает чаще всего непонимание или открытое противодействие. Хотя локальные и региональные цивилизации все более зримо превращаются в составные элементы мирового социума, на первый план по-прежнему выдвигаются идеи их уникальности и исключительности, в то время как представление о мировой цивилизации остается на «периферии» общественного сознания.

⁴² См.: *Чешков М.* Глобализация: сущность, нынешняя фаза, перспективы // Pro et contra. Осень 1999. С. 125-126.

Это объясняется не только устойчивостью ориентации общественного сознания на локализм и «особость», но и другими, вполне объективными причинами. Прежде всего селективным характером глобализации, которая на сегодняшний день не столько объединяет, сколько разделяет мировое сообщество и представляется большинству как некая безликая, отчужденная от человека сила, направляемая «глобальными игроками», которые осуществляют очередной передел мирового пространства. Преодолеть отчуждение от глобализации весьма непросто: в контексте растущей поляризации глобализирующегося мира идея единой мировой цивилизации воспринимается в лучшем случае как несбыточная утопия, а в худшем — как мондиалистский проект создания мирового тоталитарного унифицированного государства (империи).

Разрыв между не слишком многочисленной прослойкой людей, четко осознающих неизбежность единения во имя выживания человечества и сохранения цивилизации как таковой, и большинством, которое не принимает эту идею или просто отказывается поверить в ее актуальность, между попытками реализовать ее и их воплощением на практике поистине трагичен. Доклады Римскому клубу, знаменитая концепция устойчивого развития, Декларация взаимной зависимости, принятая на Всемирном гуманистическом конгрессе в Буффало (1988), Гуманистический манифест-2000, проекты глобальной конституции и глобального, мирового парламента, глобальной системы безопасности, разработка принципов глобальной этики — сам факт появления всех этих многочисленных документов указывает на кардинальные сдвиги, происходящие в мировом сообществе, в направлении формирования глобального сознания — сознания, которое способно мыслить категориями планетарного масштаба, выдвигать на первый план общечеловеческие интересы и ценности, осознавать сопричастность к мировым проблемам, т.е. идентифицировать себя с мировой цивилизацией как целым. Тем не менее следует признать, что вышеупомянутые документы носят по преимуществу декларативный характер, глобальный тип сознания остается редким явлением, а само понятие «мировая цивилизация» (в отличие от цивилизации локальной) с трудом усваивается мировым сообществом — помимо прочих факторов, и потому, что до сих пор остается слабо разработанным в науке.

Цивилизационные исследования до сих пор посвящены преимущественно выявлению специфики тех или иных цивилизаций, а не их роли и взаимодействию как элементов (подсистем) саморазвивающейся макросистемы обществ цивилизации. Это требует пересмотра представлений о всемирно-историческом процессе и эволюции Социума, преодоления узких дисциплинарных рамок, выработки системного «телескопи-

ческого» взгляда на макропроцессы и, разумеется, соблюдения равновесия между единством и многообразием, всеобщим и локальным, которое по-прежнему сохраняет свою ценностную значимость. Интересно, что современные исследователи, которые пытаются создать концепцию «мировой цивилизации», все чаще обращаются к восточной религиозно-философской мысли, прежде всего к китайской традиции, в которой гармоническое единство мира («тьмы вещей») поддерживается не за счет их ассимиляции, а посредством сбалансированного сочетания, взаимосогласованности и взаимодополняемости разных элементов⁴³.

Подводя итоги, можно сказать, что на сегодняшний день цивилизационная идентичность, приобретая особую значимость для общественного сознания, подвергается существенным трансформациям: «расслаивается» на несколько уровней, каждый из которых отличается от предыдущих более высоким уровнем сложности, требует от индивида включенности в еще более гетерогенное сообщество. Соотношение этих уровней пока отнюдь не равноценно: локальный уровень не уступает своих позиций, оттесняя глобальный, наиболее сложный, гетерогенный, на задний план. И такая ситуация, очевидно, вряд ли принципиально изменится в ближайшее время, хотя постепенное «выравнивание» позиций разных цивилизационных идентичностей (локальной, глобальной, региональной) возможно и является одной из приоритетных задач.

⁴³ См.: Глобалистика. Энциклопедия. М., 2003. С. 188.

А.Б. ГОФМАН

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ТРАДИЦИИ, ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Издавна социальные мыслители считали и продолжают считать, что в модернизирующихся и модернизированных обществах происходит процесс детрадиционализации. Однако в последние годы, в связи с ростом популярности идеи множественности модернизаций и модернов¹, все больше утверждается точка зрения, согласно которой традиции следует рассматривать не только как препятствие на путях модернизации или, точнее, модернизаций, но и как их фактор, элемент и условие.

Об этом свидетельствует, в частности, изданный в Великобритании сборник «Детрадиционализация» (1996), ряд авторов которого, вопреки его заглавию, как раз и заняты тем, что доказывают отсутствие детрадиционализации или даже наличие «ретрадиционализации» в современных обществах². В частности, один из них, Джон Томпсон, достаточно убедительно показывает, что в современных обществах происходит не детрадиционализация, а *изменение* роли традиций, связанное с их делокализацией и медиатизацией, и что картина в данном отношении гораздо более сложна³.

Гофман Александр Бенционович – доктор социологических наук, профессор, профессор Государственного университета – Высшая школа экономики (Москва).

¹ См.: *Eisenstadt S.K.* Multiple Modernities // *Daedalus. Multiple Modernities*. Vol. 129. No 1. Winter 2000. P. 1-29; *Вишневский А.* Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. М., 1998; *Опыт российских модернизаций XVIII–XX веков* / Отв. ред. В.В. Алексеев. М., 2000.

² См.: *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity* / Ed. by P. Heelas. S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford, 1996; *Adam B.* Detraditionalization and the Certainty of Uncertain Futures // *Ibid.* P. 139.

³ См.: *Thompson J.B.* Tradition and Self in a Mediated World // *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity* / Ed. by P. Heelas. S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford, 1996. P. 89-108.

Томпсон выделяет четыре аспекта традиции: «герменевтический» (передаваемая индивидами от поколения к поколению интерпретативная система, способ понимания мира), «нормативный», «аспект легитимации» и «аспект идентичности». Основываясь на этом различии, он обосновывает следующие положения⁴.

1) с развитием обществ модерна наблюдается последовательный упадок традиционного основания действия и власти; иными словами, уменьшается значение «нормативного» и «легитимационного» аспектов традиции;

2) однако в других отношениях она сохраняет свое значение: в качестве средства придания смысла миру («герменевтический» аспект) и способа создания чувства принадлежности («идентификационный» аспект);

3) хотя традиция сохраняет свое значение, она испытывает серьезные трансформации: передача символических форм, включающих традиции, все больше отрывается от социального взаимодействия в общих местах обитания. Традиции не исчезают, но они перестают прочно «пришвартовываться» (*lose their moorings*) к общим местам повседневной жизни;

4) отрыв традиций от этих мест не означает, что они свободно несутся куда угодно; наоборот, они сохраняются, только если непрерывно вновь внедряются (*re-embedded*) в новые контексты и пришвартовываются к новым территориальным единицам.

В настоящее время происходит процесс, который можно назвать *модернизацией традиционности*. Если в традиционных обществах доминируют инерция, следование заветам предков, *традиции-привычки*, которые 1) установлены раз навсегда, более или менее неизменны и однозначны, 2) интерпретируются специальными хранителями традиции (жрецами, священниками, правителями), то теперь они а) подвижны, б) свободно интерпретируются самими разнообразными социальными субъектами⁵. Наряду с традициями-привычками, воспроизводящими некогда установленный порядок вещей, появляются другие виды традиций: традиции-реставрации, традиции-реконструкции, традиции-ностальгии, традиции-утопии, традиции-революции и т.д. Но дело не только в изменении сущности традиций, их структурной дифференциации, но и в изменении их функциональной роли, роли традиционности как таковой. Во всех аспектах и функциях — ценностно-нормативной, герменевтиче-

⁴ См.: *Thompson J.B. Tradition and Self in a Mediated World // Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity / Ed. by P. Heelas, S. Lash and P. Morris. Cambridge (Mass.); Oxford, 1996. P. 91-94, etc.*

⁵ См.: *Giddens A. Living in a Post-Traditional Society // Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge, 1994. P. 105, etc.*

ской, легитимирующей и идентификационной — у традиции появляются конкуренты: заимствованные традиционные, нетрадиционные, инновационные формы социального действия, социальной регуляции и саморегуляции, выполняющие те же функции.

Из вышесказанного следует, что в настоящее время, в связи с процессами глобализации, информатизации, развития средств коммуникации, расширяется диапазон отбираемых и актуализируемых традиционных культурных образцов различных обществ. Усиливается их подвижность, интенсифицируются процессы взаимообмена, заимствования, диффузии. Интенсифицируются не только инновации, но и процессы их традиционализации. Происходит «делокализация» и «детемпорализация» традиций, их отрыв от фиксированных пространственных и временных рамок. При этом постоянное движение традиционных образцов происходит не только от «центра» к «периферии» мировой системы, но и в обратном направлении. Традиции и инновации сегодня образуют неразрывное единство: они превращаются друг в друга и не могут существовать друг без друга, так же как без культурных заимствований, диффузии, моды, туризма, самых разных форм глобализации и информатизации.

Сегодня в большей степени, чем когда-либо, традиции являются объектом выбора, интерпретации и актуализации; индивиды и социальные акторы выбирают не только свое настоящее, не только свое будущее, но и прошлое⁶.

Традиционные культурные образцы нередко содержатся внутри самых разных инноваций. Зачастую традиции выступают в качестве своего рода оболочки инноваций, и наоборот. Происходит традиционализация тех явлений, которые раньше считались нетрадиционными или антитрадиционными. В частности, утопии перестали быть сугубо инновационными и «футуристскими» явлениями: в современную эпоху чрезвычайно важную роль играют традиционалистские утопии и традиционалистское прожектерство. С другой стороны, религиозный и этнический фундаментализм, выступающий от имени традиции, в действительности нередко представляет собой радикальную инновацию.

В сегодняшней России взаимодействие традиций и инноваций приобретает особенно сложный, неоднозначный и запутанный характер вследствие известных исторических событий, пережитых и переживаемых страной на рубеже второго и третьего тысячелетий. Чрезвычайно трудно и вместе с тем необходимо ответить на ключевые вопросы относительно социокультурного характера происходящих изменений. Озна-

⁶ Гофман А.Б. Традиция // Культурология. Энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 2007. С. 721.

чает ли постсоветское разрыв с советским или это «прошлое, которое не проходит»? Что происходит: инновация, становление новой системы, отказ от советского строя или же его фасадное обновление, консервация и реставрация?

Результаты серьезных и политически не ангажированных исследований дают возможность увидеть, что кризисные явления и упадок в социально-экономической, политической и культурной жизни страны начались и получили развитие задолго до «перестройки», «радикальных» реформ и распада Советского Союза. Вопреки бытующему поверхностному представлению, реформы были не причиной, а следствием глубокого, затяжного и тотального кризиса советской системы и попыткой, причем запоздалой, ответа на него. Аномия, возникновение которой нередко связывают с постсоветским периодом, в действительности была характерна для всей советской эпохи, то обостряясь, то слегка ослабевая. Если и уместно использовать понятие аномии применительно к современному российскому обществу, то следует иметь в виду, что она характерна для гораздо более длительного периода его истории.

Опора на традицию многими сегодня рассматривается как средство преодоления аномического состояния российского общества. Оценки современной российской ситуации в отношении роли в ней традиционного начала в целом и отдельных традиционных форм различаются весьма существенно. В общем виде мы обнаруживаем в данном отношении несколько позиций, одновременно исследовательских и социально-политических⁷.

1) постсоветская Россия основана на радикальном разрыве с советской социокультурной системой и одновременно ориентирована на возврат к дооктябрьским ценностям России, «которую мы потеряли», понимаемым при этом достаточно разнообразно и широко. Речь идет о петровской или допетровской Руси, православии, царизме, ценностях Февральской революции и т.д.;

2) согласно другой точке зрения, постсоветская Россия – прямое продолжение или воспроизведение советской. Это проявляется в ряде аспектов: от сохранения и воспроизводства советской номенклатурной элиты до возрождения и консервации прежних советских культурных образцов, социальных институтов и ритуалов;

⁷ Подробнее об этом см.: *Гофман А.Б.* От какого наследства мы не отказываемся? Социокультурные традиции и инновации в России на рубеже XX–XXI веков // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики. М., 2008. Гл. 1.

3) наконец, третья точка зрения основана на представлении о том, что и в массовом сознании и в сознании властвующей элиты присутствуют некие культурные константы, традиции-архетипы, заложенные в российской ментальности, которые фатально и однозначно детерминируют особенности всей российской, в т.ч. постсоветской, истории. Здесь мы встречаемся с одной из главных разновидностей трактовок традиций, а именно социокультурных генов, генотипов, архетипов или эйдосов.

Необходимо отметить, что обращение к различным формам традиции и традиционализма, рост ностальгии по прошлому, наблюдаемые в постсоветской России⁸, характерны отнюдь не только для нее; они присутствуют во всех посткоммунистических странах, включая те, что вступили в Евросоюз. Это убедительно демонстрируют результаты ряда сравнительных исследований. Более того, усиление традиционализма характерно не только для посткоммунистических, но и для всех обществ, переживающих или переживавших фундаментальную трансформацию. Это относится и к западноевропейским обществам конца XIX – начала XX в.: Германии, Франции, Италии, – в которых проблема формирования и (или) укрепления национальных государств и национальной идентичности в это время приобрела особую актуальность. Именно в это время, как демонстрируют исторические исследования, в этих обществах наблюдается наиболее активный процесс «изобретения», конструирования, возрождения, пропаганды разного рода традиций, ритуалов, строительство памятников и т.п.⁹

В целом в современной России ситуация с традициями и инновациями, их взаимодействием, отношением к ним со стороны интеллектуалов и власти отличается чрезвычайной неопределенностью, многозначностью, амбивалентностью, синкретизмом. Это касается и собственно традиционных ориентаций и инновационных, взаимоотношений внутри них и между ними. Происходит своего рода борьба за традиционность, точнее, за придание статуса традиционности тем или иным культурным образцам. С другой стороны, ряд исследователей подчеркивают осознанное и неосознанное влияние различных традиционных образцов на поведение современных россиян, которое получило название «зависимость от тропы»

⁸ Дубин Б. Прошлое в сегодняшних оценках россиян // Мониторинг общественного мнения. № 5 (25). Сентябрь–октябрь 1996. С. 28–34; Левада Ю. «Человек ностальгический»: реалии и проблемы // Мониторинг общественного мнения. № 6 (62). Ноябрь–декабрь 2002. С. 7–13; Гудков Л. Русский неотрадиционализм и сопротивление переменам // Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М., 2004.

⁹ Hobsbawm E. Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914 // Hobsbawm E., Ranger T. (eds). The Invention of Tradition. Cambr., etc., 1983. P. 263–307.

(«path dependency»): институциональной, ценностно-нормативной и прочей¹⁰. Учитывая относительную длительность и силу влияния советского строя, эта «тропа» в сегодняшней России значительно глубже и длиннее, чем в других посткоммунистических странах. Отсюда и более высокая степень зависимости от нее и большие трудности ее преодоления.

Имеют место расхождение и соперничество между различными интеллектуальными группами и политическими силами за прошлое, за его интерпретацию, за отбор определенных традиций, за коллективную память и коллективные воспоминания. Часто это элемент борьбы за содержание и характер реальных и потенциальных инноваций, стремление в прошлом найти обоснование теперешних устремлений.

Отмеченная ситуация неопределенности и амбивалентности связана с тем, что соперничество интерпретаций, воспоминаний и проектов далеко не завершено и его исход пока неясен. В сущности, речь идет о соперничестве за утверждение определенных ценностей и культурных образцов, которые имеют традиционное и инновационное измерения. Борьба за прошлое становится составной частью борьбы за настоящее и будущее.

С одной стороны, имеет место утверждение одних традиционных образцов и отбрасывание других, с другой — борьба за определенные интерпретации одних и тех же традиционных культурных образцов между различными политическими силами и идейными течениями. При этом происходит не столько «изобретение» традиций, сколько именно их выбор из определенного репертуара культурных образцов. Последние при этом не обязательно являются «чисто» или уникальными российскими, как это было и в прошлом России, как это происходит с любой другой культурой, будь то британская, французская или какая-то еще.

Происходит традиционализация некоторых культурных образцов, которые начали формироваться уже в постсоветский период. С другой стороны, нередко производится *реинтерпретация* новых образцов, которым приписываются вполне традиционные, почерпнутые из прошлого значения. В результате нередко инновационная оболочка скрывает внутри себя традиционное содержание.

Отмеченные амбивалентность и синкретизм социокультурной ситуации современного российского общества в определенном смысле и в определенных пределах нормальны и позитивны; они могут служить при-

¹⁰ *Inglehart R., Baker W.E.* Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values // *American Sociological Review*. Vol. 65. No 1. February 2000. P. 19-51; *Ядов В.А.* Теоретико-концептуальные объяснения «посткоммунистических» трансформаций // *Россия реформирующаяся*. Ежегодник. Вып. 6 / Отв. ред. М.К. Горшков. М., 2007. С. 17.

знаком и фактором демократического плюрализма и терпимости, неся с собой возможности различных вариантов дальнейшего развития. Отчасти они играют интегративную и стабилизирующую роль, так как в подобной ситуации каждый социальный субъект находит для себя нечто приемлемое или близкое для себя. Тем не менее они не могут избавить от необходимости выбора между различными традициями при формировании различных проектов, в т.ч. инновационных. Попытки же уйти от этого выбора чреватy серьезными опасностями.

В сущности, имеет место не только «зависимость от тропы», но и от того, что можно назвать «зависимостью от выбора тропы» («path choice dependensy»). Этот выбор неизбежен, учитывая, что «тропа» не одна и от этого выбора прошлого зависит настоящее и будущее страны.

Одним из аспектов рефлексивной модернизации в российском обществе сегодня должна стать *рефлексивная традиционность*, предполагающая постоянное осмысление и анализ роли традиций и традиционности, их взаимодействия с инновационными процессами, понимание их сложности и неоднозначности.

Следует подчеркнуть, что популярность различных форм традиционализма, апелляция к ним в сегодняшней России чаще всего означают реальную слабость традиций и традиционных начал в обществе, попытку таким образом компенсировать эту слабость. Символические, ритуальные, медийные средства традиционализации призваны актуализировать или сконструировать реальные традиционные начала. В принципе с социологической точки зрения такого рода средства вполне «нормальны» и функциональны. Проблема однако в том, что слишком велик разрыв между театрално-медийными традиционными формами и реальными социально-политическими и прочими практиками, не позволяющими этим формам восприниматься всерьез социальными акторами, а потому поверхностным и заведомо недолговечным. Основная масса населения наблюдает эти попытки властей со стороны, воспринимая их как своего рода спектакль и ожидая, чем он кончится. Повторяется ситуация советского застоя с его идеологическими мифами, усиленно пытавшимися воспитывать неразумных советских граждан на революционных, трудовых и боевых традициях, но вызывавших у подавляющего большинства населения, не только «воспитуемых», но и у самих «воспитателей», либо иронию, либо раздражение, либо привычную апатию. Вопреки мнению некоторых нынешних российских идеологов, эффективность идеологической работы КПСС в общем была весьма низкой; даже этот низкий уровень обеспечивался только благодаря насилию и закрытости общества. Неудивительно, что как только исчезли факторы насилия и за-

крытости, вместе с Советским Союзом рухнули и плоды многолетнего массированного промывания мозгов.

Тем не менее следы этого длительного воздействия пока сохраняются в форме ностальгии по прошлому, главным образом в старших возрастных группах со сравнительно низким уровнем образования. Необходимо иметь в виду, что, как и всякая ностальгия, она неизбежно заканчивается. Потребность же в опоре не на бутафорские, а на подлинные и действенные традиционные принципы сохраняется и сохранится в дальнейшем. Эта потребность должна удовлетворяться, так как она представляет собой своего рода социальный императив. В настоящее время она безусловно, так или иначе, удовлетворяется религиозными институтами. Кроме того, важное место занимают властно-символические и медийно-символические средства традиционализации, обращение к истории, апелляция к славному прошлому страны, далекому и близкому. Однако, следует еще раз подчеркнуть, очевидно театральный и искусственный характер этих средств, не опирающихся на спонтанные и подлинные гражданские практики, не являющихся эффективным, особенно в более или менее долгосрочной перспективе.

Важное значение для понимания теперешних российских реалий имеет анализ «больших» и «малых» традиций, их взаимодействия, взаимопроникновения и взаимовлияния. Различение этих двух типов традиций, как известно, принадлежит известному американскому социологу и социальному антропологу Роберту Редфилду. «Большие» — это традиции рефлексирующего меньшинства, «малые» — традиции почти нерекфлексирующего большинства. Первая культивируется в школах или храмах, последняя действует сама по себе и в наиболее чистом виде сохраняется в деревенских общинах¹¹.

Редфилд в определенном смысле порывает с идущей от Вебера интерпретацией традиции как простой привычки, неосознанно влияющей на поведение. В его истолковании и малая и большая традиции оказываются одинаково важными и необходимыми элементами культуры, активно взаимодействующими друг с другом. Выделение малой традиции в том смысле, который придал ей Редфилд, связывает ее с другими, не менее важными «малыми» элементами культуры, такими как малое сообщество, малое пространство, малая родина, малая инновация и т.д. В такой интерпретации нормальная культура выступает как совокупность таких «малых» элементов, более или менее гармонично взаимодействующих

¹¹ См.: *Redfield R. Peasant Society and Culture (1956) // Redfield R. The Little Community and Peasant Society and Culture. Chi.—L., 1973 (10th impr.). P. 40-59.*

между собой. Без этих элементов никакая «большая» традиция и «большая» культура, какими бы великими они ни были, не способны создать нормальное общество.

Идеи Редфилда в высшей степени актуальны для России. Именно здесь ситуация с «малыми традициями» носит особенно удручающий характер и является источником многих больших социальных проблем. Эти идеи перекликаются с теорией «малых дел» конца XIX в. и идеей «малой родины». В свою очередь, призыв Александра Солженицына к «демократии малых пространств» обнаруживает свою близость к теории американского антрополога.

Именно в культивировании, выращивании, возрождении «малых» традиций заключены основные возможности спонтанного развития элементов подлинной демократии, гражданского общества и самоуправления. Вообще, досоветские культурные образцы, вследствие понятных причин, могут носить главным образом теоретико-идеологический характер, т.е. принадлежать к «большой традиции».

Учитывая отмеченные выше процессы «модернизации традиционности», а также особенности исторического развития России, для которого характерны постоянные и драматические разрывы и ломки социокультурной преемственности, и «большие» и «малые» традиции (их поддержание, культивирование, конструирование, реконструирование и т.д.) в настоящее время возможны главным образом либо *благодаря* социокультурным инновациям, либо *в качестве* таких инноваций.

Как уже отмечалось, если значение нормативной и легитимизирующей функций традиции в современных обществах уменьшается, то роль герменевтической и идентификационной функций остается весьма существенной. Остановимся специально на той роли, которую традиция играет в формировании, сохранении и укреплении различных форм социальной и групповой идентичности. Очевидно, что их значение, особенно национальной идентичности, для современной России особенно велико. Впрочем, это относится ко многим европейским странам, причем не только к посткоммунистическим, но и к другим.

В настоящее время идентичность из рядового научного термина, ставшего популярным в науке прежде всего благодаря выдающимся трудам Эрика Эриксона, превратилось в важнейшую мировоззренческую категорию, в один из основных элементов программ и лозунгом ряда социальных движений. Правительства некоторых стран целенаправленно осуществляют специфические «идентитарные стратегии» и «политики идентичности». Сегодня значение понятия идентичности можно сравнить с тем, которое раньше имели понятия класса или социального равенства.

Неслучайно во Франции существует министерство с характерным названием «Министерство иммиграции, интеграции, национальной идентичности и солидарного развития»¹². Министерство, в частности, развернуло в стране большую дискуссию о национальной идентичности (*Grand débat sur l'identité nationale*), продолжающуюся и теперь¹³.

Идентичность предполагает признание и утверждение автономии и специфических особенностей индивида и (или) общества (группы и т.п.), их легитимности и самооценности. Она имеет два аспекта: «внешний» и «внутренний». По отношению к внешнему окружению группы конструирование идентичности предполагает тенденцию к установлению групповой границы, дифференциации, отличию; последние служат основанием утверждения коллективной автономии. Внутри группы в данном случае она стимулирует сплоченность и стирание разного рода различий. В связи с этим коллективная идентификация себя и идентификация другого идут рука об руку¹⁴.

Общепризнано, что идентичность в современных обществах носит множественный характер, поэтому уместно говорить скорее об «идентичностях» во множественном числе, об идентичностях разного рода и масштаба. В связи с этим вопрос о взаимной связи, о сочетании и взаимодействии различных идентичностей становится особенно важным и в социально-научном и в социально-практическом отношении.

Главной проблемой становится то, как соотносятся различные идентичности, насколько гармонично они взаимодействуют, встраиваются друг в друга, включают друг друга. Важнейшее значение приобретает то, как более частные идентичности включаются в более широкие и как более широкие интегрируют в себе более частные. В сегодняшнем мире наблюдается соперничество, конкуренция, борьба идентичностей. Очевидно, что для различных макрообществ, включая российское, главной задачей становится не только конструирование и укрепление общенациональной идентичности, но и гармоническое взаимодействие с другими идентичностями. Собственно, только при условии такого взаимодейст-

¹² Правда, это министерство с самого начала его существования подвергается критике со стороны ряда интеллектуалов и политиков за то, что вопросы идентичности соединяются в его деятельности с проблемами иммиграции: это, с точки зрения критиков, является одним из свидетельств расистского и антииммиграционного характера политики правительства Николя Саркози. Последнее, однако, устами министра Эрика Бессонна решительно отвергает эти обвинения.

¹³ См.: <http://www.debatidentitenationale.fr/>

¹⁴ См. об этом, в частности: *Дробужева Л.М.* Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М., 2003. С. 336.

вия и возможно существование современных наций. Речь идет как о внешних идентичностях (Европа, Азия, мировое сообщество и т.д.), так и о внутренних, более частных (этнических, религиозных, региональных и пр.). От того, удастся ли осуществить гармоническое взаимодействие, взаимодополнительность, солидарность между всеми этими идентичностями, причем далеко не только в аспекте текущей политической конъюнктуры, но и прежде всего в долгосрочной социальной и культурной перспективе, в высокой степени зависит будущее страны.

В целом в данном отношении положение в российском обществе и российского общества следует признать достаточно тревожным. В свое время многие политики, публицисты и даже профессиональные эстрадные юмористы иронизировали над обращением Б.Н. Ельцина к согражданам «Дорогие россияне!». Между тем, ирония здесь была совсем неуместна. Общенациональная идентичность россиян сильно уступает другим, более партикулярным идентичностям, таким как семейная или этническая. По данным Н.Е. Тихоновой (2004), с россиянами испытывают чувство общности: часто — 31% респондентов, иногда — 47%, практически никогда — 21%. С россиянами устойчиво отождествляют себя почти в два раза меньше респондентов, чем со своей этнической группой¹⁵. При этом общенациональная идентичность выступает прежде всего не как гражданская, а государственная. Индивиды ощущают себя не столько гражданами, ответственными за свою страну, сколько подданными государства, от которых в жизни страны ничего не зависит. Как отмечается в исследовании сотрудников Левада-Центра, «фрагментация социальных связей, изоляция узких кругов своих сопровождается в России массовым недоверием к социальным институтам»¹⁶. 72% респондентов, по данным исследования 2007 г., считают, что не могут влиять на принятие государственных решений, 80% — что не могут влиять на экономическую и политическую жизнь страны. Подавляющее большинство опрошенных полагают, что за последние 5 лет в обществе стало меньше солидарности, гражданской активности, взаимного доверия и справедливости¹⁷. Уровень социальной апатии и отчуждения от государства в настоящее время дает основание говорить о возвращении «застоя» позднего СССР. Вместе с тем

¹⁵ Российская идентичность в условиях трансформации. Опыт социологического анализа / Отв. ред. М.К. Горшков, Н.Е. Тихонова. М., 2005. С.77, 80. Сходные данные получены в исследовании Л.М. Дробижевой. См.: *Дробижева Л.М.* Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М., 2003. С. 341.

¹⁶ *Гудков Л.Д., Дубин Б.В., Зоркая Н.А.* Постсоветский человек и гражданское общество. М., 2008. С. 30.

¹⁷ Там же. С. 31, 33.

макроидентификация с СССР не компенсирована, не замещена другой макроидентификацией, сопоставимой по значению с прежней, советской.

Но и включение в более широкие идентичности, также чрезвычайно важное, нельзя признать успешным. С одной стороны, процесс глобализации, нравится это кому-то или нет, безусловно происходит и в российском обществе. С другой – в отличие от населения ряда других посткоммунистических обществ, россияне не ощущают своей принадлежности ни к Европе, ни к Азии, ни тем более к «Евразии» или СНГ. Эта диффузность, неопределенность идентичности, отсутствие более или менее ясного представления о том, в какое более широкое целое включена страна, частью чего она является, каково ее близкое и дальнее окружение, создает ряд серьезных проблем для будущего развития страны. Наряду с другими факторами это способствует возрождению параноидальных тенденций в массовом сознании, характерных для советской эпохи. Отсюда и постоянная потребность во врагах как факторах коллективной идентичности и преобладание негативной идентичности над позитивной¹⁸.

В настоящее время можно констатировать отсутствие целенаправленной и осмысленной государственной политики идентичности в России. Между тем, учитывая ее громадное значение, она в высшей степени необходима. Необходимы также постоянные и серьезные дискуссии, основанные прежде всего на социально-научном знании и отличные от словесных ристалищ, которыми переполнен телеэфир и которые еще больше снижают общий уровень компетентности общественного мнения.

В конструировании «внешней» идентичности российского общества важнейшую роль должны сыграть «большие традиции»; в конструировании «внутренней» идентичности – культивирование «малых» традиций. При этом важно осознавать, что традиционализм и антииновационная идеология могут выступать как факторы, препятствующие общенациональной идентичности россиян.

Формирование гражданского общества, о котором так много написано и сказано, по-прежнему находится в зачаточном состоянии; в ряде аспектов в этом отношении наблюдается попятное движение по сравнению с 90-ми гг. Ответственность за это несет, конечно, прежде всего политическая власть, которая, подавляя гражданские и демократические институты и свободы, одновременно пытается заменить их разного рода бутафорскими органами и «советами при» для развития гражданского общества. Конечно, бутафорская и медийно-символическая демократия тоже может быть социально полезной. Но наивно думать, что граждан-

¹⁸ См. об этом: *Гудков Л.* Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М., 2004.

ское общество можно построить без граждан, осознающих себя таковыми, верящих в священность гражданских институтов и прав, ответственных за них, имеющих возможность влиять на социальные институты и готовых отстаивать гражданские права, хотя бы свои. По результатам социологических исследований последних лет, нынешняя ситуация в России, так же как и в эпоху «зрелого застоя», такова, что люди не доверяют существующим социальным институтам. Еще хуже то, что они в принципе не верят в то, что эти институты могут быть иными.

В современном общественном сознании россиян слово «гражданин» чаще всего понимается как «подданный государства», а слова «гражданский», «гражданство» и «гражданственность» – как близкие по значению словам «государственный» и «государственность»; это то, что в английском языке представлено словами «citizen» и «citizenship», а во французском – словами «citoyen» и «citoyenneté». Но гораздо меньше в повседневном, массовом и официальном российском дискурсах представлены те значения слова «гражданин» и других слов с тем же корнем, которые выражают *права индивида, его ответственность, достоинство, благородство* и которые сближают их с понятием «цивилизованный» человек. Это те значения, которые содержатся в английских словах «civil» и «civility» и во французских «civil», «civique» и «civisme» и которые как раз и содержатся в выражении «гражданское общество» (*англ.* «civil society», *франц.* «société civile»).

Разумеется, распространенное в России отождествление гражданской идентичности с государственной или, точнее, сведение ее к последней вызвано не особенностями русского языка. Дело также и не в неких исконных чертах российской, или русской, «ментальности». Если же и использовать в данном случае этот, ставший в последние годы популярным в России термин, то его, по-видимому, следует понимать, во-первых, не как какой-то набор вечных и неизменных характеристик, а явление историческое и вполне изменчивое¹⁹, во-вторых, не как исходную причину, а как следствие и результат.

¹⁹ Использование «ментальности» в качестве универсального и (или) конечного объяснительного принципа подобно модным некогда инстинктивистским объяснениям, столь же легким, сколь и мало что объясняющим. Теоретики-инстинктивисты, вроде Уильяма Мак-Дугалла, объясняли войны инстинктом драчливости, урбанизацию – стадным инстинктом и т.п. Для каждого социального явления не составляло большого труда подыскать подходящий инстинкт, объясняющий его. К той же категории принадлежит распространенное обыденное объяснение тех или иных личностных черт или поступков особенностями «характера»: «Тут все ясно: у него (нее) такой характер». В обоих случаях объяснительный принцип призван объяснять все, но не объясняет ничего. Это ключик, который должен открывать все двери, но не открывает ни одной.

Этатизм, патернализм по отношению к государству часто рассматриваются как некая чуть ли не врожденная установка российской ментальности и сквозная традиция, препятствующая модернизации. Но в российском традиционном наследии существует и мощная антиэтатистская традиция, имеющая глубокие корни и продолжающаяся по сей день. В «большой традиции» — это анархистские идеи и социальные движения, представленные, в частности, именами М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина. В «малой традиции» — это спонтанный народный анархизм, ненависть к государству и представляющему его чиновничеству, стремление при первом удобном случае навредить им, обмануть их и т.п. Самое главное состоит в том, что и патернализм по отношению к государству следует рассматривать как вполне рациональный и адекватный способ адаптации к ситуации, в которой государственная власть берет на себя все и вся и выступает как тотальность, вытесняющая и поглощающая все остальные институты, в т.ч. институты гражданского общества. Таким образом, данная форма патернализма, будучи традицией, вместе с тем оказывается не феноменом «ментальности», не исходной причиной, фатальной и иррациональной, а следствием определенных институциональных структур, действий и ситуаций, реакцией на них социальных акторов, причем реакцией, опять-таки, вполне рациональной и адекватной.

Помимо прочего, традиции этатизма и патернализма по отношению к государству являются результатом постоянного целенаправленного воздействия государственной власти, заинтересованной в том, чтобы российская идентичность носила прежде всего этатистский характер, а не гражданский. Между тем без гражданской общероссийской идентичности, преобладающей над всеми иными (государственной, частными гражданскими, этническими, религиозными, региональными и другими идентичностями) и более или менее гармонично взаимодействующей с ними, в стране невозможны ни гражданское общество, ни социальная солидарность. А без них в свою очередь невозможно осуществление подлинной модернизации.

О.Н. АСТАФЬЕВА

РЕСТРУКТУРИЗАЦИЯ И ДЕМАРКАЦИЯ КОЛЛЕКТИВНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: БУДУЩЕЕ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Пониманием того, что диссипативность процессов идентификации человека с сообществом, культурой или традициями – диагноз современности, пронизаны многие исследования зарубежных и отечественных авторов. Однако между картиной «размывания идентичности», представленной в большом массиве социально-гуманитарного знания в виде последствий общей глобализационной тенденции, и состоянием идентичности в социокультурной реальности конкретных сообществ, где потребности в связи между людьми не только не упраздняются, но, напротив, возрастают, образуется огромная пропасть.

Противоречивое единство идентификации – постмодернистская дискредитация всяких традиций и какой бы то ни было идентификации и рациональное идеологическое и/или мифологическое ее оформление в «воображаемых сообществах» (*Imagined communities*, по определению Б. Андерсона), становится центральной характеристикой современных коллективных идентичностей. Такова одна их методологических позиций, противоречащая не менее значимой для понимания процессов идентификации точке зрения на пространственные и культурные характеристики нации. Это понимание нации как реальной общности, имеющей свою историю, язык, религии, право и пр.; восприятие нации как результата развития государства – индустрии создания коммуникативных и транспортных сетей, институтов национальной культуры и образования; наконец, замена категории «нация»

Астафьева Ольга Николаевна – доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой культурологии и деловых коммуникаций Российской академии государственной службы при Президенте РФ, заведующая сектором Российского института культурологии (Москва).

на национальное (как коллективно разделяемый образ) и национализм (как политическую доктрину и политическую практику).

Несмотря на принципиальные различия (нация – реально существующее образование или «виртуальная» общность), в современных государствах сохраняет свое значение национальная культура – символический ряд (государственная геральдика, ритуалы и пр.), организации и учреждения, олицетворяющие власть, институты специализированной сферы (образование, искусство и пр.). С этим связано и то, что *национальная идентичность* по-прежнему строится на определенном ценностном ряде, включающем понятия «национального самосознания», «свободы», «патриотизма», «уважения к истории и культурным традициям», а уровень национально-культурной идентичности понимается в широком обобщенном смысле и рассматривается как интегративный, рационально конструируемый с использованием политических и идеологических механизмов феномен, образующий «культурную скрепу» для проживающей на одной территории коллективной общности.

Национальная идентичность базируется на синтезе социальных, культурных, политических идей и ценностей, достигаемом в результате взаимодействия различных конкурирующих моделей идентичности. Во многих странах важной составной частью национальной идентичности являются *этническая и религиозная идентичности*. Ядро национальной идентичности составляет культура – мощный интегрирующий символический (духовный) ресурс, в силу чего культурная идентичность, в отличие от гражданской идентичности (гражданской «принадлежности» конкретному государству), в большей степени является результатом личного выбора. Это не исключает участия государства в строительстве национально-культурной идентичности. К примеру, в таких странах как Испания, Китай, Мексика, Нигерия, и многих других при отсутствии этнического и языкового единообразия удалось сформировать концепцию единой нации. Понятно, что, формируя особое символическое пространство, насыщенное ценностно-смысловым содержанием, закрепляя образы, нормы и стили, передавая мифы и истории, государство интегрирует социокультурное пространство, создавая необходимые условия для социального взаимодействия и личностной самореализации.

Зададимся вопросом: все-таки почему во многих современных обществах, искусно владеющих рациональными методиками и прогрессивными технологиями, не удается снизить напряженность идентификации, избежать жестких противопоставлений «гражданской идентичности» и «культурной идентичности» как дискуссионной основы при объяснении сути национально-культурной идентичности? Несомненно одно: в иден-

тичности, как в зеркале, отражается наш сложный мир, основанный на различиях и постоянно находящийся в поиске модели их преодоления, подчас не замечая сходства и тождества как основы для взаимодействия. От того, как решается этот центральный вопрос о различиях, зависит понимание национально-культурной идентичности как одной из форм коллективных идентичностей.

Типология коллективных идентичностей, несмотря на расхождения в выборе критериев, закладываемых в ее основание, в принципе захватывает все стороны существования человека в разномасштабных социальных группах и сообществах. *Коллективная идентичность* является результатом массового (группового) осознания тождества и различий с людьми, включенными в другие общности, и проявляется в таких формах, как социальная, социокультурная, цивилизационная, этнокультурная, национальная, гражданская, гендерная, профессиональная, и других модификациях в зависимости от трактовки центральных понятий и содержащихся в них смыслах. Сразу же отметим, что наш подход к анализу идентичности в этой работе – междисциплинарный, поскольку меньше всего нам хотелось бы рассматривать любой из типов коллективной идентичности исключительно с точки зрения этнополитики или только как социопсихологическую категорию. В ряде случаев, однако, вряд ли удастся этого избежать, ведь речь идет *об осознании* человеком собственной принадлежности к определенной общности, пронизывающим все его индивидуальное и общественное бытие.

Культура, открывающая перед людьми мир Других людей и возможность общения с Другими, является важнейшим условием человеческого существования, поэтому *ракурс соотносительности личностного с социальным* через культуру (как имманентно присущее ей противоречие) является, на наш взгляд, принципиально важным для различения идентичностей, объединенных общими понятиями «коллективная идентичность» и «индивидуальная идентичность» («персональная», «личностная»).

Несомненно, что эти две типологические группы образуют общую *идентификационную матрицу* человека и включены в структуру его личности, являясь сущностью самоидентификации. Коллективные идентичности в той или иной степени способны «нивелировать» индивидуальные идентичности, за счет чего, собственно говоря, и достигается внутренне сложное и противоречивое единство группы или сообщества. Именно благодаря умению человека включаться в социальное, производя над своим Я особый вид культурной деятельности («насилие культурой») –

«стирание» различий, «устранение» инаковости, адаптацию к отличиям с Другими («Чужими»), человек являет себя в Мы, осознавая себя не только через индивидуальное бытие, но и через совместное сосуществование с другими людьми. Эта поразительная по своей сути процедура *самопожертвования* — частичный и добровольный отказ от собственной возможности утвердиться в бытии человеку как уникальной и неповторимой личности — во-первых, есть закономерность воспроизводства социального и культурного взаимодействия людей в социокультурном пространстве, где сосуществуют «свои», «чужие», «другие», «иные»; во-вторых, является особой формой самоограничения и упорядочения проявлений человека в социальных коллективах, где проблема его самоутверждения в бытии уже не выступает только его личностной (частной) социопсихологической проблемой. Она становится фрагментом общего социального процесса, где индивид, солидаризируясь с группой, осознает себя ее частью, при этом продолжая искать собственное место в ней: это «место» в той или иной степени «предопределено» культурой через саму возможность его выбора.

В свою очередь единство личностей, сопряженных в общее пространство идентичности, достигается не за счет полного поглощения или смешивания индивидуальностей: идентичности оттеняют и дополняют друг друга, выстраивают иерархию связей уходящих друг в друга идентичностей, которая также неустойчива и подвержена модификациям и усложнениям, обусловленными изменениями объективных условий, а также субъективными переживаниями личностью своей социальности. Зарождение предпосылок модели «множественной идентичности», являющейся в условиях глобализации одной из самых распространенных идентификационных моделей, во многом связано с желанием воплотить труднодостижимое равновесие между индивидуальной свободой и потребностью в человеческой солидарности.

При таком понимании сложности идентификационного процесса неизбежна актуализация проблемы *пространства коллективного самосознания как рамочных условий*, сдерживающих личностное начало в пространстве социального и культурного. Заметим, границы идентификационных матриц коллективных идентичностей в той или иной степени подвижны, независимо от того, будет ли это политическая, этнокультурная, национально-культурная, транснациональная идентичности и др. В исследованиях «надличностного» единства зачастую нивелируются личностные аспекты, но именно в этих пространствах происходит саморазвитие личности. В ряде случаев это происходит в жесткой форме социального «конструирования» (к примеру, «человека политического») или

при становлении одной из форм его коллективной идентичности (скажем, этнической, гендерной, профессиональной и др.).

Таким образом, в рамках одного исследования ограничения, о которых мы говорили выше, неизбежны. Поэтому сосредоточимся на проблемах коллективных идентичностей как социального и культурного единства разных индивидов, осознающих себя как группу или сообщество, обладающего разделяемой его членами культурой, в т.ч. ценностями, нормами, отношениями и др., уделив особое внимание динамике коллективных идентичностей в условиях глобализирующей социокультурной реальности.

Культурно-цивилизационные изменения, связанные с процессом глобализации, затрагивают все сферы жизнедеятельности человека, меняют образ жизни и смыслы культуры. Глобализация государств, изменение их функций и системы международных отношений сопровождаются небывалым возрастанием регионализации, локализации, глокализации, сочетающей глобальные экономические и технологические притязания властной элиты с особенностями местной культуры и традиций. Следствием глобализации, меняющей социокультурную конфигурацию, разрушающей прежнюю целостность человека и оказывающей влияние на ее новую конфигурацию, становятся процессы *реструктуризации и демаркации* коллективных и индивидуальных идентичностей. Быстро модернизирующийся глобальный мир предлагает новые образцы, модели, стили и образы жизни взамен быстро устаревающих, тем самым обостряя проблемы адаптации и поиска новых форм сосуществования людей в общем социокультурном пространстве.

Все эти факторы усложняют понимание коллективной идентичности, ибо ранее существующие концепции и теоретические положения уже не всегда согласуются с окружающей реальностью. Мир изменяется значительно быстрее, чем идет процесс осмысления социокультурных трансформаций и их последствий для человека, чем осуществляется выбор новых стратегий культурной политики с учетом культурного разнообразия¹.

Как подчеркивалось, сегодня вряд ли вообще можно говорить о коллективной идентичности как стабильной идентичности, ведь множество людей, динамично перемещаясь в социальных пространствах и включаясь в разные социальные образования, испытывают кризис идентичности. Причины неустойчивости социокультурных картин мира кроются в

¹ См.: *Canclini N.G. Cultural Policy Options in the Context of Globalization // The Politics of Culture: Policy Perspectives for Individuals, Institutions and Communities / Ed. by Gugi Bradford, Michael Gary and Glenn Wallach. N.Y., 2000. P. 302-326.*

неспособности людей идентифицировать себя со своей культурой, в умении включиться в выработанную человечеством систему ценностей, элементарным отсутствием навыков и знаний относительно их действий в социуме, необходимых для удовлетворения новых потребностей, желаний, стремлений. Это связано также с наступлением новой эпохи, влекущей за собой новый тип информационной культуры, новых моделей и паттернов поведения. Наконец, межпоколенный разрыв, насильственное исключение из исторической памяти мифов, фактов, событий, создание новых образов на описательном и нормативном уровне уменьшает шансы идентификации индивидов с социокультурной реальностью, тем самым усиливая кризис и индивидуальной, и коллективной идентичностей.

Преодоление неустойчивости коллективных идентичностей, обостряющейся под давлением глобализации, и обретение новых идентичностей происходит в процессе социальных коммуникаций посредством обращения через культуру к «своим» и «другим», в процессе поиска общих для конкретного поколения людей ценностей и смыслов.

Глобализационный контекст задает новые методологические рамки для осмысления будущего национально-культурной идентичности (так как любые изменения в трактовке «нации» и «национального государства» привносят в понимание идентичности не только разные оттенки, в принципе), подводит основания для прямо противоположных выводов. Столкновением трех точек зрения на место национального государства в современном мире (ослабление власти, трансформация или усиление роли национальных государств) определяется характер и направленность национальной идентичности.

Думается, что утверждения Д. Хелд и Э. Макгрю о трансформации власти, реартикуляции роли и функций государств в результате пересечения сетей и систем в процессе глобализации и регионализации – сигнал о необходимости вести политику другими средствами, чтобы удержать свой суверенитет и автономию². Не только территория, но и культура рассматривается как ресурс национального государства.

С одной стороны, усложнение и многообразие современных государств, которые объединяются общим понятием *nation-state*, объясняется не только типом государства как социокультурного феномена и всеми вытекающими из этого факторами, но и включенностью в общемировую

² См.: Held D., McGrew A. Globalization, Regionalization and the transformation of political community. Paper for the Political Studies Association-UK 50th Annual Conference 10-13 April 2000, London. P. 21.

глобализационный поток, отношением с другими культурно-цивилизационными сообществами, наконец, функцией, которую государство берет на себя, когда вписывается в социокультурные тренды, ориентирующие на внутреннюю (внешнюю) интеграцию и/или дифференциацию (со своими внутренними или внешними доминантами).

В научном дискурсе модели взаимодействия культур также противопоставляются по фактически утратившей свою исключительность оппозиции (партикуляризм—универсализм), когда обсуждение разворачивается только вокруг двух возможных вариантов развития культур — либо только на унификацию, либо — на культурное разнообразие. В результате такой трактовки коллективные идентичности (прежде всего национальная и этническая) рассматриваются как альтернативные и взаимоисключающие, в то время как, по сути, являются взаимодополняющими, хотя зачастую и конкурирующими.

В глобализирующемся мире плюралистическое сосуществование культур и рост регионализации при расширении фундаменталистских движений усиливают неопределенность перспектив и провоцируют появление новых противоречий, усиливая идентификационный кризис и образование гибридных идентичностей. Противоречия, характеризующие разновекторные тенденции, уже длительное время не позволяют разрешить проблему европейской идентичности, без которой самоопределение Европы как региональной общности остается незавершенным. Именно поэтому достижением ее национального единства (nation-state unit) как целевой установкой пронизан политический и научный дискурс.

Таким образом, изменение природы национального государства модифицирует практики формирования идентичности и соотношение между национальной и региональными идентичностями³. Однако очевидно, что по отношению к культуре партикуляристская линия в этом типе рассуждений, несомненно, превалирует, так как идея сохранения этнокультурного разнообразия включена в региональные идентичности стран Западной Европы.

С другой стороны, если правы те, кто считает очевидным частичный переход властных полномочий на внешний по отношению к национальному государству уровень и потому не видит национального выхода из ловушки глобализации, полагаясь на иные решения — такие, как транснациональный вариант⁴, то, вероятно, на вопрос «Может ли тогда *транс-*

³ См.: Loughlin J. Nation, state, and Region in Western Europe // Culture: Building Stone for Europe 2002: Reflections and Perspectives / Ed. L. Bekemans. Brussels, 2002. P. 229-248.

⁴ См.: Бек У. Что такое глобализация? М., 2001. С. 272.

национальная идентичность выступать альтернативой национально-культурной идентичности?» мы вряд ли сможем дать однозначно положительный ответ. Дело в том, что глобализация, способствуя сближению и интеграции различных социальных и этнических общностей, провоцирует манифестации «неполных граждан», национализм диаспор, повышает значимость новых коллективных идентичностей, формируемых на уровне субкультурных и иных образований. При этом, заметим, значимость определения своей национально-культурной и *цивилизационной идентичности* большинством сообществ не отрицается.

Поиск ответа на вопрос «Кто мы такие?» актуален сегодня не только для Америки. Он актуален для всего мира, утверждает С. Хантингтон⁵. С этим трудно спорить, но так какие же идентичности являются адекватными современной ситуации? Удастся ли в ближайшем будущем преодолеть разногласия по пониманию коллективных идентичностей и решить задачи по осуществлению *синтеза между демократическим равенством и культурным разнообразием* в глобальной цивилизации, возвращенной из местных привязанностей, из содержательных культурных споров, из переосмысления «нашей» идентичности, чтобы провести новые разделительные линии и установить новые национальные границы?⁶ И на этот вопрос, заданный С. Бенхабиб, также трудно получить конкретный ответ.

Таким образом, современный этап глобализации усложняется разнонаправленными векторами социокультурного развития: в одних странах очевидно усиление идеи нации в условиях кризиса национальной идентичности, в других — намечается ослабление суверенитета и автономии государственных образований в условиях транснационализации. Параллельно намечается усложнение внутренних тенденций — активное участие в создании надгосударственных структур и институтов, институциональные преобразования, рост националистических настроений среди населения. Их открытая демонстрация становится частью повседневной жизни, в то время как совсем недавно это были редкие выступления в периоды «встреч на высшем уровне» руководителей этих стран, включенных в глобальные проекты и программы.

Это вполне объяснимо. «Вращивание» национально-культурной идентичности в условиях глобализации рассматривается как проблема достижения социальной сплоченности и жизнеспособности национального сообщества, укрепление культурных ресурсов ее воспроизводства.

⁵ Huntington S. Who are we? The Challenges to America's National Identities. N.Y., 2000. P. 322.

⁶ См.: Бенхабиб С. Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эпоху: Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М., 2003. С. 220.

Поэтому, более чем когда-либо, государства, входящие в систему мирового сообщества, пытаются удержать свой авторитет и сохранить свои культурные ценности и традиции в условиях транснационализации. Среди таковых сегодня США, Китай, Франция, Япония, Иран и др., которые позиционируют себя как сильные национальные государства, предоставляющие гражданам своих стран широкий спектр прав и свобод, прежде всего гражданских прав – демократических форм участия и самоопределения культурной принадлежности, в т.ч. права на сохранение своей *этнокультурной идентичности*.

Национально-культурная, этнокультурная и транснациональная идентичности – разные типы искусственно созданных в сознании людей «объектов», которыми регулируются отношения и правила взаимодействия между членами группы и в отношениях с иными людьми. Наряду с другими коллективными идентичностями, прежде всего культурной идентичностью (отражающей приверженность к определенным ценностям, традициям, жизненным стандартам), они образуют сложный каркас «множественной идентичности», преломляемый личностью через свое Я в самых причудливых формах. В отличие от гибкости и пластичности индивидуальных идентичностей, обладающих динамичной иерархичностью, наделенных «ситуативностью», коллективные идентичности являются результатом длительного во времени (измеряемого жизнью не одного поколения) процесса их становления.

Наиболее показательна в этом отношении связка *«свой-чужой»*, которая в этнокультурном и национальном типе коллективной идентичности имеет свою специфику, со всей остротой «обнажается» в определенные исторические периоды развития социальной общности, проявляется с большей или меньшей настойчивостью как проблема отношения к различиям⁷. Кроме того, осознание индивидуальной идентичности как глубоко личностный, эмоционально и психологически окрашенный самоорганизационный процесс («самоидентификация человека») осуществляется на всех этапах социализации и закрепляется в культуре личности, на ментальном, языковом, поведенческом уровнях, в силу проникновения рефлексии во все поры каждодневного существования людей не оставляя места для устойчивого определения человеком своей идентичности⁸.

В свою очередь становление коллективной идентичности в глобализирующемся мире – процесс не менее сложный, связанный с обращением к разнообразным инструментам формирования коллективной иден-

⁷ См. об этом: *Гречко П.К.* Различия: от терпимости к культуре толерантности. М., 2006.

⁸ См.: *Шеманов А. Ю.* Самоидентификация человека и культура. М., 2007. С. 160.

тичности на уровне массового сознания. Он включает в себя осмысление и трансформацию передаваемой из поколения в поколение культурной информации, наделяемой особыми смыслами и обладающей важностью для конкретной социальной группы, разработку технологий передачи рациональных целевых установок, расширение методов регулирования социальных отношений и действий, вступающих во взаимодействие с системой коллективных архетипов, символическим миром культуры, мифами, рождающими соответствующую картину мира, а также ценностными ориентациями, образами, моделями индивидуального и социального поведения. Поэтому в разные исторические периоды процесс идентификации одной общности с другой – это процесс «переоткрытия», «сдвига границ», сопряжения рефлексивности, стихийности и рациональных решений, проявляющихся с разной степенью интенсивности в конкретных социальных общностях, т.е. очевидных в своей пространственно-временной конкретности.

Подчеркивая постоянное столкновение и смену центробежных и центростремительных тенденций в становлении коллективной идентичности, В. Хёсле утверждает, что люди испытывают тягу друг к другу только благодаря тому, что они разные, но только понимание друг друга позволяет им решить, следует ли им избегать или даже бороться друг с другом⁹. Сложность современной ситуации в разных странах мира объясняется одновременным проявлением тенденций к «нагрузению» идей культурных различий политическим фоном, исчерпанностью «старых» вариантов мультикультурализма, отсутствием источников пополнения ресурсов множественной идентичности.

К примеру, тема «европейской» идентичности соседствует во Франции с актуализирующейся проблематикой этнокультурной идентичности выходцев из стран Карибского бассейна, ныне уже являющихся полноправными гражданами страны и, казалось бы, обладающих одной из устойчивых коллективных идентичностей. В Великобритании в «постколониальный» и миграционный дискурс включается тема английского национализма, связанная с увеличивающимися расхождениями между идентичностью «англичан» и «британцев», для которых все очевиднее становится наступление времени выбора пути развития – по модели европейского федерализма или по модели мультикультурализма¹⁰; на пря-

⁹ См.: Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112-123.

¹⁰ См.: Kumar K. «Englishness» and English National Identity // British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity / Ed. by David Morley and Kevin Robins. N.Y., 2001. P. 41-55.

жения, связанные с будущим национальной идентичности и культурной идентичности в условиях появления гибридных образований по типу «британской азиатской идентичности», «британской идентичности черных (выходцев из Африки)» и др.¹¹ По сути, глобализация порождает повышенный интерес к корням, а с учетом того, что «британская идентичность» всегда была сложной политической проблемой, то значение таких факторов, как «цвет кожи», «историческое происхождение», «сельский житель – городской житель», и многих других в условиях миграционного «давления» повышается.

Наложённый глобализацией пресс на специфику британской модели национально-культурной идентичности – ее неустойчивость, объясняемая признанием существования различий между культурной и религиозной идентичностью англичан, шотландцев, жителей Уэльса, Северной Ирландии, – приведет, по мнению разных исследователей этой проблемы, к усилению кризиса коллективной идентичности. Подчеркивая, что национальная мобилизация типично территориальна по своей природе, так как использует границы для сопротивления транснационализму, К. Кумар, тем не менее, относит идею укрепления территориальной идентичности к контрпродуктивным, показывая, что высокоурбанизированное население Великобритании открыто для взаимодействия, использует преимущественно английский язык, мобильно в освоении новых пространств, в т.ч. сетевых¹².

Не менее сложными представляются идентификационные процессы и на африканском континенте. С одной стороны, здесь установилась стабильная ситуация, при которой права этнокультурного большинства и меньшинства принимаются уже как данность. Однако, с другой стороны, исторически сложившаяся ситуация в условиях модернизации и глобализации обнажает долгие годы не выходящие на поверхность противоречия, что также усиливает кризис идентичности. Возрастают взаимные претензии и усиливаются не только внутренние противоречия между расовой и этнической идентичностью (кого считать «коренным», кого поселенцем,

¹¹ См. об этом: *Hall C.* British Cultural Identities and the Legacy of the Empire // *British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity* / Ed. by David Morley and Kevin Robins. N.Y., 2001. P. 27-39; *Pines J.* Rituals and Representations of Black «Britishness» // *British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity* / Ed. by David Morley and Kevin Robins. N.Y., 2001. P. 57-66; *Modood T.* British Asian Identities: Something Old, Something Borrowed, Something New // *British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity* / Ed. by David Morley and Kevin Robins. N.Y., 2001. P. 67-78.

¹² См.: *Taylor P.* Which Britain? Which England? Which North? // *British Cultural Studies: Geography, Nationality, and Identity* / Ed. by David Morley and Kevin Robins. N.Y., 2001. P. 140-141.

кого иммигрантом), но и между этими вариантами и гражданской, политической идентичностью. Колониальная власть использует ресурс «интеллектуального воображения» в вопросах признания тех или иных сообществ как «origins», идентифицируя их как коренные, подлинные сообщества. В политическом дискурсе многих африканских стран различаются понятия «политическая общность» и «культурная общность», и в зависимости от закрепления за ними либо политических, либо исторических культурных прав сообщество идентифицируется как принадлежащее к «origins»¹³.

Столь же очевидны вызовы идентичности в арабском мире: население региона включено в ситуацию «конкурирующих идентичностей». При этом политические, социальные, классовые конфликты не разрушают этническую и сопровождающую ее (зачастую включающую в нее) *конфессиональную идентичность*. Арабский мир чаще всего называют исламским миром. Его население проявляет уважение к причастности человека к тому или иному клану «по крови», при этом поддаваясь с большим или меньшим усилием давлению интеграционных тенденций на уровне гражданства, что выражается прежде всего через приверженность к тем или иным политическим партиям.

Однако в целом давление этнической и даже «сверхархаических» идентичностей над национальной идентичностью, anomia, нормативная дезориентация, атрофированность государства как сильного политического органа исследователи оценивают как завершающий этап прогрессивного развития в арабском мире. В текущем арабском дискурсе усиливаются призывы к реорганизации гражданской идентичности, а укрепление мифов о далеком прошлом рассматривается как форма проявления самобытности, как последствие усиленного глобализационными процессами кризиса¹⁴. Но подобные проблемы не всегда связаны лишь с усилением этнической идентичности, поскольку множество современных государств имеет сложившуюся полиэтническую структуру, что не мешает им поддерживать национальную культуру, посредством которой страна выходит на уровень мировых коммуникаций, сохраняя при этом все многообразие включенных в нее этнических культур (обогащенных еще и субкультурным разнообразием). Тем самым формируется пространство позитивной совместимости этнокультурной идентичности личности с национально-культурной, гражданской и иными типами коллективной идентичности.

¹³ См.: *Mandani M.* Race and ethnicity as political identities in the African context // Keywords: Identity. NY, 2004. P. 21.

¹⁴ См.: *Al-Azmeh A.* Identity in the Arab world // Keywords: Identity. NY, 2004. P. 62-63.

В настоящее время воспроизводство этнокультурной идентичности осуществляется в двух основных формах через традиционные институты культуры и институты гражданского общества: в условиях компактного проживания людей, относящих себя к одному этносу, и в условиях этнокультурной дисперсии. С одной стороны, этнокультурная идентичность формируется в процессе социализации и инкультурации как образование общеразделяемых людьми (личностью, социальной группой и др.) ценностей (картины мира), моделей поведения, психологических черт, поступков, особенностей поведения, складывающихся в процессе длительного совместного проживания в рамках определенной социальной системы (государства, региона и пр.). С другой стороны, в XX–XXI вв. под влиянием глобализационного потока произошли небывалые до этого времени перемещения огромных потоков (повтор) людей с нажитых территорий, что искусственно «прервало» трансляцию культурных традиций и воспроизводство культурного кода, усложнило процесс формирования коллективных идентичностей, в т.ч. воспроизводство этнокультурной идентичности.

Однако территориальный признак не всегда является определяющим при формировании коллективной идентичности, особенно тех ее типов, которые актуализируются в условиях глобализации, когда миграция и сопровождающая ее этнокультурная дисперсия достигают небывалых ранее масштабов. Как показывают процессы, происходящие в разных странах, идентичность вне общей территории может также «возвращаться» на идеях этнокультурной самобытности. Она выступает своего рода ограничением и ориентациями на закрытость, основанными на осознании собственной этнокультурной идентичности в рамках эволюции диаспор. Зачастую это выливается в активизацию выступлений этнических меньшинств в защиту своей культуры и гражданских прав в условиях «дрейфующей» идентичности, проявляется в повседневных социокультурных практиках, когда возрастает значение внеинституциональных форм организации социальной жизни. Возникают разветвленные сетевые коммуникации между расселенными в разных странах диаспорами.

Являются ли сети институтами гражданского общества? С одной стороны, мотивации к взаимодействию ограничиваются принципами землячества, родства, соседства. С другой стороны, среди коммуникационных технологий все шире получают распространение инновационные интернет-практики — особый тип социальных сетей, ориентированных на глобализацию повседневности, позволяющих поддерживать виртуальное этнокультурное сообщество. Возникающий в этой связи вопрос касается прежде всего того, каким образом процессы этнокультурной дис-

персии могут регулироваться государством? Каким путем решается проблема позитивной совместимости этнокультурной, национально-культурной и гражданской идентичности в возникающих диаспорах или трансформирующихся под влиянием глобализационного контекста «старых» диаспорах?

В настоящее время диаспоры не всегда выступают системным этнокультурным образованием, ибо осознание ими этнического своеобразия и базирующейся на ее ценностях субкультурной идентичности может как иметь институциональную поддержку, так и носить спонтанный или самоорганизационный характер отношений с людьми, представляющимися «коренными» («origins») жителями страны. Более того, в современных либеральных демократических государствах, испытывающих давление миграционных потоков, национальная идентичность, как правило, поддерживается разными ресурсами, но включение субкультурной идентичности в коллективную идентичность на уровне повседневности происходит в разных моделях и может иметь разные последствия (сосуществование на принципах дополнительности; мультикультурный сценарий; гибридизация и пр.).

В гражданских обществах фиксируется рост этнокультурных объединений как институционально оформленных сообществ, позволяющих включенным в них людям реализовать потребность в различных видах социальной и культурной активности посредством особого комплекса ценностно-смысловых, нормативно-регулятивных и знаково-коммуникативных средств, который вкупе с механизмами культуры быденного уровня обеспечивает воспроизводство этнокультурной идентичности.

Согласно принципам «теории коллективного процесса» Г. Д. Лассуэлла, «извлечение подтекста» позволяет раскрыть значение любой институциональной деятельности или личностных особенностей для человеческих ценностей¹⁵. Короче говоря, подтекст таков: включение в деятельность этнокультурных объединений актуализирует у их членов этническую картину мира, люди становятся носителями определенного набора норм и ценностей, во многом определяющих их жизнедеятельность. Фактор «причастности к коллективу», а не только к этнокультурному сообществу, позволяет переключить мифологические представления об исключительности исторических фактов и незыблемости традиций, связанных с ними «территориальных притязаниях» на взаимодействие к общению с его членами, чтобы осознанные и признанные перспективы сов-

¹⁵ См.: Лассуэлл Г.Д. Психопатология и политика: Монография / Пер. с англ. Т.Н. Самсоновой, Н.В. Коротковой. М., 2005. С. 270.

местного существования соответствовали идентификациям и были востребованы личностью. Поэтому в определенной мере этнокультурные объединения, не являясь политическими движениями, обретают свою жизнеспособность смещением частных эмоций на общественные объекты. «Извлечения подтекста» при интенсивном изучении этнокультурной самобытности личности – это проблема «прозрачности» деятельности описываемых сообществ, соотношенности формируемых этим институтов ценностей со сложной российской идентичностью.

Усложнение и реструктуризация идентификационных моделей связаны еще и с тем, что саморазвитие этнических культур в условиях гражданского общества и информационной открытости включено в общий полилог культур в условиях глобализации, образуя контрапункт «перекрестных» связей (культур, развивающихся в рамках светских государств и этнических сообществ, разделяющих разные религиозные убеждения; традиционных культур и культур постиндустриальных обществ с высокими технологиями) и т.д. Процесс трансформации этнокультурной идентичности влияет не только на усложнение форм межкультурных коммуникаций. Изменение динамики культурных взаимодействий связано с формированием глобальной культуры и транскультурных идентичностей; «глокализация» создает предпосылки для синтетических форм культурной идентичности.

Однако центральной при обсуждении перспектив этнокультурной идентичности остается проблема сохранения культурного разнообразия, проявления самобытности культур в современном мире. В глобализирующемся пространстве это может быть «самобытность в условиях открытости», которая связана со снятием жестких границ при осуществлении коммуникаций, приводящих к смягчению логики взаимоисключений и созданию условий для сосуществования разных этносов и культур. Носители этнической культуры этого типа открываются навстречу контактам с другими культурами, тем самым создавая атмосферу «предуготовленности» к межкультурному диалогу. Иные цели преследуются носителями «самобытности как формы закрытости»: защита своего природного и социокультурного пространства, противопоставление своих ценностей чужим, которые распространяются по разным каналам. Наиболее перспективной видится «самобытность, устремленная в будущее, – *project identity*», создающая основы для формирования гражданского общества и проведения политики культурного плюрализма¹⁶.

¹⁶ См.: Кастельс М. Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Ингоземцева. М., 1999. С. 307-308.

Соответственно, с одной стороны, *ориентации на ценности открытого мира* не обязательно ведут только к унификации культуры, но могут служить поддержанию культурного плюрализма и этнокультурного разнообразия путем создания полей ценностного взаимодействия. Однако, с другой стороны, не исключены сценарии, при которых открытость как процесс сближения будет способствовать формированию образцов транснациональной культуры, вбирающих в себя и нивелирующих этнические ценности и этнокультурную самобытность. Существуют и иные, менее осознаваемые, но не менее сложные и в какой-то мере опасные для сохранения культурного разнообразия альтернативы будущего развития культур в ситуации постоянных контактов, взаимодействий и взаимовлияний.

На современном этапе глобализации тенденции изоляционизма («защитной самобытности» традиционных культур и т.п.) уже не рассматриваются как ведущий фактор, поддерживающий этнокультурное разнообразие мира. По мнению П. Штомки, человечество сегодня переходит от модели изоляции к модели глобализации, впервые превращаясь в своей истории в социальную целостность, охватывающую всех людей, живущих на земле. Опираясь на мнения известнейших экспертов, ученый раскрывает концепции, разные по пониманию образа будущего, подчеркивая, что в политических, экономических и культурных отношениях у глобального сообщества пока доминирует тенденция к единообразию. Унификация охватывает структуру и формы потребления, стиль жизни, художественные вкусы и предпочтения. Средства массовой информации и их лидер — телевидение транслируют свои программы вне каких бы то ни было границ, а единые компьютерные программы и единый язык коммуникации, «туристический бум» медленно, но все-таки размывают местные культурные традиции. По всем странам и континентам распространяется массовая потребительская культура западного типа, становясь «универсальной» и востребованной¹⁷.

Транснационализация социокультурного пространства приводит к смешению и переплетению культур¹⁸, появлению разных моделей гибридизации. Говоря о термине «гибридизация», который означает «скрещивание», Н.Г. Канклини подчеркивает, что в данном случае речь не идет ни о расовом смешении, ни о сближении религиозного или символичес-

¹⁷ См.: Штомка П. Социология: Анализ современного общества / Пер. с польского С.М. Червонной. М., 2005. С. 602-620.

¹⁸ О сущности процесса транснационализации, см.: Астафьева О.Н. Транснационализация культурного пространства: государство и проблемы координации коммуникативных стратегий // Человек, культура, общество в контексте глобализации. М., 2007. С. 5-11.

кого порядка. Гибридизация – сложный процесс, а не единая программа, и она может либо ускорить распад ослабленных культур, либо стимулировать многокультурную интеграцию, либо обострить межкультурное противоречие. Гибридизация может возникать вследствие интенсификации миграционных потоков. Кроме того, процесс культурной гибридизации может стимулироваться (или, напротив, сдерживаться) инструментами дифференцированной культурной политики либо «вращиваться» коммуникационным рынком¹⁹. В результате взаимодействия культур образуются сложные пересекающиеся пространства, испытывающие на себе влияние регулятивных механизмов различных субъектов.

Каковы же последствия стратегий, направленных на стимуляцию гибридизации? Этот вопрос – один из самых дискуссионных. «Для глобалистов, – пишет З. Бауман, – культурная гибридизация, возможно, явление созидательное, освобождающее от пут, но культурное бесправие местных таковым не назовешь; речь здесь идет о понятном, но досадном стремлении первых смешивать эти два явления»²⁰. Сложность и острота противоречий, раздирающих глобализирующийся мир, влияют на перспективы этнокультурной идентичности. Когда С. Холл говорит о трех сценариях возможных последствий влияния глобализации на идентичность, не исключается и сценарий гибридизации. Впрочем, каждый из сценариев имеет серьезные основания в современной культуре, чтобы быть реализованным. По одному из сценариев ее результатом может стать достижение *культурной однородности*. Тогда этнонациональная идентичность и культура станут частью индустрии глобальной культуры и мультинациональных средств массовой коммуникации и информации. Если будет усиливаться *культурное сопротивление* глобальной культуре, то это укрепит национальный, региональный и локальный уровни идентификации. Наконец, не исключается третий сценарий – появление *«идентификационных гибридов»* – новых мощных субкультур, которые базируются на переплавке традиционных влияний²¹.

Таким образом, при увеличении контактов с «чужими» культурами (а это в условиях глобализации почти неминуемо) происходит *усложнение идентичности*, основанное как на строгом «разграничении» с иными картинами мира, так и на принятии чужих норм, стилей, образов жизни, не

¹⁹ См.: Канклини П.Г. К гибридным культурам? // Ключи от XXI века: Сб. статей / Пер. с франц. М., 2004. С. 115-117.

²⁰ Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. М., 2004. С. 141.

²¹ См.: Hall S. The Question of Cultural Identity / Hall. S. et. al. (ed). *Modernity and its Future*. Cambridge, 1992. P. 300.

разрушающих идентификационную матрицу. Соответственно, картины мира различных этнических культур становятся либо *полифоничными*, где принятие каждого структурного компонента не нарушает самостоятельности и целостности культуры, либо *гибридными* – не имеющими аналогов формами, возникающими в результате смешения. Наиболее распространенными идентификационными моделями становятся *усложненная этнонациональная идентичность* и *этнокультурная маргинализация*, характеризующаяся утратой человеком связей со своей культурой, его готовностью вписаться в любой контекст, независимо от стиля и образа жизни. Технизм, проявляемый при этом людьми, свидетельствует о поверхностном освоении ценностей и норм как «своей», так и «чужой» культуры. На уровне личностной идентификации доминирует обособление, в то время как на уровне социальной общности (национальной, региональной) – примат солидарности и выстраивания общего ценностно-смыслового поля с включением этнокультурных факторов как неконфликтных.

Итак, глобализация, размывающая традиционные основы национальной идентичности, влияет на представления человека о себе, о своем месте в мире и о «Других», формирует новые модели индивидуального и группового поведения. Такие представления выстраиваются на основании соотнесения с известными ориентирами и ценностями, которые принимаются как «свои» либо отторгаются как «чужие». Центральный для групп, обществ, наций, цивилизаций, для каждого человека становится выбор референтных ориентиров, соотнесение с другими «воображаемыми сообществами», осуществляемое в процессе взаимодействия комплекса культурных факторов и механизмов социализации.

Весьма не простым оказалось «испытание» глобализацией и для национально-культурной идентичности в России. Исследователи правомерно относят процесс глобализации к тем факторам, которые еще больше обострили кризис национально-культурной идентичности. Российское общество оказалось в этих условиях перед потребностью решения модернизационных задач и необходимостью адаптации к «постмодерным», глобальным тенденциям мирового развития²².

Динамика ценностных предпочтений и представлений в массовом сознании россиян о современном глобальном мире и о культуре Запада

²² См. об этом: Глобализация и идентичность / Под ред. Г. Ершова. М., 2004; *Пантин В.И., Лапкин В.В.* Проблемы и перспективы трансформации национально-цивилизационной идентичности современного российского общества // *Общественные науки и современность*. 2004. № 1; *Федотова В.Г.* Глобализация и российская идентичность // *Глобализация и перспективы современной цивилизации* / Под ред. К.Х. Делокарова. М., 2005. С. 150-172; и др.

показывает поворот в русле ориентаций к «исконно российскому», нравственным устоям и образу жизни, к общенациональным целям, объединяющим позиции всех групп. Среди них – повышение качества жизни, наведение порядка во всех сферах, создание равных возможностей для всех, усиление охраны здоровья населения, духовно-нравственное возрождение общества, словом, превращение России в великую державу XXI века²³. Таким образом, согласно закрепившейся точке зрения, глубинные истоки национально-культурной идентичности россиян, не зависящие от каких бы то ни было социальных изменений, прочно воспроизводятся в современном обществе. По мнению В.А. Тишкова, объединение возможно на идеях корпоративизма, т.е. достижимо технологиями социокультурной политики, так как в Российской Федерации сохраняется и поддерживается государством богатая культурная мозаика, а также растущий интерес современных людей к этнокультуре, что способствует российскому многообразию²⁴.

В концептуальном плане мультикультурализм (идея «культурной мозаики» в нем центральная) является *альтернативой* другим принципам сосуществования в сложных по своему этнокультурному составу обществах. Но эта концепция, с учетом и не совсем успешного опыта ее реализации в США, и позитивных моделей канадского корпоративного мультикультурализма, может выступить *концептуальным основанием для решения проблемы* совместного проживания представителей разных национальностей на одной территории.

Однако варианты обновленной идеи «многокультурности» не исключают их успешного включения в стратегии социокультурной политики, так как открытость российского общества к ценностным установкам и образу жизни народов разных стран, столкновение с другими ментальностями и субкультурными картинками мира прибывающих в страну мигрантов, увеличение числа носителей множественной идентичности обуславливают актуализацию адаптационных механизмов в новой социокультурной ситуации, приводят к пересмотру иерархии ценностей и веками формируемых социальных отношений. Полагать, что это не оказывает влияния на ментальные структуры личности и на принципы сохранения этнокультурного разнообразия в стране, по меньшей мере наивно.

Процесс идентификации в России в целом протекает напряженно, и хотя ряд тенденций соответствует мировым, тем не менее все очевиднее

²³ Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа / Под ред. М.К. Чершкова, Н.Е. Тихонова. М., 2005. С. 140.

²⁴ См.: Тишков В.А. Этнология и политика: статьи 1999–2004 гг. / Тишков В.А. 2-е изд., доп. М., 2005. С. 15.

расхождение в основаниях для укрепления социальной сплоченности, неустойчивость ценностных ориентиров, наличие слабых интегрирующих идей. Все чаще исследователями признается, что государственные практики по формированию национальной идентичности россиян подвержены влиянию традиционного раскола — идейного и культурного. «Тотальная критика отсталости как модели организации социальной жизни поведения — одно из ключевых направлений социального процесса изобретения новой российской идентичности. В интеллектуальном смысле неологизм “отставание” появлялся в российском дискурсе всегда в переломные эпохи»²⁵. В условиях, когда идеи «модернизации» и «инноваций» вновь связываются с необходимостью преодоления цивилизационного отставания (при слабой социальной и культурной мотивации), укрепление идентификационных моделей и тем более демаркация коллективных идентичностей затруднительны.

Дело в том, что в условиях модернизации конструирование национальной идентичности связывается не только с риском идеализации прошлого, но и с риском историко-культурного забвения, подменой фактов, трансформацией символического пространства. «Формируется твердое убеждение в том, что тотальная секуляризация, формальная теизация, развитие индивидуализма без солидарности и социального партнерства порождают моральный релятивизм, разрушают ценностные основания единства россиян»²⁶, — заключают ученые, характеризуя состояние российской идентичности. Исследуя тенденции, формирующиеся в результате утраты чувства «близости» к коллективной общности, снижения адаптационных механизмов, архаизации символической и практической деятельности людей, Л.Н. Гудков относит национально-культурную идентичность в России к «негативным идентичностям». Ее доминирование проявляется в негативном, враждебном и агрессивном отношении людей друг к другу, в асоциальных поступках, отсутствии мотивации достижения, мобильности, активности, в создании условий для проявления негативной солидарности²⁷.

Переход общественных систем от традиционных к современным приносит разнообразие в социальные связи индивидов и групп, обуславливая изменчивость ее идентификационных моделей, что отражает общую

²⁵ Когатко Д.Г., Тхакахов В.Х. Российская идентичность: культурно-цивилизационная специфика. СПб., 2010. С. 68.

²⁶ Там же. С. 134.

²⁷ См.: Гудков Л.Н. К проблеме негативной идентификации // Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов. М., 2004. С. 283.

тенденцию социальной дестабилизации, которая привела к утрате целостности и устойчивости социальной идентичности, к чрезмерной «индивидуализации» идентичности²⁸. Жизнь раскрыла неоднозначность для человека последствий утверждения культуры неограниченного индивидуализма, в которой *ломка правил* является единственным правилом. Проблемы проявились в том, что, во-первых, «моральные ценности и общественные правила – не просто деспотические ограничения выбора, налагаемые на индивида, а скорее необходимые условия совместной деятельности любого типа»; во-вторых, утверждение в обществе культуры крайнего индивидуализма влечет за собой оторванность от общества; «истинную общность скрепляют ценности, нормы и опыт, которые члены данной общности разделяют», но по мере освобождения от традиционных связей они начинают думать, что смогут сохранить социальное общение. Однако в обществах с подобным состоянием у людей рождается «чувство одиночества и дезорганизации, тоски по более глубоким и постоянным отношениям с другими людьми»²⁹.

На наш взгляд, при всех описанных социальных деструкциях национально-культурная идентичность в целом обеспечивает необходимую степень устойчивости взаимоотношений между людьми, включенности в жизнь сообщества, а основополагающее значение культуры для формирования нации позволяет, а значит, по сути, уже включает в себя все многообразие культур, ее составляющих, представленное в виде истории совместного существования. Такой подход не разрушает их своеобразия, но «стягивает» разные культуры в рамках одного государства в национально-культурную целостность.

Сделаем еще одну оговорку. В России при соблюдении правовых норм и законов эти процессы не лишены негативных проявлений, когда идеи этнокультурной самобытности подменяются идеями этничности или национализма, что не работает на укрепление целостности российского государства. Если в начале 90-х гг. XX в. проявление этнонационализма в гипертрофированных формах рассматривалось все же как защитная реакция на разрушение прежних коллективных идентичностей, то в настоящее время недооценка важности поиска баланса между национально-культурной идентичностью россиян и сохранением этнокультурного разнообразия (соответственно, и этнокультурной идентичности) может привести к новому витку кризиса идентичности.

²⁸ См.: Чупров В.И., Зубок Ю.А., Уильямс К. Молодежь в обществе риска. М., 2003. С. 199-203.

²⁹ См.: Фукуяма Ф. Великий взрыв: Пер. с англ. / Под общ. ред. А.В. Александровой. М., 2004. С. 11-28.

Общеизвестно, неустойчивость коллективной идентичности связана с размытостью перспектив относительно будущего России, ее многокультурностью и поликонфессиональностью, с различными толкованиями понятий «нация» и «государство», со слабой макрорегиональной и региональной политикой, которая так и не в состоянии обеспечить условия, при которых наша общность как нация станет важнее этнокультурных различий.

В теоретических работах отечественных исследователей можно встретить описания разных подходов к конструированию национально-культурной идентичности. Значительная часть из предлагаемых моделей имеет множественное ядро, вокруг которого наращиваются другие идентичности, что соответствует ситуации «интенсивного поиска» интегративного варианта политического конструирования коллективной идентичности.

Какковы перспективы национально-культурной идентичности, если идти по пути соединения гражданской и этнической идентичности, так называемой модели «демократического гражданства»? По замечанию А.В. Дмитриева, они возможны, но вряд ли удастся бесконфликтно избежать противоречий, поскольку, с одной стороны, человек идентифицирует себя с принадлежностью к определенному государству, с другой — к этнической общности. При правовом равенстве всех граждан (а это является центральной характеристикой гражданской идентичности) их личные характеристики — пол, этнокультурная и религиозная идентичность — не должны иметь принципиального значения. В то время как этнокультурные общности собственное своеобразие и уникальность относят к сущностным характеристикам. Зачастую в процессе формирования национальной культуры этнокультурное своеобразие оказывается «атавизмом». В этом проявляется не только отрицание права на систему ценностей и особый образ жизни, «права на культуру самовыражения», но и направленность на дискриминацию носителя культуры. При этом сохранение культурных различий может стать творческим импульсом развития несхожих культур³⁰. В последнее десятилетие все чаще стали звучать идеи формирования системы ценностей и символов, сконцентрированных на достижении целостности России.

В общероссийский дискурс вводится понимание культурного многообразия как сложного явления, которое «не просто номенклатура проживающих на территории страны народов, а многообразные, в т.ч. множественные и многоуровневые формы идентичности»³¹. Понимая, что перспек-

³⁰ См.: *Дмитриев А.В.* Миграция: конфликтное измерение. М., 2007. С. 73-74.

³¹ *Тишков В.А.* Культурное разнообразие в современном мире // *Тишков В.А.* Единство в многообразии: публикации из журнала «Этнопанорама» 1999–2008 г. Оренбург, 2008. С. 142.

тивы идеи многокультурности, как обновленная и выстроенная по другим основаниям концепция мультикультурализма, способные обеспечить защиту культурных особенностей разных этнических групп от выравнивающего эффекта мирового интеграционного процесса, в России оцениваются неоднозначно, В.А. Тишков обращается к пониманию нации как граждан государства (подобно принятой типологии во Франции, Великобритании, США) и пишет, что «только после осознания фундаментальной несостоятельности идеи государства-этнуса и только после признания формулы российского народа как многоэтнической гражданской нации можно вести дальнейший разговор о национальных российских ценностях»³².

Таким образом, проблема коллективных идентичностей в России, в частности новой российской идентичности, когда демаркация закрепляет в качестве доминантных форм введенное в политический дискурс последних лет понятие «национально-гражданской» идентичности и «этнической» идентичности, приобретает иную окраску. При такой трактовке нация не понимается как этнокультурная общность, а национально-гражданская идентичность «включает не только лояльность государству, но и отождествление себя с гражданами страны, представления об этом сообществе, ответственность за судьбу страны и переживаемые людьми в связи с этим чувства (гордость, обида, разочарование, пессимизм или энтузиазм). Так же, как и в республиканской, в локальной, этнической идентичности, здесь присутствуют когнитивные, эмоциональные и регулятивные элементы»³³.

Для поиска оснований для позитивной совместимости национально-гражданской идентичности с этнической последняя также дается в широкой трактовке, не только «как самоотождествление, но и представление о своем народе, его языке, культуре, территории, интересах, а также эмоциональное отношение к ним и при определенных условиях готовность действовать во имя этих представлений»³⁴. Следует учитывать, что в условиях глобализации этническая идентичность ассоциируется с проявлением традиционности, а гражданская — с современностью.

На наш взгляд, перспективы подобной «связки» не лишены политических оснований, однако очевидна сложность внедрения в общественное сознание предлагаемого варианта, так как в настоящее время про-

³² Тишков В.А. О национальном идеале и ценностях // Этнопанорама. 2009. № 1-4. С. 78.

³³ Дробизева Л.М. Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся. Ежегодник / Отв. ред. М.К. Горшков. Вып. 7. М., 2008. С. 218.

³⁴ Там же. С. 219.

блему гражданской идентичности вообще невозможно решить вне глубокого анализа каждой конкретной ситуации. Дело в том, что некоторые современные национальные государства предоставляют возможность человеку официально признаваться гражданином двух-трех государств одновременно, что подтверждается правовыми документами. Но даже таким образом «стирая границы», индивид «не укладывается» в рамки одной конкретной национально-культурной идентичности.

Думается, что *гражданскую идентичность* человека, родившегося в одной стране, проживающего – в другой, а работающего – в третьей, мы могли бы назвать «мерцающей идентичностью». С одной стороны, ситуация «*трансграничья*», в которую включены люди, обладающие этим типом гражданской идентичности, – маркер современных интегративных процессов, однако с другой – это ситуация затрудняет процесс становления гражданской идентичности. Как преодолеть эти внутренние противоречия коллективной идентичности в условиях, когда принцип исключительной политической или культурной принадлежности каждого отдельного человека к одному государству постепенно теряет свою актуальность?³⁵ Выход видится в создании модели «мирового» гражданства, которая «могла бы нарушить связи между человеком и конкретной территорией, так как люди должны наделяться правами независимо от их национальной принадлежности», считает А.В. Дмитриев.

Принципиально важным представляется проблема соотношения национально-культурной и религиозной идентичности, которая требует серьезного теоретического обсуждения. В рамках данной статьи ограничимся лишь одним точным замечанием, данным на этот счет Ф. Фукуямой. Размышляя над тем, благодаря чему протестантизм сумел сформировать американскую предрасположенность к объединению, Ф. Фукуяма главную причину видит в том, что «протестантизм в Соединенных Штатах всегда имел сектантскую природу»³⁶. Свое заключение он аргументирует следующим: в связи с тем, что конституция страны запрещает устанавливать государственную религию на федеральном уровне (хотя в отдельных штатах это допустимо), принцип разделения церкви и государства всегда почитался как священный.

Хотя в европейских государствах был реализован принцип «огосударствления» религии и даже бы если этот факт способствовал развитию общинного (коллективного) чувства, «поскольку таким образом национальная и конфессиональная идентификация были бы едины и гражда-

³⁵ См.: Дмитриев А.В. Миграция: конфликтное измерение. М., 2007. С. 74.

³⁶ Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004. С. 467.

не, кроме политической системы, стали бы существовать в рамках общей культуры», действительная ситуация не столь однозначно положительная. «В странах с официальной церковью, где религиозная идентичность выбирается не по доброй воле, а по рождению, люди склонны не только к секуляризму, но во многих случаях и к открытому антиклерикализму. Наоборот, граждане стран, не имеющих официальной церкви, обычно ведут более искреннюю религиозную жизнь»³⁷. Несмотря на то что в США отсутствует государственная религия, а публичная жизнь все меньше связана с ней, общий показатель религиозности населения сохраняется. При этом в католических странах сильны антиклерикальные настроения, так как религиозное чувство не может быть обязательным. В стране, где религиозность оставлена на усмотрение самих граждан, они присоединятся к церкви искренне и только тогда, когда почувствуют смысл и значение для них духовного начала. «Когда присоединение к церкви требует серьезного эмоционального участия и изменения привычного образа жизни, между ее членами неизбежно возникает чувство прочной нравственной общности»³⁸.

Показывая на примерах высокого уровня самоорганизации и взаимопомощи среди мормонов повышение значимости протестантских сект в разные периоды истории Соединенных Штатов, Ф. Фукуяма подчеркивает особую социализирующую функцию, выполняющуюся церковью в периоды, когда в страну нахлынули новые этнические и религиозные группы, так как «пропускались» через систему образования. Даже тогда, когда протестантские общины растворились в обществе, частично секуляризировались, специфические протестантские черты (способность к самоорганизации и сотрудничеству) превратились в общенациональные. Усиление религиозности в современных условиях связывается с распространением фундаментализма и сектанства, однако созданный тип социализированности в рамках американского протестантизма постепенно разрушит сам себя, полагает Ф. Фукуяма, ибо порождение религиозной идентичности возможно лишь через индивидуалистически ориентированное сознание³⁹.

Рассмотренная точка зрения позволяет сделать вывод, что отношение к религии как к части национальной культуры в определенные периоды истории в каждой конкретной стране способно выполнять интегративные функции. В настоящее время, несмотря на серьезные социокультурные изменения, религиозный фактор зачастую рассматривается вку-

³⁷ Там же. С. 467-468.

³⁸ Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004. С. 469.

³⁹ См.: Там же. С. 478.

пе с этническим. Более того, по мнению того же Ф. Фукуямы, в странах Восточной Европы наметилось усиление этничности («индивиды держатся за приписываемую им этничность со всевозрастающим упорством»), что связано с отсутствием альтернативных форм общественного устройства. Гражданское общество выводит на исторические рубежи новый тип гражданской идентичности, не ограничивающийся, как это было ранее, только своей сопричастностью к государству.

Итак, динамика социокультурных изменений, связанная с пересмотром многими государствами своего места в мировых процессах в условиях расширяющейся глобализации, обусловила процесс реструктуризации коллективных идентичностей. Если на индивидуальном уровне можно говорить о превалировании усложненной модели «множественной идентичности», гибкой, быстро меняющей иерархию в системе ценностей, норм, предпочтений, то коллективные идентичности также являются многоуровневыми, допуская сопряжение разных типов идентичностей, взаимодополняющих и сменяющих друг друга. На наш взгляд, в современном мире сложились разные типы идентификационных моделей, различающиеся состоянием идентификационного ядра, которое мы предлагаем обозначать как «доминантный», «лиминальный» и «когерентный» типы.

Так, во многих либеральных демократических государствах поддерживаются определенные коллективные идентичности, образующие ядро с «доминантным» идентификационным типом. Ядро может включать два-три обязательных компонента (например, по культуре и по гражданско-политическому сообществу), выбранных из широкого спектра коллективных идентичностей (национальная, государственно-гражданская, региональная (территориальная), культурная, этническая, религиозная, транснациональная и иные идентичности), при этом остальные будут находиться на периферии идентификационной модели. Внутри ядра, как правило, достигается согласованность входящих в него идентичностей, но между «ядерными» идентичностями и периферийными могут создаваться определенные напряжения. «Живая» идентичность не существует в виде жестких моделей.

В государствах, находящихся в состоянии социокультурной, цивилизационной «переходности» и поиска своей идентификационной модели преобладает «лиминальный» тип, характеризующийся слабым ядром, чаще — его полным отсутствием. Это отражает крайнюю неустойчивость модели национальной идентичности, раздираемой внутренними напряжениями между этническими и религиозными идентичностями, культурными, транснациональными и религиозными, религиозными и гендерными и т.д. Близким к этому можно считать модификацию «лиминального» типа — «мерцающей идентичности», также тип нестабильной

по своей структуре идентичности, но уже с намечаемой позитивной направленностью на формирование доминантного ядра. Такая модель включает «идею сохранения идентичности с неизбежностью ее изменений, осуществляемых без разрывов и искусственных конструкций»⁴⁰, и может быть реализована в кратчайшие исторические сроки.

Наиболее перспективным, отвечающим модели эффективного диалога культур и их успешного взаимодействия в условиях глобализации, является «когерентный» тип множественной идентичности, где вся идентификационная матрица функционирует на принципах согласованности и взаимодополнительности многоуровневой системы идентификаций. Эта конструкция также не является раз и навсегда «единственно правильной»: социокультурная динамика предопределяет ее гибкость, но при условии сохранения целостности и общих контуров конфигурации.

Для России вопрос об укреплении коллективной идентичности в условиях глобализации рассматривается как основа для формирования гражданского общества с его прочной социальной солидарностью и ощущением самоидентичности. Можно считать, что в настоящее время население страны «предъявлен» определенный доминантный тип идентификационной модели, конструируются тенденции перехода к более устойчивому когерентному типу. Это имеет политические оправдания. Национально-культурная идентичность, как новая российская идентичность в реальной исторической перспективе, не может оформляться только в процессе социальной самоорганизации.

Зарубежный опыт показывает, что для этого нужна серьезная поддержка со стороны не только власти, но и разных институтов гражданского общества, т.е. речь должна идти о встречном процессе политического конструирования, сопровождающегося укреплением социального государства, расширением демократических инициатив и принципов гражданского общества, ибо в условиях глобализации остановить процесс «размывающихся» идентичностей вряд ли удастся, а переход к когерентной модели может затянуться на долгие годы. Предлагаемый вариант национально-культурной идентичности, где ядром стала бы гражданская, национальная идентичность, не отрицающая многообразия этнокультурных идентичностей и иных коллективных идентичностей, как отвечающих сегодняшним настроениям россиян, – вариант сложный, но вполне адекватный для первых шагов к реальному укреплению российского государства и социальной солидарности.

⁴⁰ Федотова В.Г. Глобализация и российская идентичность // Глобализация и перспективы современной цивилизации / Под ред. К.Х. Делокарова. М., 2005. С. 172.

И. В. КОНДАКОВ

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИИ: СУЩНОСТЬ, СТРУКТУРА И МЕХАНИЗМЫ

Цивилизационная идентичность – это наиболее широкая и обобщенная категория в ряду иных социокультурных идентичностей – этно-национальной, конфессиональной, социально-политической, региональной и т.п. Тем более важно обговорить параметры не только ее универсальности и синтетичности, но и ее принципиальной многозначности (а значит, смысловой «размытости») и исторической изменчивости.

Особенно важно понимание цивилизационной идентичности для стран, принципиально полиэтнических, поликонфессиональных, многоязычных (кроме России, это – США, Канада, большинство западноевропейских стран). Во всех упомянутых случаях цивилизационная идентичность этих больших государственных и социокультурных образований не тождественна ни этнической, ни конфессиональной, ни культурной идентичностям и не может быть ими заменена. Во многих случаях цивилизационная идентичность представляет собой «пучок» всех этих частных идентичностей и по смыслу (социальному, культурному и др.) оказывается «больше», нежели их простая сумма.

Так, например, в многонациональной России (а до того в Советском Союзе) сознание своей великорусской, татарской, еврейской, удмуртской, чеченской и т.п. национальной (или этнической) идентичности не обязательно совпадало с той или иной конфессиональной идентичностью (православной, исламской, иудейской, атеистической и др.) и тем более не гарантировало достижения цивилизационной (российской или советской) идентичности. Представление о цивилизационной идентичности имплицитно включает в себя различные оттенки этнонациональных, конфессиональных, социокультурных идентичностей, но не сводится к ним – ни в отдельности, ни в совокупности (как это, по большей

Кондаков Игорь Вадимович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории и теории культуры РГГУ (Москва).

части, бывало в мононациональных странах – Японии, Польше, Израиле, Турции, Армении, арабских странах и т.д.).

Однако в последнее время ситуация с цивилизационной идентичностью существенно осложняется в странах, еще недавно казавшихся однозначными. Так, Израиль, первоначально создававшийся как моноэтническое государство, сегодня не является ни моноэтническим, ни моноконфессиональным, ни монокультурным. В последнее время, в связи с притоком инокультурных эмигрантов из Азии, Африки, Латинской Америки в Европу, резкое расхождение цивилизационной, этнокультурной, конфессиональной и иных форм идентичности наблюдается в некогда монолитных Англии, Франции, Германии, Австрии, Бельгии и других западноевропейских странах. Борьба за утверждение европейских культурных, этических и иных ценностей среди эмигрантов оказывается нередко безрезультатной, как и попытки определить тот круг ценностей, который может цивилизационно объединить коренное население с эмигрантами (например, французов с арабами, турками и выходцами из Центральной Африки).

США как страна эмигрантов, формируя свою цивилизационную идентичность, предпочитают не акцентировать внимание на частные национальные и этнические идентичности англосаксонцев, афроамериканцев, мексиканцев, пуэрториканцев и других «латинос», а также иных этнических групп из Европы, Азии и России; еще сложнее дело обстоит с их конфессиональной принадлежностью, не поддающейся унификации.

Размывание евроидентичности, как и других разновидностей континентальной цивилизационной идентичности, в современных условиях делает проблематику российской цивилизационной идентичности в известной мере эталонной и «первопроходческой».

Структура цивилизационной идентичности

В общем виде структуру цивилизационной идентичности (применительно к любой цивилизации) можно представить следующим образом. Каждая сложившаяся цивилизация тяготеет, во-первых, к выраженным формам самосознания; во-вторых, она соотносит себя и свою специфику с окружающими ее смежными или родственными цивилизациями; наконец, в-третьих, она стремится проецировать свои достижения и проблемы на мировое сообщество в целом и всемирную культуру.

Таким образом, любая цивилизационная идентичность в общем виде складывается из трех основных компонентов: *менталитета* цивилизации, ее *локалитета* и *глобалитета*, образующих в своей совокупности триаду. Это три разные, но взаимосвязанные модусы одной и той же (ло-

кальной) ментальности складываются в зависимости от того ценностно-смыслового контекста, в котором они исторически пребывают, — по преимуществу *интерлокального*, *интралокального* и *глобального*.

Менталитет фиксирует обращенность данной локальной цивилизации к ее ценностно-смысловому своеобразию (включая этнокультурные и социально-психологические атрибуты) в *интерлокальном* контексте (т.е. в одном ряду с другими, смежными или противоположными ментальностями локального же характера). *Локалитет* — это способность цивилизации собственными — этническими, социальными, религиозными, художественно-эстетическими и иными средствами репрезентировать мировую культуру в своем конкретном локусе, преломлять всеобщее (всемирное, глобальное, общечеловеческое) в *интралокальном* контексте — данной цивилизации (этнуса, конфессии, культуры (субкультуры)) и даже региона. *Глобалитет* указывает в свою очередь на вклад локальной цивилизации во всемирную культуру, на порожденные ею общезначимые ценности, на потенциал ее «всечеловечности» и «всемирной отзывчивости», взятые в *глобальном* контексте.

Менталитет, глобалитет и локалитет определенной цивилизации — это три стороны (границы) одного явления, тесно взаимосвязанные, но практически не совпадающие между собой. Взаимоотношения между ними внутри каждой конкретной культуры (в структуре ее цивилизационной идентичности) носят диалогический характер, и в каждой национальной истории взаимодействие трех модусов одной и той же цивилизации представляет собой причудливо непредсказуемый имманентный процесс¹.

В некоторых случаях один из модусов может умножаться и варьироваться (например, у одной культуры может быть несколько локалитетов: у русской культуры их два — славянский и евразийский, а у американской — четыре: евро-атлантический, афроамериканский, латиноамериканский и мезоамериканский). В иных случаях другой из модусов цивилизации — глобалитет — может вообще отсутствовать (например, у наро-

¹ О соотношении менталитета, локалитета и глобалитета в строении цивилизационной идентичности, в частности России, см. подробнее в моих работах: *Кондаков И.В.* Глобалитет России (к постановке проблемы) // Современные трансформации российской культуры. Коллективная монография / Под ред. И.В. Кондакова. М., 2005; *Он же.* Глобалитет локальных культур (к постановке проблемы) // Традиционная культура. Научный альманах. 2005. № 2; *Он же.* Мировое сообщество как соревнование глобалитетов // Вестник РАЕН. 2006. № 2; *Он же.* Глобалитет культур как проблема межэтнического и межконфессионального диалога // Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития. Материалы международной конференции / Под общ. ред. Б.К. Егорова. М., 2008; *Он же.* Глобалитеты локальных культур: между диалогом и конфронтацией // Культура и мир: Сб. ст. по материалам Международного научного форума 7-8 октября 2008 г. СПб., 2009.

дов, находящихся на первобытной стадии развития или не имеющих собственной государственности). Однако и в том, и в другом случае цивилизационная идентичность остается трехсоставной (даже если один из компонентов плюралистичен, а другой – отсутствует).

Каждая цивилизация стремится при контакте с другой *вычитать* в ней «свое» (и интерпретировать ее по преимуществу в этом ключе, тем самым «осваивая» ее собственными ментальными средствами) и, напротив, отторгнуть «чужое» (соответственно отчуждая его, дискредитируя, вытесняя или замещая его «своим»). В этом смысле возможно говорить, что в ценностно-смысловом поле каждой цивилизации складывается конфигурация трех модальных центров: менталитет, локалитет и глобалитет. Взаимодействие этих смысловых центров в каждой цивилизации с аналогичными смысловыми центрами других цивилизаций в процессе их бесконечного диалога и определяет характер межкультурных коммуникаций на каждом этапе исторического становления и развития всех цивилизаций, культур и субкультур и носит соответственно ступенчатый, иерархический и нелинейный характер.

Легче и раньше всего любой локальной цивилизации дается модус *менталитета*; освоение же позиции *локалитета* требует от нее расширения исторического и географического кругозора; наконец, позиция *глобалитета* оказывается возможной лишь при наличии «всемирной отзывчивости», т.е. безграничного всемирно-исторического кругозора данной цивилизации, не связанного этнокультурными, конфессиональными, социально-классовыми и иными предрассудками и стереотипами и базирующегося на многовековой исторической ретроспективе ее саморазвития, на глубокой культурно-исторической укорененности. Именно на этом уровне межкультурных диалогических отношений (уровне глобалитета) взаимопонимание народов и конфессий становится наиболее универсальным и свободным. Ведь обнаружение *общего* ценностно-смыслового *содержания* двух и более культур на уровне глобалитета гораздо более вероятно и реально, нежели на уровне локалитета (взаимодействия с ближайшим культурно-цивилизационным окружением) или менталитета (во многом основанного на автокоммуникации конкретной цивилизации). Поэтому и степень взаимопонимания народов в рамках диалога глобалитетов выше.

Глобалитеты различных локальных цивилизаций, как правило, весьма разнородны и несводимы к одному «знаменателю». Во многом это объясняется тем, что, *во-первых*, история становления и дальнейших трансформаций каждого глобалитета различна и неповторима – по сравнению с другими судьбами локальных цивилизаций. *Во-вторых*, связка каждо-

го глобалитета с соответствующим менталитетом также формируется своеобразно и не похожа на иные парные конструкции, составляющие смысловое «ядро» той или иной локальной цивилизации. Наконец, *в-третьих*, глобалитет цивилизации, претендующей на всемирную значимость и «общечеловечность», в той или иной степени, как и менталитет этой же цивилизации, но по-своему, отягчен этнокультурными стереотипами, шаблонами, клише, окутан «облаком» неverifiedируемых мифов и легенд, символов и метафор, иллюзий и заблуждений и, таким образом, является сложным, многослойным, синкретическим образованием, глубоко укорененным в массовой психологии, религиозных и философских воззрениях, в политической идеологии, в коллективном бессознательном данной социокультурной общности. И тем не менее диалог культурных глобалитетов в наибольшей степени способствует сближению и единству народов, консолидации человечества как сверхкультурной общности.

Локальные цивилизации, принадлежащие одной исторической эпохе и разворачивающиеся в одном ценностно-смысловом пространстве, могут ориентироваться на достижение разных глобалитетов. Но и различные локальные цивилизации могут порождать сходные глобалитеты, продиктованные одним историческим временем и чувством. Так, народы, освобождавшиеся в XX в. от уз колониализма, стремились поначалу к отрицанию любых глобалитетов и утверждению собственных «локалитетов». Пафос национального освобождения на время ставил этнический менталитет в иерархии культурных ценностей выше, нежели какой бы то ни было глобалитет, ассоциировавшийся исключительно с империалистическим господством мировых держав. Однако вскоре и у стран, недавно освободившихся из-под колониального гнета, стал формироваться свой, региональный глобалитет. С позиций одного глобалитета другой глобалитет понимается гораздо органичнее и естественнее, нежели один менталитет с позиций другого или взаимоосвещение двух локалитетов. В этом отношении процесс глобализации ведет к расширению и углублению диалога культур

Обретение той или иной локальной цивилизацией глобалитета в мировой истории непредсказуемо и связано с совпадением множества факторов, обуславливающих в совокупности тот или иной цивилизационный глобалитет. Одни локальные цивилизации, вроде итальянской, французской, российской, американской, китайской и некоторых других, на протяжении своей национально-культурной истории несколько раз (как правило, четырежды) переживают свой глобалитет. Другие, пережив свое мировое значение лишь однажды (даже если оно было ярким и длительным), более никогда не достигают в своем развитии глобалите-

та (яркий пример – Древний Египет, мезоамериканские цивилизации). Месопотамская и греческая цивилизации пережили свой глобалитет дважды (вторично: в первом случае – как Багдадский халифат и во втором – как Византийская империя).

Наконец, есть множество народов и культур (Азии, Африки, Америки, Океании), которые в своей истории ни разу не добивались глобалитета и которые имеют ничтожно малые шансы обрести собственный глобалитет когда-либо в дальнейшем, если только они не вольются в какой-нибудь надэтнический глобалитет (региональный, конфессиональный, культурно-политический). В России – это множество малочисленных народов Сибири, Дальнего Востока и Крайнего Севера, народы Северного Кавказа, Поволжья и др. Их историческая судьба – либо мозаика мелких локальных цивилизаций (нередко влачащих свое существование в резервациях), либо подчинение алгоритмам мировых цивилизаций, постепенно ассимилирующих малые народы и соответствующие локальные культуры.

Именно взаимодействие различных ментальных структур в истории каждой из мировых цивилизаций (менталитета, локалитета и глобалитета) порождает динамику ее цивилизационной идентичности, выражающуюся в периодической цикличности социокультурных процессов и изменении векторов их направленности. Особенно показательна в этом отношении динамика цивилизационной идентичности России, на протяжении тысячелетия неоднократно менявшая свои очертания.

Исторически обусловленное преобладание в структуре цивилизационной идентичности менталитета вызывало тенденцию к замыканию цивилизации в собственной специфике, к ее самоизоляции среди других народов и культур. Преобладание локалитета вело в свою очередь к закреплению локальной цивилизации в окружающем ее ближайшем этнокультурном и цивилизационном контексте. Превалирование глобалитета свидетельствовало об устремленности цивилизации на вхождение в мировое сообщество и нацеленности на всемирную отзывчивость.

Тройственная структура цивилизационной идентичности позволяла не только осуществлять саморегуляцию цивилизационной динамики, но и соотносить разные грани цивилизационной идентичности с другими формами социальной идентичности. Так, цивилизационная идентичность с акцентом на преобладание менталитета легко ассоциируется и коррелирует с этнонациональной идентичностью; упор на локалитет соотносил цивилизационную идентичность с региональной или конфессиональной идентичностью; ориентация на глобалитет выводила цивилизационную идентичность на общечеловеческие ценности гуманизма,

солидарности, гражданского общества и т.д. Так, цивилизационная идентичность представляла многомерной, вариативной и динамичной, будучи тесно и гибко связанной с другими идентичностями.

Кризисы цивилизационной идентичности в истории России

Ярко выраженная цикличность многовековой российской истории демонстрирует явление кризиса цивилизационной идентичности в многочисленных и весьма многообразных формах и смыслах, становящихся понятными позднее – в той или иной степени – лишь потомкам. Сколько раз наступал кризис российской цивилизации за ее драматическую историю? чем один цивилизационный кризис в России отличался от другого? каковы были причины и следствия различных кризисов идентичности в истории русской и российской культуры? можно ли вообще говорить о цивилизационном единстве России на протяжении ее многовековой истории? – все эти вопросы неслучайно встают перед нами, поскольку, отвечая именно на эти вопросы, мы лучше понимаем динамику цивилизационной идентичности России в целом.

Даже на уровне обыденного сознания очевидно, что все мыслимые повороты в осмыслении цивилизационной проблематики (типология и сравнительный анализ цивилизаций, логика цивилизационного развития, столкновение и противоборство, диалог и преемственность в истории цивилизаций, слом и гибель локальных цивилизаций и т.п.) так или иначе связаны с пониманием природы *цивилизационных кризисов* и путей их преодоления.

Наиболее распространенная, глубокая и труднопреодолимая форма цивилизационного кризиса – это *кризис цивилизационной идентичности*. В этом случае речь идет не столько о внешних формах кризисности (стихийные бедствия и природные катастрофы, экономический спад, военный конфликт, правительственный кризис и т.д.), сколько о внутренних, имманентных закономерностях цивилизационного развития, порождающих кризис и разрушающих идентичность. В таком случае кризисные формы обретают: сама культура в ее многообразных проявлениях (в литературе и искусстве, в религиозных воззрениях, в формах повседневности и быта, наконец, менее заметно – в философии и науке), а вместе с ней – общественное сознание, менталитет той или иной локальной цивилизации; в эти формы облекаются и связанные с ними образцы деятельности, распространенные в данном социуме.

Кризис цивилизационной идентичности наступает, когда наблюдается потрясение ментальных основ локальной или региональной цивилизации, что может быть связано как с покушением на менталитет цивили-

лизации *извне* ее (например, со стороны иных локальных цивилизаций или культур), так и с деформациями менталитета цивилизации самой по себе, идущими *изнутри культуры* (например, в результате раскола, культурного взрыва, религиозных и межэтнических конфликтов, революций или иных сценариев самораспада или дробления ментальности). Несомненно, по крайней мере в первом приближении, что кризис цивилизационной идентичности в любом случае связан с глубокими, а нередко и необратимыми трансформациями менталитета — этнического или цивилизационного.

Так, в результате монгольского нашествия на Киевскую Русь произошел глубокий кризис ее цивилизационной идентичности: древнерусская народность, и без того не представлявшая в «чистом» виде индоевропейскую модель цивилизации (поскольку этногенез древнерусской культуры изначально был осложнен соседством восточных славян с исконным населением Восточно-Европейской равнины — финно-уграми на севере и кочевыми тюрками на юге), была глубоко и насильственно «истернизирована». При этом древнерусская протоцивилизация все же оказалась не окончательно отторгнута от европейской (сохранилось главное — оседлый уклад и быт; язык, принадлежащий к группе славянских языков; религия, которая представляла собой восточное христианство византийского образца, осложненное характерным древнерусским двоеверием, сочетавшим в себе рудименты индоевропейской и евразийской мифологии).

Однако осуществленная в результате монгольского завоевания «прививка» чисто азиатских культурных и цивилизационных черт (от восточного деспотизма — русифицированного «ханата», крепостного устава — как государственной правовой системы, берущей свое начало от Великой Ясы, баскачества как экономической системы кочевой империи — до «теремного быта», закрепостившего русскую женщину, образцов кочевнического костюма, соединившегося с формами одежды восточных славян киевского периода и множества слов русского языка тюрко-монгольского происхождения) сделала древнерусскую цивилизацию московского периода последовательно евразийской, одновременно обращенной своими двумя ликами как на Запад, так и на Восток. Недаром Н. Бердяев в «Истоках и смысле русского коммунизма» (1937) характеризовал цивилизацию и культуру Московской Руси как «христианизированное татарское царство»². Позднее, в «Русской идее» (1946), Бердяев еще более углубил свою концепцию русской цивилизации как пограничной и дву-

² См.: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 7.

хосновной: «Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное»³.

Второй тип внешнего кризиса цивилизационной идентичности мы наблюдаем на примере «Петровских реформ», в какой-то мере так же насильственно, как и монгольское завоевание, приобщивших на этот раз «истернизированную» Московскую Русь к Европе, к западноевропейской цивилизации и культуре и вольно или невольно прививших России европейскую идентичность, нередко – вопреки преобладающей среди российского населения интенциональности неевропейского (или, выражаясь более осторожно, не вполне европейского) типа. Усилив европейское, западное начало в строении российской цивилизации, петровские преобразования, осуществляемые по типу «революции сверху», тем не менее, не привели к однозначной европеизации России, как, впрочем, не устранили и привитое прежде восточное, азиатское начало древнерусской цивилизации, но лишь противопоставили «европейскую» культуру образованного меньшинства азиатскому «варварству», восточной «нецивилизованности» огромного большинства населения России, не имевшего никаких определенных представлений о природе, характере и направленности проводимых в стране «реформ» (если не иметь в виду апокалиптических версий о наступлении «конца света» и пришествии Антихриста в облике царя Петра I). Ближайшим результатом петровского кризиса цивилизационной идентичности России стало усиление раскола, принявшего уже не чисто религиозные формы, как в XVII в., а многообразные секулярные – культурные и цивилизационные – проявления.

Однако в иных случаях военного столкновения России (например, в Отечественной войне 1812 г. или во время Великой Отечественной войны) – вторжение враждебной цивилизации вызывало подъем патриотизма, обострение национальных чувств, резкое усиление конфронтации «своего» и «чужого», в целом укрепивших русский и российский менталитет. Это, в частности, произошло за счет ослабления начавшего формироваться в России на рубеже XVIII–XIX вв. общеевропейского (континентального и надэтнического) менталитета, а в 40-е гг. XX в. – за счет сворачивания общесоветского (также сверхцивилизационного и надэтнического) менталитета в пользу национального, этнического, отличаю-

³ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 44.

шегося большей ценностно-смысловой определенностью и структурно-функциональной устойчивостью (по сравнению с надэтническими, интернациональными образованиями цивилизационного и сверхцивилизационного порядка). Подобные ментальные метаморфозы были особенно важны и принципиально значимы в условиях конфронтационного столкновения различных цивилизаций, в борьбе за утверждение цивилизационной идентичности того или иного плана при одновременном отрицании «чужой» цивилизации и ее качественных характеристик, «посягающих» на иную цивилизационную идентичность – вплоть до ее права на самостоятельное существование.

Таким образом, в этих случаях «столкновение цивилизаций» (пользуясь крылатым выражением С. Хантингтона) существенно стабилизировало цивилизационную идентичность России, в т.ч. на основе русского этноцентризма, подчинившего себе целый веер различных этнокультурных идентичностей как частных и факультативных (которые, как пелось в сталинском гимне СССР, «сплотила навеки Великая Русь»). Пусть даже и не «навеки», но сплотила же! Это, в частности, означает, что вообще «столкновение цивилизаций» как распространенная форма внешнего кризиса цивилизационной идентичности отнюдь не обязательно влечет за собой деструктивные изменения как в строении «сталкивающихся» между собой цивилизаций, так и в осознании ими собственной сущности, т.е. потерю цивилизационной идентичности. Рассмотренные нами случаи (вовсе не уникальные в мировой истории) доказывают, что конфронтация цивилизаций, в т.ч. и военная, нередко открывает путь к преодолению кризиса цивилизационной идентичности и даже ведет к ее укреплению, усилению и углублению в контексте истории локальной цивилизации и мировых цивилизаций.

Гораздо сложнее «устроен» механизм *внутреннего* кризиса цивилизационной идентичности, в результате которого дискретность историко-цивилизационного процесса связана с имманентными факторами саморазвития культуры и цивилизации, как правило, формирующимися на ментальном уровне, а потому рефлекслируемыми современниками. Внутренний кризис цивилизационной идентичности ощущается представители самой этой цивилизации как «смута» (во всех смысловых оттенках значения этого явления). Во всяком случае, в истории России и ее культуры именно «смута» становится наиболее явным смыслодифференцирующим показателем внутреннего кризиса цивилизационной идентичности.

Смута – культурный механизм, обеспечивающий переход локальной цивилизации из одного исторического состояния в качественно иное за счет достижения ценностно-смысловой неопределенности социокуль-

турной жизни, при которой обществом временно утрачиваются какие-либо критерии исторической и духовной ориентации во времени и пространстве, т.е. наступает кризис цивилизационной идентичности⁴. Особенно характерна смута для истории России, где механизм смуты был впервые выявлен и отрефлексирован во время династического кризиса на рубеже XVI–XVII вв., осложненного иностранной интервенцией и переросшего в гражданскую войну и («русский религиозный раскол». Г. Вернадский, впрочем, прямо называл Смуту «социальной революцией»⁵. Завершением русской смуты XVII в. стала Петровская культурная революция (так называемые Петровские реформы), ознаменовавшая собой вступление средневековой России в Новое время⁶.

Для русской культуры и российской истории феномен смуты оказывается, в известном смысле, настолько часто повторяющимся, органичным, имманентным самому русскому менталитету, с древнейших пор определяемому формулой «авось, небось да как-нибудь», что приходится говорить о «смуте» как об особом механизме русской культуры. Это подтверждают и последние данные сравнительного языкознания (например, исследования Анны Вержбицкой, связанные с изучением модальности русской речи и статусом семемы «авось»)⁷. Предрасположенность к смуте, несомненно, запрограммирована самим геополитическим (евразийским) положением России. Находясь на стыке Запада и Востока, российская цивилизация в своем становлении и развитии поворачивалась лицом то к Европе, то к Азии и оказалась причастна как европеизму, так и «панмонголизму» (В. Соловьев).

⁴ Русское слово «смута» с давних времен означает состояние *опасной неопределенности* — в государственной жизни, в религиозных воззрениях, в общественном сознании, в быту и в умах. «*Неопределенности*» — потому что все варианты социального поведения, все пути исторического развития, все формы объяснения мира кажутся в это время в равной мере приемлемыми или неприемлемыми, и выбор между ними чрезвычайно затруднителен или вовсе не возможен, по существу — безразличен для большинства. «*Опасной*» — потому что состояние общества, в котором царит хаос и общественный беспорядок, в котором общественное недовольство легко перерастает в социальные конфликты и бунты, а социально-политические и религиозные, нравственные и эстетические представления отличаются крайней поляризованностью, взаимной несогласованностью и враждебностью, — такое общественное состояние характеризуется расколотостью и раздробленностью, децентрализованностью и неуправляемостью, а это чревато расцветом массового цинизма и неверия, распадом социальной и этнокультурной целостности и очень вероятным крахом государства и неизбежной дискредитацией его основных институтов и общественных идеалов.

⁵ См.: *Вернадский Г.В.* Опыт истории Евразии // Цит. изд. С. 69.

⁶ См. подробнее: *Лотман Ю.М.* Механизм Смуты. (К типологии русской истории культуры) // *Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры. СПб., 2002.

⁷ См., например: *Вержбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1997. С. 76–78.

Подобная *пограничность* российской цивилизации (как и во многом аналогичное, межцивилизационное положение Византии⁸) породила социокультурный механизм «*взаимоупора*» (силового баланса сдержек и противовесов во взаимодействии разнонаправленных тенденций культурно-исторического и цивилизационного развития), глубокое объяснение которого дал С.С. Аверинцев⁹. Именно механизм «взаимоупора» на протяжении многих веков предохранял российскую цивилизацию от окончательного ее раскола и самораспада, к чему она всегда была склонна. В то же время периодическое возникновение «смуты» является неизбежным следствием самого «взаимоупора»: спонтанное нарушение силового баланса противоположностей оборачивается внезапным «срывом», приводящим к «смешению» ценностно-смысловых крайностей, взаимопроникновению полярных практических ориентаций и духовных идеалов. Вместо искусственно поддерживаемого деспотической властью «порядка» разверзается социальный «хаос»; вместо господства религиозной веры появляются неверие и скепсис; вместо власти — анархия, вместо «мира и тишины» наступает массовое ожидание «последних времен».

Собственно, поэтому российской истории в целом свойственна не *непрерывность*, а по преимуществу *дискретность*: резкая смена культурных парадигм; время от времени назревающая ломка общественно-исторического уклада и социально-политического устройства страны; неустойчивость власти и засилье «самозванцев» в роли лидеров общества и государства; насильственное низвержение авторитетов и мировоззренческих доктрин, культурных канонов и художественных стилей. Все это в конечном счете, и сливается в общую картину смуты, для которой характерно отсутствие устойчивых общепринятых ценностей и жизненных принципов, идейное «брожение» в обществе, социальная дезорганизация, рост пессимистических и эсхатологических настроений.

Смута — именно тот случай, когда в головах царит мировоззренческий хаос; когда общество ощущает себя «по ту сторону» добра и зла, красоты и безобразия, веры и неверия; когда мир в целом представляется не Господним или Антихристовым, а «не пойми каким». В то же время состояние смысловой неопределенности, утрата культурной семантикой

⁸ См. подробнее: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. Например, с. 248-249.

⁹ См. там же. С. 239. Определяя «взаимоупор» как «сбалансированное противоборство противоположностей», С. Аверинцев подчеркивал, что своеобразие ранневизантийской культуры заключалось в том, что «в ее кругу крайности особенно контрастны, а их приведение к единству особенно парадоксально». Сказанное относится в неменьшей степени и к русской культуре.

переходной эпохи каких-либо смысловых и поведенческих ориентиров, рост социальной апатии и безразличия — это не только деструктивный, разрушительный, но и в конечном счете конструктивный, созидательный процесс, позволяющий обществу осуществить крайне болезненный и трудный, но исторически необходимый переход от одной культурной эпохи к другой, от стагнации к модернизации.

Смута — тяжелое испытание для всех современников переходного времени. Но смута — это необходимый механизм выработки новых норм, ценностей, духовных ориентиров и идеалов. Других механизмов перехода от старого к новому у русской культуры пока не обнаружилось. Как бы тяжело, как бы драматически ни развивалась история русской культуры, всеми достижениями модернизации Россия и российская цивилизация обязаны именно смуте. Вся российская история в конечном счете развивается благодаря смуте¹⁰. Впрочем, и в других локальных культурах, как и в истории мировой культуры в целом, роль смуты еще во многом не осмыслена и недооценена.

В более чем двенадцативековой истории русской культуры постоянно возникали периоды смуты. За это время мы пережили по крайней мере четыре крупные смуты.

Первая смута — так сказать, *доцивилизационная* — охватывает переход от язычества к христианству, от общинно-родового самоуправления к авторитаризму княжеской власти и начальным формам раннефеодальной государственности. Однако созданное на обширной территории Русской земли Киевское государство никак не могло обрести единства и целостности, пока не оказалось завоеванным, в значительной своей части, кочевыми монголами. Лишь после «монголизации» Руси начала складываться древнерусская цивилизация.

Вторая смута, XVII в., — *секуляризационная* — отделяет русское Средневековье от российского Нового времени. Истоки ее носили не политический, а религиозный характер: ее породила секуляризация русской культуры. Главной социальной проблемой была дилемма: царь избран Богом или избирается смертными людьми? Назначив царем над земщиной отпрыска последнего золотоордынского хана Симеона Бекбулатовича, Иван Грозный, сам того не желая, зародил в массах сильные сомне-

¹⁰ См. подробнее в моих публикациях: *Кондаков И.В.* «Смута»: эпохи «безвременья» в истории России // *Общественные науки и современность*. 2002. № 4; *Он же.* «Смута»: к типологии переходных эпох в истории русской культуры // *Переходные процессы в художественной культуре России*. М., 2003; *Он же.* «Русский человек» в переходную эпоху: самосознание смуты // *Человек между Царством и Империей*. М., 2003.

ния в самом принципе *богоизбранности* власти, в ее *сакральности*. Избрание на царство Бориса Годунова, Василия Шуйского, а затем и родоначальника следующей династии Михаила Романова ознаменовало торжество общенародного выбора исторического пути. Отныне каждый человек почувствовал себя вправе выбирать по своей воле — не только царя, но и собственную судьбу. В ходе второй смуты русские люди впервые стали переживать историю как непредсказуемый процесс, а не как заданное сакральное состояние мира¹¹.

Третья смута, в первой половине XX в., *революционная*, которую нередко называют «красной»¹², ознаменовала социокультурный переход России (с 1905 по 1929 г.) от самодержавия (архаической формы авторитаризма, оставшейся почти неизменной с XVII в.) к тоталитарному государству под эгидой диктаторской партии большевиков. В цивилизационном отношении этот переходный период в истории России означал перерастание масштабной культурной и религиозной революции, осуществлявшейся в разных формах практически всеми деятелями культуры Серебряного века (вспомним хотя бы их богоискательство, богостроительство и богоборчество, постоянно переходящие друг в друга), в революцию социальную и политическую (Февральская революция и Октябрьский переворот 1917 г.), а затем — в общий кризис российской цивилизации (ужасающую по масштабам социальной катастрофы и кровопролития Гражданскую войну, завершившуюся, после кратковременной «передышки» нэпа, трагедией раскулачивания, плавно перешедшей в Большой террор). В ходе третьей смуты российская цивилизация раскололась на Советскую Россию и русское зарубежье, со своей в каждом случае культурной и социально-политической спецификой.

Четвертая смута в России, *постсоветская*, знаменует переход страны от тоталитаризма к демократии, от административно-патерналистского государства к рынку, от индустриального к постиндустриальному обществу. Кризис советского тоталитаризма совпал с цивилизационным «сломом» глобального характера, в конечном счете с самим процессом глобализации (начало которому положили мечты о мировой революции, будоражившие массовое сознание еще в период третьей смуты). Разные по своей природе кризисы наложились друг на друга, что привело к эф-

¹¹ Переворот в понимании истории, совпадающий с секуляризацией культуры, который произошел на Руси в XVII в., глубоко проанализировал А.М. Панченко в монографии «Русская культура в канун Петровских реформ». См.: *Панченко А.* О русской истории и культуре. С. 65-73.

¹² См.: *Булдаков В.П.* Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М., 1997.

фекту «резонанса» (понимаемого в историко-цивилизационном плане). Такие новые явления, как идеологический плюрализм и коммерциализация массовой культуры, компьютерная революция и кризис словесности, полистилистика, мультикультурализм и т.п., возникли не «вдруг», а в результате сложного процесса хаотического смешения и противоборства множества тенденций предшествующего времени.

Механизмы смены типов цивилизационной идентичности в России

Архитектоника русской культуры (в значительной мере совпадающая с архитектурой российской цивилизации) складывается из пяти последовательно восходящих уровней культурно-исторической семантики, каждый из которых определяется соответствующим культурным механизмом, исторически доминирующим в данную эпоху. Цепочка культурных механизмов в истории России (определяющих смену типов цивилизационной идентичности) выстраивается в следующей логической последовательности: 1) кумуляция; 2) дивергенция; 3) культурный синтез; 4) селекция; 5) конвергенция. Эта цепочка культурных механизмов, вытекающих друг из друга и надстраивающихся один над другим, и составляет в своей совокупности архитектуру русской (и в целом российской) культуры и определяет *цивилизационный код* России, или *алгоритм развития* российской цивилизации. Соответственно, смена культурных механизмов и соответствующих культурно-исторических парадигм многое объясняет в отношении генезиса и разрешения кризисов цивилизационной идентичности в истории России.

Постепенно вырываясь из объятий вязкой и аморфной протоментальности (пространства изначальной «смысловой неопределенности»), российская цивилизация на первом, весьма длительном этапе своего становления (свыше семи веков) довольствовалась самым простым культурным механизмом — *кумуляцией* (от *лат. simulatio* — скопление). Этот механизм минимизирует самоорганизацию цивилизации, еще не до конца расставшейся со своей изначальной семантической аморфностью и размытостью. Выступая как механизм адаптации восточнославянских племен и их культур к окружающим их природным, этнокультурным и социальным условиям, механизм кумуляции интегрирует в рамках становящейся цивилизации самые противоречивые и гетерогенные компоненты разнородных смежных культур (скифо-сарматские, финно-угорские, греко-византийские, германо-скандинавские, монголо-туранские, польско-литовские, западноевропейские и т.п. веяния и влияния).

Образуемое таким образом интеркультурное единство, естественно находящееся у истоков полиэтнической цивилизации, остается слиш-

ком аморфным и неопределенным для того, чтобы быть основанием устойчивого цивилизационного развития. Последовательное напластование кумулятивных процессов приводит к тому, что возникающее интегративное единство, «слепленное» из разрозненных и противоречивых природных, социокультурных и цивилизационных феноменов, обретает такую *меру сложности*, которая не может быть удержана в рамках смыслового единства таким вялым интегративным механизмом, как кумуляция. Превышение меры сложности цивилизационного целого приводит уже в XVI в., а тем более XVII в. к замедлению интеграционных процессов в Руси/России и стимулирует в русской культуре процессы обратной направленности – дезинтеграции и деструкции сверхсложного целого (различные формы *раскола* – междоусобицы, ереси, самозванство, бунты и т.п.).

Таким образом, первый кризис цивилизационной идентичности в истории России был, так сказать, «запрограммирован» самим «накопительным» и бессистемным культурным механизмом, лежавшим в основании российской цивилизации. А первый импульс к динамичному цивилизационному и социокультурному развитию России придал религиозный Раскол, впервые с подлинно историческим масштабом приведший в действие культурный механизм *дивергенции* (от *лат. divergere* – обнаруживать расхождение). Этот продуктивный механизм смыслообразования и структурирования культурной семантики был развернут во всей полноте своих возможностей в рамках Петровской культурной революции, расколовшей сверху донизу российское общество, которое вступило в фазу секуляризации культуры и культурного «двуязычия»¹³. Важнейшая культурно-историческая, социальная и цивилизационная функция дивергенции (второго регулятивного механизма культурно-исторической динамики России) заключалась в последовательной дифференциации всех социокультурных значений и смыслов и в формировании структуры российской культуры, а универсализм проявлялся в том, что предметом смысловой поляризации и дифференциации становится любое семантическое образование (подвергаемое «раздвоению единого»).

На смену своего рода «беспринципности» кумулятивной модели цивилизации, перманентно занятой универсальной интеграцией любых социокультурных смыслов, приходит альтернативная ей дивергентная модель, радикально дифференцирующая ценностно-смысловую систему на всех ее уровнях (по-своему так же «беспринципная», «неразборчивая»).

¹³ См. подробнее: Успенский Б.А. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 78; Панченко А.М. Цит. изд. С. 155.

Тем самым «маятник» цивилизационного развития России качнулся в прямо противоположную сторону, что многими современниками этого процесса переживалось как необратимый и катастрофический кризис и даже распад цивилизации, между тем как российская цивилизация как раз формировалась, складывалась заново именно в процессе интенсивного развития дивергентных процессов, надстраиваясь на фундаменте древнерусской протоцивилизации, с ее по преимуществу кумулятивными установками.

Кризис цивилизационной идентичности – это историческая болезнь локальной цивилизации, из которой та может – при определенном стечении обстоятельств – выйти «окрепшей», восстановившей свой социокультурный «иммунитет», или может и не «оправиться», окончательно растеряв свои конститутивные принципы и продуктивные социальные и культурные формы, т.е. «раствориться» в семантическом поле других цивилизаций и культур, более стойких, жизнеспособных и динамичных.

Тенденция поступательного развития дивергентных процессов, умножающихся и ветвящихся с каждым новым этапом развития, клонилась к тому, чтобы процесс «раздвоения единого» коснулся каждого культурного значения или смысла, каждой нормы или традиции – вплоть до «расщепления культурного ядра». В период Серебряного века многие ключевые понятия и категории культуры имели целый спектр далеко отстоящих друг от друга разноречивых значений, в т.ч. и прямо полярных (например, «свобода», «творчество», «искусство», «нравственность», «религиозность», «революция», «мещанство», «интеллигенция», «народ» и т.п.)¹⁴.

Феномен «расщепления культурного ядра»¹⁵, возникший в результате «сшибки» механизмов кумуляции и дивергенции во многом «нейтрализовал» и даже обесмысливал тенденции культурного синтеза и достижение «всеединства» различных специализированных культур (искусства, науки, философии, религии, политики, нравственности), а также разных национальных культур и мировых цивилизаций в рамках русского Ренессанса с его универсализмом. В свою очередь, «культурный синтез» «снял» действие конфигураторов кумуляции и дивергенции за счет максимальной семиотизации и символизации культурных явлений и цивилизационных процессов, а также предельной интеграции расщепляющихся смыслов и значений русской культуры и российской цивилизации переходного, предреволюционного времени.

¹⁴ Впервые на этот феномен обратил внимание Н. Бердяев в статье «Революция и культура». См.: *Бердяев Н.А. О русских классиках*. М., 1993. С. 255-259; особенно – с. 258.

¹⁵ См. об этом подробнее в моей книге: *Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры*. М., 1997. С. 380-388, 452-455.

Историческая смена двух механизмов культуры противоположной направленности, в течение довольно длительного времени действовавших параллельно друг другу, осуществлялась по модели «взаимоупора» конструктивных установок, связанных между собой *синхронически* (одновременно) и *диахронически* (т.е. последовательно во времени), что приводило российскую цивилизацию каждый раз к возникновению духовной «смуты», организованного «хаоса» и последующему ее ценностно-смысловому «опустошению». Конфронтация и противоборство механизмов кумуляции и дивергенции, не только следующих друг за другом, но и наслаивающихся один на другой, порождали мучительное балансирование цивилизации между сохранением ее внутреннего единства, целостности и их нарушением, расколом.

Развитие и торжество дивергентных процессов над кумулятивными (как более сложной и совершенной организации над более примитивной и неразвитой) порождали и стимулировали формирование компенсаторного механизма *кумулятивной памяти*, лелеявшего идеалы целостности и единства в условиях нарастающей борьбы противоположностей и углубляющегося раскола, и сквозную «смысловую неопределенность». Так было и в период смены культурных механизмов (Смутное время и весь «бунташный» — XVII — век), и при завершении цикла кумулятивно-дивергентного развития в целом (Серебряный век, осуществлявший символическое «снятие» культурно-цивилизационных противоречий, и последовавшая за ним и вместе с ним грандиозная русская революция — *культурный взрыв* России Нового времени, подготовивший тоталитарный этап ее развития в XX в.).

Соединение в границах одной цивилизационной модели двух противостоящих в структурно-функциональном отношении, взаимодополнительных и параллельных смысловых структур свидетельствовало о том, что в России XX в. кумуляция и дивергенция фактически утратили значение ведущих регулятивных механизмов и системообразующих факторов развития культуры, противоположных и взаимоисключающих по своим целям и результатам, и стали выполнять в истории российской цивилизации второстепенную и подчиненную роль. На первый план культурно-исторического и цивилизационного развития выступили: сначала (очень кратковременно) механизм *«культурного синтеза»*, «снявший» самую противоположность кумуляции и дивергенции, а затем, один за другим, два других культурных механизма — *селекция* и *конвергенция*, до того не претендовавшие на главенствующую функцию в культуре, хотя и эпизодически возникавшие в культурно-историческом и цивилизационном процессе (в качестве отдельных эксцессов).

Смысл *селекции* как механизма культуры (от *лат.* *selectio* – выбор, отбор) заключается в том, что с его помощью достигаются единство и цельность цивилизации не благодаря взаимному примирению и гармонизации различных ее антиномичных составляющих, а за счет «отсечения», «отторжения», «изъятия» из ее состава тех «лишних» частей и элементов (ценностей, значений, норм, традиций и т.п.), которые нарушают (или потенциально могут нарушить) ее тотальность, целостность или мешают ее восприятию в качестве целого. Селекция как культурно-регулятивный механизм занимается *отбором* тех культурных компонентов, которые соответствуют данной культурной системе (точнее, ее заданной модели, своего рода теоретической «матрице»), и тех, которые противоречат ее целостности; первые культивируются и унифицируются, выстраиваясь семантически и структурно как системное целое; вторые – изгоняются или уничтожаются как вредные и опасные для системы, с точки зрения поддержания ее цивилизационного единства и целостности, элементы и антисистемные факторы.

Принципиальный конфликт смежных культурных механизмов – «*культурного синтеза*» и *селекции*, порождающий внутренний кризис цивилизационной идентичности огромной разрушительной силы, основан на различном, а во многом и на взаимоисключающем понимании – в том и другом случае – параметров системного целого. Если «культурный синтез» исходит, в каком-то условном смысле, из соловьевской модели «всеединства» – интеграции культурных систем и смыслов без каких-либо ограничений, по существу, то «селекция» исходит из представления о том, что системное единство в принципе не может быть достигнуто иначе, как средствами *насилия*, путем искусственного отделения и изъятия, путем отсечения и уничтожения всего *чуждого* и *мешающего* достижению искомого единства. Иными словами, селекция – это культурный механизм, совмещающий в себе операции как *интеграции*, так и *дифференциации*.

Примером тому может служить известная фраза Ленина «*прежде чем объединяться, нужно размежеваться*», которая нагляднее всего демонстрирует политический смысл механизма селекции. Сталинская идея относительно усиления классовой борьбы по мере строительства социализма – тоже характерная иллюстрация селекции (применительно к социально-политическим целям и задачам тоталитарной партии и тоталитарного государства). Такой же неизбежный селекционный процесс созидания тоталитарного целого на основе этносоциального, социально-политического или политико-идеологического отбора в сталинском Советском Союзе – коллективизация, борьба с левой и правой оппозицией,

кампания Большого террора, создание ГУЛАГа, обличение вейсманистов-морганистов, борьба с формализмом в искусстве или «дело врачей-убийц».

Главная проблема складывающегося острого кризиса цивилизационной идентичности (в результате несовместимости «культурного синтеза» и «культурной селекции») заключается в высокой степени неопределенности самих параметров и границ селекции, т.е. того, что является «разрешенным», и того, что объявляется «запрещенным». Тем более что, по мере развития тоталитарного строя, смысловые границы как того, так и другого культурного поля постоянно менялись, и логика этих внезапных изменений была совершенно непредсказуемой. Именно эта динамика принципов селекции позволяла властным структурам тоталитарного государства в советской России по своему произволу манипулировать настроениями масс, функциями социальных и культурных институтов, деятельностью ученых, художников, журналистов и других представителей творческой интеллигенции и держать своих подданных в постоянном страхе нарушить предписываемые нормы, принципы и границы данной культурной системы. К. Симонов не случайно в своих воспоминаниях, посвященных послевоенной ситуации, характеризовал ожидания творческой интеллигенции как «расширение возможного» и «сужение запретного», т.е. именно то, чего не хотели допустить ни Сталин, ни Жданов, добивавшиеся «пресечения несостоятельных надежд на будущее»¹⁶.

Во многом противоположной селекции является семантика механизма *конвергенции*. Его задача заключается в *объединении* и *синтезе* различных, даже прямо противоположных смыслов, в т.ч. ранее разделенных селекцией. Конвергенция как культурно-регулятивный механизм оказывается направленным на опровержение, нейтрализацию, блокирование, уничтожение селекции. И неслучайно охранители тоталитарного режима — от самых его истоков и до самого финала — более всего опасались именно конвергентных тенденций внутри советской культуры — ревизионизма и либерализма, политического соглашательства, терпимости к буржуазной идеологии и рыночной экономике, интереса к модернизму и авангардизму в искусстве. Эти тенденции — как по отношению к русскому зарубежью, эмигрантской культуре в целом, так и в отношении буржуазного Запада (европейского и особенно американского), его культурным ценностям и нормам (либеральным и демократическим ценностям, правам человека, религиозности и т.д.), а также по отношению к собственной «внутренней эмиграции» — инакомыслящим всех видов (от по-

¹⁶ См.: Симонов К.М. Глазами человека моего поколения. Размышления о И.В. Сталине. М., 1989. С. 109, 110.

литических диссидентов до художественного андеграунда) — означали, что в культуре отделение «зерен» от «плевел» по политико-идеологическим принципам, т.е. сама культурная селекция, носит искусственный и условный характер, причем не столько созидательный и конструктивный, сколько разрушительный и деструктивный для самой культуры.

В отличие от исторически предшествующего интегративного культурного механизма — кумуляции, — *конвергенция* не ограничивается простой *интеграцией* различных компонентов культурного целого. Она ставит своей задачей не просто объединить тенденции, во многом разноосновные и даже противоположные по своему пафосу и идейной направленности, но именно «соединить несоединимое», навести «мосты» между полярными, взаимоисключающими системами — идеологическими и культурными, экономическими и социально-политическими.

Впервые осмыслил конвергенцию как важнейший и чрезвычайно перспективный культурно-цивилизационный механизм П.А. Сорокин. Опубликовав в 1964 г. в США книгу «Главные тенденции нашего времени», он, в частности, предсказал исключительную роль конвергенции в мировой истории второй половины и особенно последней трети XX в. Материалом для глобальных прогнозов Сорокина послужил сравнительный анализ социокультурной динамики США и СССР в различных областях общественной жизни и культуры. П. Сорокин перечислял эти области: «естественные науки и технологии, социальные и гуманитарные науки, философия, этика и криминальное право, образование, спорт и отдых, изящные искусства, религия, брак и семья, экономическая система, социальные отношения, политическая система»¹⁷.

Противопоставляя деятельности обоих правительств сверхдержав и сопоставляя между собой деятельность «коллективных сил обеих стран, человечества и истории», П. Сорокин пришел к выводу, что в истории мировых цивилизаций главенствуют именно «коллективные силы», отбрасывая на задний план событий тщетные действия «властных элит». «Обе страны все более заимствовали и адаптировали ценности, институты и культурные особенности друг друга. Эта конвергенция уже привела к тому, что в настоящее время обе страны гораздо больше похожи друг на друга — социально, культурно и в практических образах жизни, — чем это имело место в начале русской революции»¹⁸.

П.А. Сорокин усматривал в результатах конвергенции и чисто прагматический смысл — «последовательное уменьшение и устранение прак-

¹⁷ Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997. С. 350.

¹⁸ Там же. С. 130-131.

тически всех аргументов для продолжения холодной или горячей войн, безумной гонки вооружений и политик вооруженной конфронтации»¹⁹. Однако еще больше надежд ученый возлагал на формирование – в процессе конвергенции двух сверхдержав – нового интегрального социокультурного строя, сочетающего преимущества различных систем и минимизирующего недостатки каждой из них. «...В настоящее время этот смешанный тип представляет собой эклектическую смесь характеристик обеих стран, лишенную цельности новой интегральной культурной, социальной и личностной системы»²⁰. В большой степени идеализируя как процесс, так и гипотетический результат конвергентного развития двух мировых цивилизаций, Сорокин, по-видимому, предполагал, что на глазах его современников складывается едва ли не идеальный тип цивилизации, во многом напоминающий соловьевское «всеединство».

Между тем вся история русской и российской культуры XX в. – как в Советском Союзе, так и за рубежом – строилась на конфронтации и борьбе между *селекцией* и *конвергенцией* (в русском зарубежье) или между *строгой*, бескомпромиссной *селекцией* и *селекцией вялой*, умеренной, фактически – *скрытой конвергенцией* (в советской политической и культурной истории). Так, например, течения сменовеховства или евразийства (особенно левого) в русской эмиграции носили явно конвергентный характер (по отношению к Советскому Союзу и советской культуре). Особенно усилились конвергентные процессы в период Второй мировой войны и в первое десятилетие послевоенного времени. В Советском Союзе за борьбой всех политических и культурных течений в 1920–1930-е гг. стояла та же борьба между селекцией и конвергенцией: например, борьба с «правым» и «левым» уклоном в ВКП(б); особенно эти процессы усилились в период «оттепели» и «перестройки». Постепенно селективные процессы в культуре становились все менее жесткими, а главное, эффективными; в то же время наступление конвергенции оказывалось все более уверенным и «победоносным».

В постсоветский период механизмы селекции и конвергенции (как в свое время механизмы кумуляции и дивергенции – например, в Смутное время и в Серебряном веке) столкнулись как параллельные и взаимоисключающие смысловые структуры, что придало постсоветскому социокультурному и цивилизационному кризису в России особенно мучительный и драматичный характер. Это объясняется тем, что противоположность и категоричность механизмов селекции и конвергенции гораз-

¹⁹ Там же. С. 131.

²⁰ Там же. С. 196.

до выше, нежели кумуляции и дивергенции, и острота проблемы в этом случае неизбежно достигает поистине экзистенциального звучания (конфликт ультимативных установок).

Пара механизмов «*селекция/ конвергенция*», представляющих второй цикл архитектурного строения российской цивилизации, по сравнению с парой «*кумуляция/ дивергенция*», представляющих первый цикл конфигурирования русской культуры, отличается более сложным строением и функционированием в культуре. Если кумуляция и дивергенция по своей семантике близки соответственно *интеграции* и *дифференциации* культурных форм как таковым, то селекция уже не просто дифференциация культурных форм, а «*дифференциация ради интеграции*», а конвергенция — не просто интеграция, а «*интеграция дифференцированного*». Налицо двухуровневое строение новых механизмов, обладающих своей «внутренней архитектурикой». Соответственно, более сложные конструкции требуют и более сложных, двухуровневых мысленных операций с ними, что осложняет возможность их взаимной нейтрализации или аннигиляции, как в случае с механизмами первого цикла.

Цивилизационный алгоритм российской цивилизации, похоже, завершает свой полный цикл. От робкой и аморфной интеграции разнородных и случайно связанных между собой социокультурных факторов (в виде кумулятивных процессов) — к первоначальной бинарной структуризации культурного целого (дивергенция) — такова фаза ее первичной конфигурации. От более сложного и рефлексивного объединения противоречивых и гетерогенных тенденций (культурный синтез) — к глубокому расколу русской культуры на две автономные культуры, разделенные «железным занавесом» и ведущие друг против друга психологическую и идейную войну, — такова следующая фаза — вторичного конфигурирования русской культуры и российской цивилизации в целом.

Наконец, на третьей (и, возможно, заключительной), постмодернистской фазе социокультурной конфигурации России ее интегративные и дифференциальные механизмы смешиваются и объединяются в общей смысловой конструкции — внутренне противоречивой и принципиально неопределенной «мозаике» взаимоисключающих культурных тенденций и цивилизационных факторов. В этом качестве вряд ли будет возможно в ближайшей перспективе говорить о российской идентичности или идентичности российской цивилизации.

Раздел 3. Социокультурное разнообразие идентичностей человека

Ю.М. РЕЗНИК

ЧЕЛОВЕК ГРАЖДАНСКИЙ: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

Гражданственность человека: от идеала к реальности

Проблема гражданственности и гражданской идентичности человека рассматривается нами в контексте предложенных и обоснованных ранее интегративной концепции гражданского общества, с одной стороны, и персоналистической концепции личности — с другой¹.

Можно предположить, что гражданское общество и гражданственность являются необходимой предпосылкой свободного развития человека и его автономного существования в современном мире. Но для начала необходимо соотнести идеальную и реальную модели данного общества. В качестве предполагаемого критерия его гражданственности мы будем рассматривать степень эмансипации человека.

Первая, *идеальная модель гражданственности* предложена еще мыслителями прошлого. В истории социально-философской мысли эта модель представлена в учении И. Канта о принципах гражданского состояния и существования людей. Он высказал ряд фундаментальных поло-

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, заместитель директора Российского института культурологии, главный научный сотрудник Института философии РАН, шеф-редактор журнала «Личность. Культура. Общество».

¹ См.: Резник Ю.М. Гражданское общество как феномен цивилизации: В 2 ч. М., 1993—1998; *Он же*. Социокультурные основания гражданского общества // Гражданское общество: истоки и перспективы. 2-е изд. СПб., 2006; Костюченко Л.Г., Ю.М. Резник. Введение в теорию личности: В 2 ч. М., 2003—2004 и др.

жений, которые позволяют нам более четко определить онтологические рамки *гражданской идентичности* субъектов.

Вот некоторые из них:

– природные задатки человека, направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде;

– для построения законосообразного порядка в отношениях между людьми природа использует такое средство, как антагонизм – естественное разъединение общества в результате недоброжелательной общительности людей и различий в их задатках;

– самое точное обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других достигается только при *всеобщем правовом гражданском состоянии*;

– историю человечества можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить совершенное гражданское объединение человеческого рода во имя наиболее полного развития всех задатков людей².

«Вот почему такое общество, – подчеркивает И. Кант, – в котором максимальная *свобода под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. *совершенное гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода...»³. Отсюда следует, что гражданское состояние людей пользуется безусловным приоритетом по сравнению с их естественными (родоплеменными) и этническими формами объединения.

Раскроем теперь существенные черты идеальной модели гражданственности человека и общества, которые в той или иной мере признаются многими исследователями. В идеальном смысле гражданское общество есть сфера современного социума, возникающая на стадии индустриального развития стран Запада и создающая реальные нравственные и правовые предпосылки для динамического, сбалансированного взаимодействия системного и жизненного миров как взаимодополняющих сторон общества, развивающихся в направлении всеобщего, родового и свободного единства людей. Иначе говоря, это – *общество свободных и автономных субъектов, т.е. личностей и организуемых ими ассоциаций (сообществ, организаций), осуществляющих свою деятельность в интересах развития каждого человека и всего человеческого рода*.

Гражданское общество в целом и гражданственность человека, в частности, характеризуются следующими особенностями:

² См.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1965. С. 8-21.

³ Там же. С. 13.

1. Стремлением к наиболее полному выражению и развитию *родовых* (всеобщих) *сил, способностей и интересов* людей как участников совместного жизненного процесса. Цель гражданского общества – не достижение всеобщего счастья и процветания, а становление человека как свободной личности, обретение им свойств и качеств родового человека, т.е. целостного субъекта свободной, сознательной и творческой деятельности. В данном контексте *родовой человек* – это не представитель какого-то отдельного рода, а именно целостный субъект индивидуальной и социальной деятельности. Гражданственность складывается там и тогда, где и когда люди, находящиеся в определенных отношениях друг с другом, становятся представителями всего человеческого рода, поднимаясь на высоту его всеобщих, т.е. общеродовых, интересов.

2. Гражданское общество характеризуется *свободой выбора и самоопределения* людей как участников совместной жизни: каждый вправе поступать так, как он считает нужным, если это не затрагивает жизненные интересы других участников взаимодействия и не противоречит общим правовым или нравственным установлениям. Быть гражданской личностью – это значит быть свободным человеком, осуществляющим свою деятельность на основе добровольного участия и автономного выбора. В идеальном гражданском обществе можно быть свободным в обществе, только наряду с другими свободными субъектами.

3. Гражданское общество отличается *конвенциональным* (согласованным) и *легитимным* (имеющим юридическую или нравственную силу с точки зрения принятия или одобрения большинством членов данной общности) характером норм и правил поведения: ничто не принимается раз и навсегда на веру; любое правило – результат конвенции и согласования всех заинтересованных участников взаимодействия.

В отличие от системного мира социума, где господствуют формальные нормы и правила, в гражданском обществе отсутствует какой-либо нравственный или правовой императив, кроме одного – становление свободной личности. Оно является тем пространством, в котором возникают и соревнуются между собой различные моральные и правовые идеи. Гражданское состояние, приходящее на смену естественному состоянию как состоянию дикости и «борьбы всех против всех», предполагает формирование системы права, как «внешнего», формального, так и «внутреннего», нравственного, предпосылкой которого является родовая мораль, основанная на достижении конвенционального согласия.

Критерием гражданственности является в идеальном плане *целостное отношение человека к социальному и природному миру*, в т.ч. умение удерживать в сфере общественного внимания всеобщее (родовое) в конкрет-

ных ситуациях его взаимодействия с природой, социумом, отдельными людьми, способность устанавливать в каждый данный момент времени своего существования меру разумного сочетания (баланса) индивидуальных и общественных интересов. Все то, что не соответствует этому критерию, не может быть признано легитимным или правомерным с точки зрения гражданских интересов.

Можно предположить далее, что понятие «гражданственность» соединяет в себе черты всеобщей (общечеловеческой) и особенной (национальной) родовой культуры. Гражданственность — это прежде всего органический сплав «высших» (а не просто общевидовых или индивидуально—личностных) родовых свойств человека, взятых в их идеальном воплощении и реальном бытии⁴.

В идеальном плане гражданственность характеризуется такими чертами, как сознательность и ответственность, свобода (прежде всего свобода выбора) и творческая направленность, активная жизненная позиция и рефлексивно-критическое отношение к действительности, самоактуализация (стремление субъекта наиболее полно раскрыть свой потенциал) и самоидентичность (стремление субъекта быть в согласии с самим собой).

Гражданственность следует отличать от лояльности и личной преданности, характерных больше для добродетельного подданного, а не для свободного гражданина. Гражданин обладает суверенными правами и свободами, в отличие от подданного, которому права и вольности даруются сувереном (монархом, государством). Условием гражданской активности первого является собственный добровольный и сознательный выбор, а второго — наследуемое от рождения или даруемое социальное положение.

Точно так же необходимо отличать гражданственность от гражданства как политико-правовой принадлежности лица к тому или иному

⁴ В научной литературе гражданственность рассматривается как многозначное понятие, которое характеризует: (1) антитезу аполитичности, активную и сознательную вовлеченность в дела политического сообщества; (2) психологическое ощущение себя гражданином, полноправным членом политического сообщества; (3) способность и готовность выступать в роли гражданина; (4) высшую добродетель свободного и полноправного участника политического сообщества; (5) приверженность интересам всего государства, готовность идти на жертвы ради этих интересов (Современная социал-демократия: Словарь-справочник. М., 1990. С. 78). Это — «качество, свойство поведения человека, гражданина, проявляющееся в его готовности и способности активно участвовать в делах *общества* и *государства*, сознательно пользоваться своими *правами, свободами* и выполнять свои обязанности» (Технология политической власти: Зарубежный опыт. М., 1994. С. 153). На наш взгляд, это слишком широкое определение, не позволяющее выделить и учесть специфику данного феномена.

государству. В соответствии с таким пониманием гражданства принято различать два основных значения понятия «гражданин»: политико-юридическое — «подданный государства», и духовно-нравственное — «слуга общества» (носитель или выразитель общественных интересов).

Вторая, *реальная модель гражданственности* существует (или существовала прежде) отнюдь не на всем цивилизованном Западе как «колыбели» всего человечества, как принято считать, а лишь на отдельных островках социокультурной реальности («культурных анклавах»), которые появляются и исчезают не по законам развития всей человеческой цивилизации, а локально, т.е. в зависимости от благоприятного складывания политических, правовых, экономических и других условий жизни в тех или иных регионах мира. Следовательно, мы будем исходить из некоего собирательного образа гражданственности, которое существует в виде локальных форм общественной самоорганизации людей, осуществляющих совместную жизнь на стадии индустриального (и постиндустриального) развития социума.

Реальная гражданственность не является раз и навсегда установленным состоянием или качеством личности. Это — скорее результат эволюционного движения социума к свободе и свободному самоопределению человека. Она определяется мерой его нравственного подвижничества и реальной способностью преодолеть ограничения бездушного индивидуализма или «стадного» коллективизма.

Актуализация «высших» родовых сил как источник и основа гражданственности человека

Общие черты человека как гражданской личности

Социальная теория исходит из идеи множественности субъектов общественной жизни. К гражданским субъектам относятся как индивиды (индивидуальные субъекты), так и человеческие общности или группы (коллективные субъекты). Они образуют гражданское общество как совокупный субъект совместной жизни и деятельности. Поэтому «рассматривать общество, — подчеркивал К. Маркс, — как один-единственный субъект значит рассматривать его неправильно, умозрительно»⁵.

Человек как гражданский субъект характеризуется единством четырех уровней организации или сторон, которые проявляются и реализуются главным образом в его родовой деятельности, т.е. свободной и сознательной деятельности, осуществляемой в интересах самого человека и всего человеческого рода.

⁵ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 30.

Вместе с тем человек как *гражданский субъект* обладает такими специфическими характеристиками, как «*универсальность*» (или возможность быть представителем всего человеческого рода, выражать всеобщее, общеродовое в частном и единичном), «*автономность*» (способность самостоятельно и без влияния извне или «сверху» определять линию и содержание своего поведения) и «*конвенциональность*» (ориентация на достижение согласия и координацию различных культурных программ деятельности).

В нашем понимании основным содержанием процесса формирования гражданственности выступает развитие родовых сущностных сил человека и становления последнего как Родового Человека (целостного, свободного и сознательного). Родовые свойства или силы человека включают в себя общее и особенное, т.е. как общевидовые (социобиологические), так и социокультурные (личностные) качества. Причем общевидовые свойства человека формируются всем ходом филогенеза, тогда как его личностные качества появляются в основном в процессе его социокультурной эволюции (культурогенеза).

Никакая физическая (или биологическая) эволюция не могла произвести такого переворота в развитии человеческой природы, как это сделала культура. Последняя есть способ существования и развития человека, выражающий в особой форме его родовую специфику и формирующий его родовое сознание и самосознание, родовое «Я», которое дифференцируется далее в процессе эволюции на телесное «Я», возникающее в ходе его биосоциального развития, и личностное или персональное «Я».

Целостность родового бытия человека зависит от целостности и интегрированности его сущностных сил и способностей. Мы настаиваем на том, что в основе формирования и развития родовых сил человека лежат как «естественные», так и «искусственные» факторы. Поэтому в их структуру входят общевидовые (биосоциальные) и собственно личностные или персональные (социокультурные) свойства. Они проявляются соответственно на соматическом уровне (уровне жизнедеятельности поведенческого организма) и экстрасоматическом (деятельностном) уровне человеческого существования. «Высшие» родовые силы образуются по мере становления гражданской культуры.

Необходимо подчеркнуть, что для целостного выражения «высших» родовых сил одних только личностных способностей человека недостаточно. К этому следует добавить также особое состояние его родовой деятельности и культуры, которое складывается на более поздних этапах социокультурной эволюции человека. Новое качество его социального бытия связано с появлением гражданской самодеятельности и культуры. В истории социальной мысли (Гегель, Маркс и др.) самодеятельность чаще

всего понимается как целостная, свободная (автономная) и сознательная деятельность, характеризующая в полной мере родового человека.

Итак, в понятии «родовой человек» помимо общевидовых (биологических или физических) и общекультурных (личностных) свойств, присущих практически всем здоровым людям, фиксируются также признаки «высших» родовых качеств (целостности, свободы, сознательности и т.д.). Человек как личность является персонификацией не только всеобщей (общечеловеческой), но и особенной части родовой культуры — гражданской. *Гражданская жизнь человека есть высшая и предельно возможная на сегодняшний день (достигаемая первоначально только в рамках конкретно-исторического и национально-специфического социума) форма выражения целостного, родового и совместного существования человечества.*

Принимая во внимание критерий гражданственности, попробуем сформулировать основные черты личности гражданского типа. В качестве классификационного требования, позволяющего детализировать и обосновать указанный критерий, рассмотрим единство интегративных характеристик сторон социального бытия человека (своего рода социокультурных модальностей) — деятельности, общения и сознания.

Любая из приведенных черт, которая не может быть выражена при помощи данных характеристик, считается недостаточной и не соответствующей принципу целостности. С этой точки зрения гражданственность как способ бытия личности в современном (или постсовременном) гражданском обществе характеризуется следующими чертами (см. табл. 1):

Данный перечень гражданских качеств человека не является исчерпывающим или законченным. На сегодняшний день их единство (ансамбль) можно рассматривать лишь в идеально-типическом плане. Идеальная гражданственность как исключительно искусственный феномен, сформированный в процессе культурной эволюции, выступает желаемой или предельно возможной вершиной культурного развития человека. Реальная же гражданственность в большинстве стран мира далеко не всегда и не в полном виде демонстрирует нам данную модель. Однако ее относительность не означает принципиальной недостижимости или, напротив, абсолютизации, универсализации тех или свойств человека.

Проблемы формирования гражданского этоса человека в современном мире

Что же непосредственно делает человека представителем гражданского общества и носителем определенной гражданской культуры? Получает ли он совершенно новое состояние или качество свободы в процессе гражданской социализации? Каковы, наконец, факторы становления гражданского этоса личности?

Таблица 1

Основные черты гражданственности Человека	Базовые модальности социокультурного бытия личности и особенности их проявления в гражданской жизни		
	Деятельность	Общение	Сознание
Конструктивная и творческая активность	- конструктивная, создающая деятельность; - постоянное инициирование новых дел, предложений;	- заинтересованное, творческое общение, ориентированное на позитивное содержание;	- активная жизненная позиция; - творческий динамизм; - склонность к инициативе;
Сознательность и целенаправленность	- рефлексивная и самопрограммируемая активность;	- избирательное и целеориентированное общение;	- осознанное отношение к жизни; - целеустремленность;
Свобода и ответственность	- свободная реализация творческих сил; - добровольное участие в общественных делах; - ответственное исполнение избранной деятельности;	- свободное общение с другими людьми; - добросовестное выполнение обязательств перед другими;	- стремление человека быть самим собой и реализоваться во всей полноте жизни; - ответственное отношение к общественным делам и другим людям;
Солидарность	- практическое решение совместных проблем; - участие в коллективных проектах и программах;	- реальное сотрудничество и партнерство с другими ради достижения общих (родовых) целей;	- готовность к коллективным действиям и сотрудничеству; - солидарная ответственность;
Гуманность	- бескорыстное служение людям, реальная забота о них;	- добровольное и безвозмездное оказание помощи другим людям;	- гуманизм и человечность; - милосердие и сопереживание;
Духовность	- в широком смысле: деятельность, направленная на постижение и создание духовных, трансцендентных ценностей; в узком смысле: сознательный выход в экзистенциальное измерение жизни (самоанализ и пр.);	- духовное общение, основанное на общих верованиях или переживании трансцендентного и экзистенциального опыта; - воспитание себя и других путем обращения к высшим ценностям бытия;	- осознание человеком своего предназначения и творческой миссии в мире; - "созерцание жизни" или экзистенциальное самоуглубление; - ориентация на поиск "высших" смыслов бытия;
"Сверхнормативность"	- установление внутренних пределов собственной активности; вненормативная, саморегуляция	- общение, в котором соединяются требовательность к себе с разумной требовательностью к другим	- способность к самоограничению во имя разделяемых идеалов и ценностей; - самодисциплина

Ответы на эти и другие вопросы вытекают из самой сути гражданского общества как особого типа социальности. Такая социальность, как справедливо отмечают В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов, в отличие от рода, общины, сословного объединения и иных естественно-социальных общностей, – продукт Нового времени и складывающейся индустриально–урбанистической цивилизации. Этика и культура этого общества проявляются в той сфере, в которой «индивиды выступают как граждане, а не как подданные, и действуют, определяя свои жизненные стратегии, самостоятельно: будь лицом и уважай другие лица!»⁶.

Соглашаясь в принципе с трактовкой гражданственности как особого типа этоса личности, мы, тем не менее, не можем принять точку зрения вышеназванных авторов, согласно которой гражданская этика локализуется исключительно в сфере частных отношений и интересов людей как независимых производителей и потребителей.

Наша позиция в данном вопросе сводится к следующему: *гражданственность, как и гражданский этос, складывается там и тогда, где и когда люди находятся во всеобщих (универсальных) отношениях с миром (и друг с*

⁶ Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Социально-политический процесс и гражданский этос: феномен коэволюции // Социол. исслед. 1991. № 7. С. 38.

другом), становясь при этом представителями всего человеческого рода и поднимаясь на высоту его всеобщих, т.е. общеродовых, интересов.

Попытаемся обосновать данное положение.

Во-первых, гражданский этос человека возникает не между политической культурой и слоями обыденного, зачастую ложного сознания, а внутри родовой культуры как ее особенная часть и специфическое ментальное образование. Его специфичность определяется направленностью сознания человека не на утверждение примата частной сферы жизненного мира людей, а на раскрытие родовых сущностных сил человека посредством тех исторических и национально-специфичных форм культуры, которые предоставляют ему реальные свободы и права. А это – не только предпринимательский этос, трудовая и профессиональная мораль, этика дела или успеха, конкуренции и соревновательности.

Скорее, к гражданскому этосу следует отнести такие принципы и условия, как свободное и разностороннее развитие человека в пределах данной социокультурной формы; приоритет и конкретно-историческая реализация общеродовых («общечеловеческих») ценностей; достижение единства индивидуальных и общественных интересов; наличие согласия по принципиальным мировоззренческим вопросам; установка на освобождение человека от сковывающих его творчество природных и социальных уз; требование защиты конкретных прав и свобод личности; признание уникальности каждого человека и значимости всех цивилизованных форм жизни, плюрализм и др.

Не абстрактные идеалы свободы или формальное равенство, составляющие ядро идеологизированных представлений об общечеловеческих ценностях, а реальная свобода человека, рассматриваемого в определенных культурно-исторических условиях, – вот что является критерием гражданственности, с нашей точки зрения. В этом плане гражданственность близка по своему смыслу цивилизованности. Еще раз подчеркнем, что гражданские права и свободы мы понимаем как особенное, конкретно-историческое и социокультурное выражение его всеобщих родовых свойств.

Во-вторых, гражданский этос личности появляется в ходе преодоления противоречий между двумя мирами социума – «системным» и «жизненным». Попытки навязать гражданскому этосу принципы деловой, политической, профессиональной или иной «системно-формальной» этики означают на самом деле утрату человеком своей миссии как субъекта родового развития.

Следует отличать гражданский этос от этоса «жизненного мира», который выражает частные интересы и потребности людей, их объединений. Никакие неформальные связи людей, осуществляемые «по горизонтали»,

или их обязанности перед семьей, коллегами, членами многочисленных сообществ не могут заменить отношений гражданского долга, которые ориентированы на исполнение родового предназначения человека.

Поэтому можно принять утверждение авторов о том, что коэволюция этики гражданского общества и политической деятельности заработает в полную меру лишь тогда, когда пойдет по пути одновременного углубления автономизации и универсализации личности. «Интересы, взгляды, моральные предпочтения, “репертуар” свободного выбора определяются при этом не столько высокой степенью слитности личности с группами, вынужденно навязываемой групповой (производственной, профессиональной, территориальной, поколенческой, этнонациональной, партийной и т.п.) принадлежностью, сколько шириной ее умственного кругозора, уровнем знания, неповторимостью. Именно они характеризуют личность как универсальное существо (идентификация с человеком, вселенская ориентация поведения), плюралистическое существо (идентификация с множеством групп и ассоциаций), как члена новой становящейся постиндустриальной или глобальной цивилизации»⁷.

Пожалуй, трудно более удачно сформулировать те черты личности, которые относятся к ее гражданскому этосу, — исторически обусловленная универсальность, плюралистичность и автономия, в т.ч. свобода нравственного выбора.

В-третьих, нравственный характер гражданского этоса обусловлен прежде всего потребностью субъекта в достижении личной (индивидуальной) свободы и самовыражения, а также необходимостью соблюдения им прав и свобод другого человека. Можно присоединиться к мнению тех исследователей, которые усматривают существо личной свободы в стремлении человека быть самим собой, полностью реализовать себя, в полноте его жизненных проявлений и в пределах достигнутого уровня независимости и равенства. Сфера личной, персональной свободы человека — это пространство сугубо личностного отношения к миру и самому себе. Она наделяет человека правом авторства на собственную жизнь и на результаты его деятельности в окружающем мире.

Личная свобода предполагает в качестве своего дополняющего единства признание свободы другого человека на самопроявление и самовыражение, а также оказание ему содействия в свободном развитии. Как известно, можно быть свободным в полном смысле лишь тогда, когда свободны другие люди, окружающие тебя или связанные с тобой совме-

⁷ Бакштановский В.И., Согомонов Ю.В. Социально-политический процесс и гражданский этос: феномен коэволюции // Социол. исслед. 1991. № 7. С. 38.

стной жизнью. Социальный смысл гражданской свободы заключается в добровольном служении общему делу, в принятии на себя ответственности за других.

Гражданская свобода, если отвлечься от ее формально-юридического определения, т.е. от политически и юридически декларированных прав и свобод, означает реальную возможность и реальное право быть субъектом родовой деятельности с учетом национально-специфических и культурно-исторических ограничений, налагаемых данным социумом или группой. В широком смысле она тождественна пространству свободного самоосуществления человека в интересах родового развития, а в более узком — свободе и самостоятельности субъекта, существующего в конкретных социокультурных условиях.

Родовой человек — это не абсолютный идеал, а скорее идеальный тип, предел желаний и социальных устремлений всякого разумного существа, осознавшего свою ответственность за судьбы мира и окружающих его людей. Поэтому гражданственность личности есть не только высокое нравственное подвижничество, служение всему человечеству, но и готовность удерживать целостность жизни в будничных делах и маленьких поступках, сколько бы незначимыми они ни казались на первый взгляд.

Для иллюстрации данного тезиса приведем слова Вивикананды. «В высоком положении, — писал он, — кто угодно может быть великим... Все более и более истинное величие представляется мне в образе червячка, который делает свое дело молча и постоянно, из часа в час, из минуты в минуту!»⁸.

Реализация гражданской свободы требует невероятных нравственных усилий и творческого напряжения не столько при совершении масштабных дел и событий, сколько в повседневных делах и поступках личности. Быть субъектом истории человеческого рода — это значит выйти на уровень надличностных, социально значимых достижений, оставить свой, незабываемый след на земле, запечатлеть себя в культурных памятниках и грандиозных, невиданных по своему размаху, свершений. Это значит осуществить себя во всей полноте проявлений своей жизнедеятельности, во множестве видов взаимодействия с другими людьми, в тех или иных группах, идти к большим делам через малые и постепенно, шаг за шагом, приближаться к реализации образа родового человека.

Таким образом, гражданский этос (как субъективное выражение исторически определенного типа культуры гражданского бытия людей) включает в себя в качестве общеродовых предпосылок (всеобщих идей,

⁸ См.: *Роллан Р. Жизнь Рамакришны; Жизнь Вивекананды.* М., 1991. С. 332.

принципов, норм и ценностей), а в качестве культурно-специфических условий – идеи и образцы различных общностей, представителем которых выступает конкретная личность. Он представляет собой идеальное и реальное воплощение обобщенного образа культурно освоенного пространства человеческой свободы в пределах конкретно-исторического социума, принадлежащего к современной промышленной (индустриальной) цивилизации.

Формы и механизмы гражданской идентичности

Модели гражданства

Еще один вопрос, на который мы попытаемся дать ответ в данной статье, звучит следующим образом: «Что значит быть гражданином и гражданской личностью, причем не в формально-юридическом или социально-нравственном плане, а в сущностном (онтологическом) смысле?» Возможна и другая постановка вопроса: «А можно ли быть гражданской личностью в российском обществе с точки зрения принятых в мире критериев гражданственности?»

На языке науки (например, теории культуры или культурной антропологии) это проблема формулируется как *проблема гражданской идентичности человека*.

Во-первых, гражданская идентичность личности в современном социуме осуществляется посредством института *гражданства*. Надо отметить, что многие западные исследователи показывают, что этот институт в конце XX в. претерпел существенные изменения. Приведу несколько положений в подтверждение данного высказывания.

Рассматривая эволюцию членства в социетальном сообществе, Т. Парсонс приходит к выводу, что в современном социуме на смену *подданства*, характерного для традиционного общества, приходит гражданство как новый тип социетального членства людей. Развитие же самого гражданства включает, по его мнению, три этапа или фазы. «На первой фазе произошло создание юридических или гражданских рамок, совершенно по-новому определивших пограничные отношения между социетальным сообществом и правительством или “государством”. Критическим аспектом этих новых границ стало определение “прав” гражданина, защита которых превратилась в первейшую обязанность государства»⁹.

Следовательно, гражданство определяется во всем цивилизованном мире в терминах прав и свобод, которые приобретают люди как предста-

⁹ Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997. С. 36-37.

вители определенного политического сообщества, защиту которых берет на себя государство.

Нетрудно заметить, что по данной схеме развитие института гражданства Россия находится еще только на первой фазе. Мы так и не утвердили в нашем обществе приоритет прав и свобод личности. Государство, будучи неполным (при отсутствии гражданского общества) и бюрократическим по своей сути, не достигло еще той стадии зрелости, когда оно становится на защиту этих прав и свобод. Пока же «спасение утопающего остается делом его собственных рук». Каждый спасается от бюрократического произвола и насилия в одиночку, рассчитывая только на свои силы и связи в правящем мире.

«Вторая фаза развития гражданства, — пишет далее Парсонс, — связана в основном с участием граждан в общественных делах»¹⁰. Гражданство обеспечивает человека не только конкретными правами, но и возможностями участия в политических и общественных делах. Свобода предполагает ответственность самих граждан перед обществом. Как и в случае с соблюдением гражданских прав, картина гражданской активности российских людей оказывается довольно-таки мрачной. Не надо иметь подробную статистику, чтобы убедиться в общественно-политической пассивности большинства населения современной России. Наша гражданская активность начинается и заканчивается сегодня формальным участием в перманентных выборах, имеющих заведомо предопределенный характер.

С другой стороны, в логике Парсонса само общество берет на себя ответственность за благосостояние граждан, за обеспечение «прожиточного» минимума, получение доступа к здравоохранению и образованию. В этом состоит, по его мнению, *третья фаза*, или «социальный» компонент развития гражданства. «Если гражданские права и избирательное право дают возможность автономно реализовать свой гражданский статус, то социальный компонент связан с созданием реальных условий для лучшего пользования этими правами»¹¹. Анализируя опыт становления гражданства в России, могу привести множество примеров того, как корпорация чиновников, а до недавнего времени — криминальные структуры, блокирует каналы обратной связи между государством и личностью, затрудняя обретение ею своих гражданских прав и свобод в полной мере.

Обратимся теперь к другому подходу. Понятие гражданства, по мнению Ю. Хабермаса, развивается из понятия самоопределения или *суве-*

¹⁰ Там же. С. 37.

¹¹ Там же.

рентета народа. Оно не зависит от национальной (этнической) идентичности. Гражданство, в отличие от национальной принадлежности, основанной на общности происхождения, традиций и языка, характеризует такую идентичность, которая свидетельствует о наличии *политической целостности* и суверенитета народа. Оно не наследуется от рождения и не передается как родовое состояние, а приобретает демократическим путем и на основе свободного волеизъявления.

Как и для Т. Парсонса, гражданство у Хабермаса является более широким по смыслу, чем традиционно трактуемое «подданство», обозначающее принадлежность определенных лиц к данному государству, существование которого признается международным правом. Такое членство в государстве определяется в первую очередь принципом добровольности, а уже потом местом проживания и рождения. Не надо убеждать осведомленных читателей в том, что модель гражданства как свободного и добровольного членства человека в данном политическом сообществе пока еще далека от реализации на территории российского государства.

Добровольное членство в демократически организованном политическом сообществе дополняется таким признаком, как наличие реальных гражданских прав и обязанностей. В этой связи Ю. Хабермас выделяет две модели гражданства — либеральную, описанную Локком, и коммунитаристски-этическую, предложенную еще Аристотелем в его учении о государстве.

Первая модель гражданства позволяет рассматривать индивидов как внешних участников политического процесса, в который они вносят определенный вклад и который в свою очередь предоставляет им те или иные возможности. Она выдвигает на первый план индивидуальные права людей и их формальное равенство перед законом. «Способность быть гражданином состоит, прежде всего, в способности актуализировать эти права и добиться соблюдения принципа равенства перед законом, а также — оказывать влияния на лиц, принимающих решения...»¹².

Вторая модель гражданства интегрирует индивидов в политическое сообщество, как части — в целое. Она предполагает не отношения индивидуального членства, а коллективную практику самоопределения, где каждый вкладывает свои усилия в поддержание коллективного единства и достижение консенсуса. Данная модель трансформируется позже в республиканскую, впитавшую в себя особенности либеральной модели, и авторитарно-бюрократическую, принятую в большинстве стран постсоветского мира.

¹² Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 220.

Разумеется, в предложенной концепции гражданства нам близка вторая, коммунитаристски-этактическая модель. В силу конкретно-исторических обстоятельств, сложившихся в нашей стране, российские граждане еще далеки от того, чтобы в одиночку представлять и отстаивать свои права в реальном политическом процессе или в судебном разбирательстве. Им нужна поддержка коллег, друзей, знакомых чиновников. По-видимому, они являемся носителями той разновидности данной модели гражданства, которая близка к традиционной модели подданства.

Итак, гражданство, по Хабермасу характеризуется следующими чертами – свободным и добровольным (коллективным или индивидуальным) *членством* индивидов, определяющим их принадлежность к государству или к более широкому политическому сообществу, *правом на собственный выбор и самоопределение* (суверенитет), *социальным участием* в разнообразных видах общественно полезной активности, наличием *множества моделей и форм актуализации гражданских прав*.

Следовательно, предложенные Т. Парсонсом и Ю. Хабермасом признаки гражданства в чем-то совпадают, а в чем-то и дополняют друг друга. Можно предположить, что Россия стоит в самом начале пути формирования второй фазы гражданства (по Парсонсу), с ее акцентом на участие в общественных делах, или первой модели – с ее актуализацией прав и свобод (по Хабермасу).

Таким образом, гражданство выступает конкретно-исторической формой выражения гражданской идентичности. Реализовывать же свою принадлежность к гражданскому обществу можно посредством освоения других форм общественной деятельности и приобретения компетентности в организации и осуществления гражданских акций.

Механизмы социокультурной идентификации человека в гражданском обществе

Рассмотрим теперь основные механизмы идентификации гражданского общества – «деятельностные», национально-специфические и общеродовые (глобальные).

Реальная гражданственность личности воплощается в ее повседневных действиях и поступках, направленных на выражение всеобщих (общеродовых) интересов в конкретных жизненных ситуациях, а также в осознании своей принадлежности к гражданскому обществу и его добровольным (самодетельным) объединениям, создаваемым для решения сложных социальных проблем.

Механизмы гражданской идентификации предполагают последовательное освоение и преобразование личностью различных модальностей ее социокультурного бытия в гражданском обществе.

Во-первых, необходимо *освоить (и присвоить) способы и формы деятельности* в гражданском обществе. Никто не может быть абсолютно компетентен во всех гражданских делах.

Гражданское действие — это не просто автономное и сознательное поведение всякого человека, заботящегося об общественной пользе. Оно предполагает наличие реальных (а не воображаемых) способностей к практическому созиданию всеобщего и готовность к самоограничению во имя достижения общественных идеалов. Ведь действовать в интересах других людей или ради их общего блага еще не значит быть гражданским субъектом. Гражданское действие призвано поддерживать и укреплять целостность всего человеческого рода даже в тех случаях, когда субъект находится в локальной жизненной ситуации.

Поэтому «овладение» гражданским действием характеризует длительный процесс приобщения человека к общеродовым началам социальной жизни посредством деятельностного освоения культурного наследия и принятия всей полноты ответственности за состояние дел общества и непосредственного социального окружения.

Идентификация через освоение и реальное принятие «культуры действия» (активизм), равно как и особой культуры социального участия (т.е. способов, образцов и моделей действия), — важное, но не единственное условие гражданской зрелости личности. Другое, не менее значимое условие заключается в моделировании новых форм (типов) гражданского действия, позволяющих эффективно решать сложные задачи, которые встают перед людьми как представителями сообществ.

Следовательно, гражданская идентичность есть результат последовательного развития родовых черт человека в форме его активности (самодетельности). Другими словами, такую идентичность можно приобрести только через овладение субъектностью в реальном действии, которое выражает всеобщие (родовые) интересы всего человечества в пределах конкретной жизненной ситуации. Изобразим на схеме общий вид механизма социокультурной идентификации человека в современном социуме (см. схему 1).

Своеобразие коммуникаций в гражданском обществе состоит в самореферентном и дискурсивном характере обсуждения общих проблем. Самореферентность деятельности гражданского субъекта проявляется в его способности соотносения «внутреннего» содержания с «внешней» формой проявления благодаря наличию собственного или взаимосогласованного эталона и его символа (знака). В качестве такого эталона выступает гуманистическое содержание общественной жизни, например присвоенный гражданский идеал или мечта о свободе.

Родовые силы человека	Тип связей:	Формы социального поведения людей	Тип связей:	Социальная идентичность (тип)
Фундаментальные (общевидовые) свойства	Естественные ↔	«Естественные» (биосоциальные) формы поведения людей	Естественные ↔	Этносоциальная (биоэтническая) принадлежность
Личностные (внутривидовые) свойства	Искусственные ↔	«Искусственные» (социокультурные) виды деятельности	Искусственные ↔	Формальная принадлежность к системе или группе
«Высшие» родовые силы (гражданские качества)	Искусственные ↔	Гражданская активность и самостоятельность	Искусственные ↔	Гражданская идентичность

Схема 1

Во-вторых, умение видеть всеобщее (общеродовое) в особенном или единичном (в конкретных жизненных ситуациях) характеризует еще одно важное качество действующего автономного субъекта и условие его адаптации к действительности, а именно — *национальную идентичность*. Возникновению гражданской социальности непосредственно предшествует появление нации как наиболее развитой в экономическом, политическом и культурном отношениях этнической общности людей. Главным же условием интеграции системных и жизненных начал социума выступает на данном этапе исторического развития национальное единение (объединение) людей в рамках гражданского общества. При этом каждый социум вырабатывает собственную форму или модель национальной (социально-этнической) интеграции.

Отсюда вытекает содержание следующего тезиса: *гражданская идентичность человека проявляется в национально-специфической форме*. Будучи по форме общенациональным единством, гражданское общество не утрачивает, тем не менее, других основополагающих характеристик — *актуализации родовых начал* (осуществление всеобщего предназначения) и *«системно-жизненной» интеграции социума*, осуществляемой на основе конвенционального взаимодействия автономных субъектов.

Таким образом, *национально-гражданская идентичность* является еще одной сущностной чертой человека в гражданском обществе. Национальный компонент гражданского самосознания приобретает форму механизма: биоэтническая идентичность человека трансформируется поначалу в национально-государственную, а затем и в национально-гражданскую (см. схему 2).

Наличие национально-гражданской идентичности людей является условием зрелости и цивилизованности общественных отношений. Усиление же тенденций дифференциации людей по биоэтническим призна-

Биоэтническая идентификация субъектов	<i>Тип связей:</i>	Национально-государственная идентификация	<i>Тип связей:</i>	Национально-гражданская идентификация
Этническое самосознание субъекта	<i>Рефлективные</i> ⇔	Осознание формальной принадлежности к государству	<i>Рефлективные</i> ⇔	Гражданское самосознание субъекта (осознание родового предназначения)
«Естественные» формы этнического поведения субъекта	<i>Системно-жизненные</i> ⇔	«Искусственные» формы этнического поведения субъекта	<i>Системно-жизненные</i> ⇔	Гражданский аспект этнического поведения субъекта (осмысление национальных особенностей гражданственности)

Схема 2

кам может привести к идеологии и практике расизма. Истории известны также многие случаи, когда абсолютизация национально-государственной идеи имела самые тяжелые и трагические последствия – фашизм, сталинизм и пр. Вместе с тем гражданская идентичность позволяет выйти за пределы, устанавливаемые рамками той или иной этнической культуры. Последняя все более становится национально-этнической по форме и гражданской по содержанию.

В-третьих, в своей действительности главное предназначение гражданской жизни людей или их гражданственности, как таковой, есть выражение *гуманистического содержания* общественной жизни – ее общечеловеческих свойств или качеств, проявляющихся в данных социально-политических и этнокультурных условиях.

Не преодоление (снятие) «системных» ограничений, налагаемых в виде правил, норм и установлений, имеющих искусственное предназначение, а расширение «зоны свободного действия» человека как субъекта родовой жизни, выход за рамки привычного и обыденного, устоявшегося и традиционного, дозволенного и предписанного, священного и сакрального – вот что означает на самом деле его гражданское призвание (миссию).

Преодоление авторитарных тенденций в обществе возможно только путем демократизации, выходящей за национально-государственные рамки. «...Только демократическое гражданство, – пишет Ю. Хабермас, – которое не замыкает себя партикуляристски, может подготовить путь для утверждения *статуса гражданина мира*, который уже сегодня приобретает определенный облик во всемирных политических коммуникациях»¹³.

Осуществление человека как гражданина всего мира вовсе не отрицает его принадлежности к различным общностям, в которые он включен

¹³ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 244.

всем ходом предыдущей и настоящей жизни. Напротив, речь идет лишь о его личном участии в возвышении этих общностей до понимания их общечеловеческого содержания, которое признает лишь смыслы, направленные на освобождение человека от социального и духовного рабства.

Таким образом, специфика смыслового содержания гражданской идентичности человека заключается, с нашей точки зрения, в особой представленности или локализованности родовой (общечеловеческой) идеи (духа) в рамках данного, конкретно-исторического социума. Другими словами, гражданская идентичность есть социально-историческое и национально-специфическое бытие родовой (общечеловеческой, всемирной) культуры, индивидуальный смысл которого заключается в персонализации гражданских действий, в принятии личной ответственности за состояние общественных дел.

Объединение же национальных (национально-государственных) форм гражданственности и идентичности в мировом масштабе возможно будет означать осуществление идеала «всемирного гражданского состояния», о котором мечтал И. Кант. «Всемирно-гражданское состояние, — подчеркивает Ю. Хабермас, — теперь уже не простой фантом, даже если мы все еще далеки от него. Гражданство (отдельных стран) и мировое гражданство образуют единый континуум, который в своих основных чертах, несмотря ни на что, уже начинает вырисовываться»¹⁴.

Следует отметить, что глобализация захватывает все более и более широкие круги социально-политических процессов и даже уровни (слои) общества (социальной организации), получившие не так давно статус самостоятельных национально-государственных образований (например, бывшие республики СССР). Вместе с расширением сферы влияния гражданского общества и укреплением его статуса как основного субъекта институциональных изменений на этапе постсовременности происходит глобализация процессов его институционализации.

На это обращают внимание многие исследователи. По мнению Э. Гидденса, на основе массовой символической интеракции и общей информационной культуры возникает глобальная общественная система. Господствующее ранее национальное государство уходит в прошлое. Власть осуществляется на уровне локальных, региональных центров, в которых на первый план выдвигаются влиятельные социальные движения и гражданские ассоциации¹⁵.

¹⁴ Там же. С. 244-245.

¹⁵ Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна: научно-аналитический обзор. М., 1996. С. 17-18.

«Жизненный мир» социума	<i>Тип связей:</i>	«Системный мир» социума	<i>Тип связей:</i>	Гражданское общество
Фундаментальные свойства человека как внутренние (врожденные, генетически заданные) ограничения его свободной самореализации	<i>Родо- ↔ вые</i>	«Системные» качества субъекта как внутренние (приобретенные) ограничения его самореализации	<i>Родо- ↔ вые</i>	«Высшие» родовые силы как основа всеобщей гражданственности – «гражданственности без границ»
Этносоциальная (биоэтническая) принадлежность	<i>Нацио- ↔ нальные</i>	Формальная (национально-государственная) идентичность	<i>Нацио- ↔ нальные</i>	Гражданская идентичность субъекта как форма его открытости всему миру

Схема 3

Стремлением отметить преодоление пространственных ограничений и национально-государственных рамок объясняется тот факт, что в последние десятилетия в социальной науке все активнее возрождается и разрабатывается идея И. Канта о «всемирном гражданском состоянии». Ее сторонники (Э.Уоллерстайн, Х. Булл, Дж. Розенау и др.) стремятся доказать необходимость глобальной коммуникации, свободной от вмешательства политических субъектов. Американский политолог Х. Булл впервые вводит в научный оборот термин «глобальное гражданское общество»¹⁶. «Это гражданское общество является «глобальным» не только потому, что оно соткано из связей, пересекающих национальные границы и проходящих через «глобальное, внетерриториальное пространство», но и потому, что среди членов глобального гражданского общества набирает силу глобальное мышление»¹⁷.

Основой такого общества выступают различные движения и организации в защиту окружающей среды, мира, прав человека и культурной самобытности коренного населения. Они в значительно большей степени, чем государственные системы, располагают свободой в создании новых политических и культурных пространств, объединяющих людей, которые разделены своим местоположением и гражданством, в социальные сети.

Представим теперь на схеме формирование общемировой («всемирной» или «глобальной») гражданской идентичности человека в контексте взаимодействия системного и жизненного миров социума (см. схему 3).

¹⁶ См.: Макарычев А.С., Сергунин А.А. Постмодернизм и западная политическая наука // Социально-политический журнал. 1996. № 3. С. 151-168.

¹⁷ Там же. С. 161.

Итак, комплексный анализ социокультурных предпосылок и оснований гражданской идентичности человека предполагает последовательное изучение ее структурных компонентов и механизмов, имеющих особенности в тех или иных регионах мира. Такова логика гражданской идентификации, реализация которой осуществляется на разных уровнях — индивидуальном (уровень личностных предпочтений и интенций), коллективном (общностном), национальном и всемирном или глобальном. Каждому уровню соответствует определенная форма идентичности субъекта и его гражданского членства (например, гражданин страны или «гражданин мира»).

Таким образом гражданское общество в его идеальном плане является необходимой предпосылкой и формой свободного развития человека и его автономного существования в современном мире. Критерий гражданственности общества — свободная и автономная личность, а критерий гражданственности самой личности — идентичность, проявляющаяся в органическом соединении собственных интересов с идеей служения «всеобщим» (родовым) интересам данного общества и всего человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Полис. 1992. № 4. С. 122-134.
2. Белик А.А., Резник Ю.М. Социокультурная антропология (историко-теоретическое введение). Учебное пособие. М., 1998. С. 151-174.
3. Дарендорф Р. После 1989. Размышление о революции в Европе. М., 1998. С. 60-71.
4. Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1965. С. 8-21.
5. Капустин Б.Г. Современность как предмет политической теории. М., 1998. Лекция 8. С. 269–292.
6. Мендра А. Основы социологии: Учебное пособие для вузов. М., 1999. С. 17-21, 23-46.
7. Парсонс Т. Система координат и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем // Американская социологическая мысль. Тексты. М., 1994. С. 448-463.
8. Резник Ю.М. Гражданское общество как феномен цивилизации. Ч. 2. Теоретико-методологические аспекты исследования. М., 1998. С. 252-310.
9. Резник Ю.М. Человек в российском обществе: проблема гражданственности и гражданской идентичности // Философская и правовая мысль. Вып. 5. 2003.
10. Резник Ю.М. Социокультурные основания гражданского общества // Гражданское общество: истоки и перспективы. СПб., 2006.
11. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М., 1998.

А.А. ГРИЦАНОВ

ТОТАЛИТАРНАЯ ЛИЧНОСТЬ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Социально-философское осмысление природы человека современного Запада, а также реконструкция (посредством адекватной социальной теории) сущности соответствующего базисного типа личности, которые в самых разнообразных версиях были осуществлены в XX в., по ряду причин оказались незавершенными.

Основными предпосылками подобного положения дел правомерно рассматривать следующие:

а) базовая стратегия постижения человека современного Запада оказалась во многом сведена к построению схемы «авторитарной личности»¹, легитимированной в статусе исчерпывающей объяснительной модели хода оформления и институционализации социумов национал-социалистического и фашистского типов;

б) парадигма «авторитарной личности» органично дополнила тесно связанный с ней философский «перспективизм», предъявивший концепт «восстания масс»² в качестве фундамента для возможного описания механизмов становления антигуманных, антидемократических и антилиберальных режимов в Европе в 1920–1930-е гг.;

в) вопрос об основаниях значимой личностной поддержки советскими людьми коммунистического режима был вначале выведен «за скобки» научного анализа ввиду недоступности соответствующего эмпирического материала, впоследствии же — ввиду стремительного распада СССР — данная исследовательская задача перестала квалифицироваться как значимая.

Актуальность проблемы

Очевидные трудности в проведении модернизационных институциональных преобразований, а также значительная «пробуксовка» ин-

Грицанов Александр Алексеевич — кандидат философских наук, доцент, научный руководитель международного проекта «Гуманитарная энциклопедия» (Минск).

¹ *Адорно Т.* Исследование авторитарной личности. М., 2001.

² *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. М., 2001.

новационных реформ в обществах и экономиках государств бывшего СССР принято объяснять посредством самых разнообразных подходов. При этом традиционно упускается из виду существенная причина торжества позитивных социальных изменений: достаточно архаичное качество «человеческого фактора» в державах, сформировавшихся «после коммунизма»³. Многомерная и разновекторная вивисекция базисного типа личности императорской России, осуществленная в период 1917-ого — конца 1980-х гг., несомненно, превосходит масштаб антигуманной расовой «мелиорации» населения Германии, реализованной в период 1933—1945 гг.

Без осмысления наиболее значимых характеристик «тоталитарной личности» разработка эффективных проектов кардинального общественного модернизационного переустройства, дополненная процедурами санации существующих культурных предрассудков, невозможна (мы выносим «за скобки» важную проблему — вопрос субъектности возможного «мотора» данного процесса).

Авторитарная личность

Согласно немецко-американским социологам Т. Адорно, М. Хоркхаймеру и Э. Фромму, питательной средой для становления национал-социалистических и фашистских общественных систем выступала «авторитарная личность». В целом, для нее были характерны:

- непереносимость свободы;
- жажда самоутверждения и власти;
- агрессивность;
- ориентация на авторитет лидера, собственной социальной группы и государства;
- стереотипность мышления;
- конформизм;
- ненависть к интеллигенции и людям из других этнических групп и др.⁴

Сутью программы конструирования «авторитарной личности» было формирование «само-осуществляющего пророчества» (или самовозобновляющегося проекта) применительно к перспективному распаду американской культуры: для интенсификации этого процесса предлагались фрейд-марксистские методы. Адорно и Хоркхаймер утверждали авторитарный характер американской «нуклеарной семьи», усугубляемый верой заокеанского народа в трансцендентного монотеистического Бога.

³ Платонов С. После коммунизма: Книга, не предназначенная для печати. М., 1990.

⁴ Овчаренко В.И. Авторитарная личность // Психоанализ: новейшая энциклопедия / Сост. и общ. ред.: В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов. Мн., 2010. С. 12.

Это привело их к выводу о глубоко фашистском характере всех форм американского патриотизма. В результате выяснилось, что превращение Америки в «Четвертый рейх» станет неизбежным, если не будут произведены серьезные изменения в массовой культуре.

Признавая справедливость гипотезы о доминировании в диктаторских обществах европейского типа «авторитарных личностей», заметим, что личность, базовая для тоталитарного строя советского образца, по авторскому убеждению, в более значительной степени подвержена социальному манипулированию со стороны властей, а также радикально склонна к консервации и воспроизводству массовых заблуждений, свойственных ментальности «закрытого общества».

Понятие «идентичности» и его инструментализация

Согласно ряду экспертных оценок и характеристик, идентичность есть «соотнесенность чего-либо (*имеющего бытие*) с самим собой в связности и непрерывности собственной изменчивости и мыслимая в этом качестве (*наблюдателем*, рассказывающим о ней себе и *другим* с целью подтверждения ее саморавности)»⁵.

В этом рефлексивном контексте можно предположить, что рассмотрение «тоталитарной личности» в качестве субъекта, обладающего особой идентичностью, может опираться на следующие предварительные проблематизирующие основания:

1) трактовку «идей Просвещения» как основы тоталитарных дискурсов, предложенную социальной теорией Франкфуртской школы. В социально- и историко-философском измерении проект коммунистического тоталитаризма может быть охарактеризован как интеллектуальное явление эсхатологического и сотериологического порядка, выступившее своеобразной гипнотизирующей мутацией идеи о неограниченности и линейности общественного прогресса, присущего западноевропейской философии истории конца XVIII – середины XX в. Большевики захватили власть во имя реализации утопического идеала всеобъемлющего и справедливого равенства, выработанного радикальным крылом западного Просвещения (в основном в эпоху Великой Французской революции);

2) методологическую установку Ю. Хабермаса, согласно которой идентичность может быть реализована прежде всего в межсубъектном (интерсубъективном) пространстве диалога-коммуникации. Личность проецирует себя в интерсубъективный горизонт жизненного мира, полу-

⁵ Абушенко В.Л. Идентичность // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терешенко. Мн., 2003. С. 344.

чая «гарантию» собственной идентичности от «других», вменяющих ей ответственность: «...соответственно, моя идентичность, а именно моя концепция меня самого как автономно действующего и полностью индивидуализированного существа может быть устойчивой лишь в том случае, если я получу подобного рода подтверждение и признание и как вообще личность, и как эта индивидуальная личность»⁶;

3) понимание «базисной личности» тоталитарного общества как особого личностного типа, способного органично реализовываться в самом широком (в пределе: до сочетания крайностей, достигающем состояния их противоречия) диапазоне разнообразных «культурных идеалов личности».

Социологическое осмысление «пластичного типа» идентичности может быть корректно осуществлено посредством использования статусно-ролевых концепций: а) личности и б) социализации.

То есть речь может идти об: а) исследовании соответствия предписываемой социальным статусом нормативной роли личности — ее ролевому исполнению. Одновременно: б) необходимо истолкование социализации как усвоения личностью соответствующего ролевого репертуара. Тем самым пластичная идентичность отождествляется с удачно исполняемой социальной ролью (даже в ситуации полного «оборачивания» внешних общественных условий и принципиально нового «социального заказа»), а ролевой конфликт, в свою очередь, квалифицируется как «кризис идентичности».

Управляемая «гражданская идентичность» как основание идентичности тоталитарной личности

Традиционно в качестве фундамента собственно личностной идентичности в обществах закрытого типа выступает «гражданская идентичность», т.е. осознание индивидом принадлежности к сообществу граждан того или иного государства, имеющее для данного конкретного человека значимый смысл⁷.

В данном случае индивиды интегрируются в гражданскую общность посредством осознания ими собственной принадлежности к ней. Гражданская идентичность рассматривается в данной ситуации как компонент социальной идентичности, т.е. личного знания о том, что «персона» принадлежит некоторой социальной группе вместе с эмоциональным и

⁶ Там же. С. 347.

⁷ *Водолажская Т.В.* Идентичность гражданская // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Мн., 2003. С. 349.

ценностным индивидуальным смыслом ценности данного группового членства. Для подобного индивида функция «гражданского отождествления себя» выступает способом реализации базисных потребностей личности в принадлежности к группе⁸. Чувство «единого мы», объединяющее человека с большой (гражданской) общностью, позволяет ему чувствовать себя более уверенно во взаимодействиях со сложной, постоянно изменяющейся общественной реальностью. Знание о принадлежности к гражданской общности предполагает наличие представлений (обычно — в случае бытия тоталитарной личности — неполных, неадекватных и противоречивых) об идентифицирующих признаках, принципах и основах данного объединения, о характере взаимоотношений гражданина и государства и граждан между собой.

«Враг народа» как персонифицированная точка складывания гражданской идентичности советского типа

В ходе формирования тоталитарной личности как базисного социального субъекта советского общества главным механизмом этого процесса выступило конструирование в высшей мере динамичного образования — фигуры «врага народа». В данном случае под «врагом народа» правомерно понимать абстрактный негативный персонаж, атрибутивно присущий идеологии, социальной мифологии и карательной практике тоталитарных государственных режимов.

Массовая социальная практика идентификации (преимущественно путем произвольного ситуационного назначения), избличения и наказания «врагов народа» восходит к мероприятиям якобинской диктатуры во время Великой французской революции. «Враги народа» вкуче со структурами «общественной безопасности», противодействовавшими им, совместно формировали несущую конструкцию оправдания террористического революционного режима.

Фиксация (на социологическом уровне) социальной категории «враг народа» была осуществлена в первые годы советской власти. В ряде директив органов ЧК были скрупулезно перечислены общественные слои и группы в составе населения Советской России, подлежащие физическому уничтожению. В частности, к ним относились: аристократия и дворянство, служители религиозных культов, офицеры, отказавшиеся нарушить царскую присягу, купцы; предприниматели и т.д.

«Враг народа» как фигурант ретроспективных социальных описаний предполагался активно включенным в совокупность значимых для госу-

⁸ Там же.

дарства общественных связей, а также субъектом выработки ряда общезначимых решений. Тем самым невозможность прогнозирования разрушительных последствий осуществляемых социально-экономических программ (нормативная для тотального планирования) сводилась к результатам деструктивной активности коллективных или индивидуальных «врагов народа».

Перманентное присутствие «врагов народа» в официальных документах и социально-исторической мифологии тоталитарного государства — итог централизации всего содержания официозных идеологических систем подобного типа вокруг нескольких личностно-олицетворяемых полюсов. Участники одного из них (определяемые *post factum* на основе статистически неопределенных процессов осуществления аппаратных интриг) неизбежно оказывались обреченными быть принесенными в жертву процедуре идеологического зомбирования населения (Н. Бухарин, Л. Каменев, Г. Зиновьев, М. Тухачевский, Л. Берия — в СССР, группа Линь Бяо в КНР и т.д.).

Ослабленной версией ипостаси «врагов народа» выступали для КПСС (после ее отказа от оздоровительных процедур самоочищения посредством фрагментарной самоликвидации) высокопоставленные активисты различных «уклонов» внутри партии: Г. Маленков, В. Молотов, Л. Каганович, Н. Хрущев и т.п.

Стремительная трансформация (акцентированно наглядная) политического лидера высшего эшелона в представителя социальной категории «враг народа» являет собой коммуникационную ипостась одного из важнейших механизмов социального контроля при социализме советского образца и в ряде государств посткоммунистического типа. Широта диапазона поиска и идентификации «врагов народа» (от рядового вора до высшего чиновника) внешне эффективно противодействует любым потенциально осуществимым объективациям «кризисного сознания» индивидов в условиях многомерной эрозии устоев существующего социума.

Основным механизмом обеспечения чувства гражданской идентичности в современном обществе «закрытого типа» является вынесение за пределы легитимности всех граждан, пытающихся обеспечить себе определенную автономию в выражении собственных мыслей; о каких-либо осознанных неконформистских действиях (особенно публичных и организованных) речь вообще не идет.

В этой связи становится понятной идея В. Чалидзе, согласно которой «демократией» правомерно называть не форму «правления народа» (внешние признаки которой в избытке присутствуют в обществе тоталитарного типа), а «форму правления обществом, при которой допускается

более или менее свободное соперничество иерархий и свобода образования новых иерархий»⁹.

В контексте проблемного поля данной статьи необходимо зафиксировать, что поскольку критерии выбора «врагов народа» всегда отличались предельно высокой мерой произвольности (произвола), постольку весь механизм социальной дрессуры, применяемый архитекторами и прорабами проекта, именованного «советский народ», мог в любой момент и с высокой мерой произвольности оборачиваться на прямо противоположных социальных субъектов.

Здесь достаточно вспомнить направленность генеральной идеологической и пропагандистской линии в СССР до августа 1939 г. и после подписания пакта с Германией. Особых смущений в массовом сознании разворот ее тональности не вызвал. Крайности в данном случае органично сошлись. На уровне повседневных идеологических и политических практик этот феномен впервые социологически зафиксировал и подверг психоаналитической рефлексии В. Райх. Он, в частности, отмечал, что «Гитлер, Муссолини и Сталин стали национал-социалистическими наследниками интернационального социализма Карла Маркса», обращая при этом внимание на то, что (согласно наблюдениям германских штурмовиков) из коммунистов получались качественные и убежденные национал-социалисты, из социал-демократов — никогда¹⁰.

Принципы организации социальной иерархии тоталитарных личностей

В наилучшей (по всей видимости) целостно осуществленной социологической реконструкции устройства сообщества тоталитарных личностей¹¹ российский социолог А. Зиновьев отметил ряд принципиально существенных моментов, характеризующих как генезис данного «анти-социального» образования, так и предпосылки его относительной устойчивости. По мысли Зиновьева, «...наша система власти... проделала длительную эволюцию... Первый этап — давить всех, кто подвернулся под руку, и давить так, чтобы все это видели и чувствовали, что настанет и их черед. Второй этап — давить, но по выбору и так, чтобы все думали, будто мы не давим, а охраняем достижения и воспитываем заблуждающихся... Третий этап — сделать так, чтобы давить было некого...»¹².

⁹ Чалидзе В. Иерархический человек. Социобиологические заметки. М., 1991. С. 208.

¹⁰ Овчаренко В. И. Психоаналитическая философия (З. Фрейд, А. Адлер, К. Юнг, В. Райх) // Современная западная философия: Учебное пособие / Под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. Мн., 2009. С. 283-284.

¹¹ Зиновьев А. А. Зияющие высоты // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/zinov/zvys.php.

¹² Там же.

При этом Зиновьев отверг распространенный тезис о том, что на протяжении всего своего существования социалистический строй в Советском Союзе неизменно являл собой целиком навязанную силовым путем «сверху» общественную реальность. По Зиновьеву, однажды варварски насажденная путем беспрецедентного социального насилия социалистическая система оказалась весьма способной к расширенному самостоятельному и автономному воспроизводству путем перманентных репрессий со стороны власти, самоизоляции и сохранения архаичной структуры человеческих потребностей.

Социализм, согласно Зиновьеву, породил и впоследствии сделал практически беспредельно доминирующим и соответствующий тип личности: «Главным стимулом деятельности наиболее активной части общества становится достижение более высокого уровня потребления не путем реализации личных талантов и личного труда, а путем борьбы за более выгодные социальные позиции по законам этой борьбы, не имеющим ничего общего с талантами и трудом... это общество вообще глубоко враждебно всяким видам творческих проявлений...»¹³. Зиновьев утверждает, что социалистический принцип распределения не есть проявление некоей природной справедливости или результат произвольного законодательства. Он «есть результат совокупного действия массы волевых поступков людей и постоянно воспроизводится как таковой, закрепляясь в обычаях, законах, привычках... Каждый стремится урвать максимум, доступный ему по его положению. Максимальный кусок с минимальными затратами — вот святая святых этого общества, рядящегося в одежды заботы, великодушия, доброты, справедливости... [Советское] общество есть весьма сложная, дифференцированная и иерархическая структурированная система привилегий. Сложная система власти призвана сохранять и воспроизводить эту систему привилегий. [Советская] культура... создает систему лжи, маскирующую эту весьма прозаическую жизнь и изображающую ее как всеобщее равенство, справедливость, процветание»¹⁴.

Аналогичную апологетическую идейную нагрузку, призванную вуалировать откровенно паразитический характер правления правящего класса номенклатуры, несет, согласно версии Зиновьева, идея коммунизма как «светлого будущего всего человечества», призванного осуществить на практике лозунг «от каждого по способностям, каждому по потребностям»: «Псизм (коммунизм. — А.Г.) есть высшая ступень социзма (социализма. — А.Г.) или полнейший социзм... На нижней ступени каждый

¹³ Зиновьев А.А. Зияющие высоты // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/zinov/zvys.php.

¹⁴ Там же.

индивид вкальвует по способностям, а получает в соответствии с тем, что он сделал. Как говорили в то время – по труду. Сознание при этом достигает такого уровня, что каждый индивид четко представляет, какие способности у него есть и каких нет, и за пределы своих способностей не вылезает. Общество располагает достаточно мощными средствами, чтобы не дать индивиду трудиться сверх своих способностей или по чужим способностям и убедить его в том, что он получил по заслугам... На высшей ступени индивиды продолжают вкальвывать по способностям, но получают уже не по заслугам, а по потребностям. Сознание при этом достигает такого чудовищного высокого уровня, что каждый индивид даже во сне помнит, какие потребности ему положено иметь и какие нет»¹⁵.

Немаловажное место в теоретических построениях Зиновьева, осуществляемых им в анализе общества «Зияющих высот», занимает гипотеза, согласно которой (вопреки распространенным мнениям) социализм отнюдь не является чем-то принципиально чуждым для «естественной природы» людей. Господство в обществе таких установок, в границах которых приоритет более интенсивного труда и талантов человека – основополагающая ценность, достижимо лишь на основе доминирования сопряженных с протестантской этикой культурных максим, религиозных догматов и идеологем. Природа же людей далеко не всегда и не везде соответствует подобным требованиям.

Социальные законы, с точки зрения Зиновьева, суть определенные правила поведения (действия, поступки) людей друг по отношению к другу. Основу для них образует исторически сложившееся и постоянно воспроизводящееся стремление людей и групп людей к самосохранению и улучшению условий своего существования в ситуации социального бытия... они естественны, отвечают исторически сложившейся природе человека и человеческих групп: «меньше дать и больше взять; меньше риска и больше выгоды; меньше ответственности и больше почета; меньше зависимости от других; больше зависимости других от тебя и т.д.»¹⁶.

Зиновьев существенно предвосхитил сценарии идеологических и мировоззренческих полемик о лозунге «больше социализма!» в СССР и подавляющем большинстве государств – его наследников на рубеже XX–XXI вв. Господство иерархически-распределительного принципа в отношении общественного богатства – атрибут социального строя такого типа: «Когда... утверждают, что не соблюдается принцип *от каждого по способностям, каждому по его труду*, то это есть свидетельство детски наив-

¹⁵ Там же.

¹⁶ Зиновьев А.А. Зияющие высоты // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Fiction/zinov/zvys.php.

ного непонимания сути дела. От каждого по способностям — это отнюдь не пропагандистски-демагогическое раскрытие всех способностей (хотя бы потому, что в массе люди посредственны, что способности суть отклонения от средней нормы), а принцип, согласно которому от человека требуется то, что он должен делать в данном его положении. Каждому по труду — это отнюдь не абсолютно справедливая доля продукта за фактически отданный труд, а доля продукта, которая считается справедливой человека в данном его положении. Это цена социальной позиции человека»¹⁷.

По мнению Зиновьева, «идея равенства в условиях [советского] общества имеет смысл, противоположный тому, какой она когда-то имела на Западе... Здесь идея равенства есть принцип власти, направленный не на себя, а только на подвластных. Суть его — не допустить того, чтобы человек добился за счет своих личных способностей и труда благ, положенных лицам определенного социального ранга, не занимая социального положения этого ранга»¹⁸.

Формирование тоталитарной личности

Старт процессу формирования тоталитарного типа личности в качестве базисной общественной категории советских граждан был дан уже в 1920-х гг. Инициирование кампании «ликвидации безграмотности» в ее коммунистической версии, окончательная ликвидация плюрализма прессы и литературы как таковой, уничтожение (в основном) религиозных учреждений обусловили антигуманные деформации значительной массы населения СССР.

Квинтэссенцию большевистской политики в сфере культуры и воспитания масс выразил Ленин в беседе с художником Ю. Анненковым, делавшим наброски к портрету коммунистического вождя: «Я, знаете, в искусстве не силен... Искусство для меня это... что-то вроде интеллектуальной слепой кишки, и когда его пропагандная роль, необходимая нам, будет сыграна, мы его — дзык! дзык! — вырежем. За ненужностью... Вообще к интеллигенции, как вы, наверное, знаете, я большой симпатии не питаю, и наш лозунг *ликвидировать безграмотность* отнюдь не следует толковать как стремление к народжению новой интеллигенции. Ликвидировать безграмотность следует лишь для того, чтобы каждый крестьянин, каждый рабочий мог самостоятельно, без чужой помощи читать наши декреты, приказы и воззвания. Цель вполне практическая. Только и всего»¹⁹.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Зиновьев А.А. Зияющие высоты // Там же.

¹⁹ Басин Я.З. Большевизм и евреи: Белоруссия, 1920-е: Исторические очерки. Мн., 2008. С. 263.

Основным следствием подобного положения дел явилось то, что в «идейно-воспитательной» работе с «людьми тоталитарного образца» предпочтительным является ориентация на человеческие страхи, лапидарные социальные обещания, а также угроза перспективы незамедлительной потери единства с неизменно «сильнейшей стороной» потенциального политического конфликта.

Сформированность общественного типа «тоталитарная личность», а также начало его реального доминирования в стране и в государстве были впервые зафиксированы на эмпирическом уровне в ряде исследований отечественных социологов, посвященных реалиям общества после Сталина. Ликвидация реальной кастовости в структуре общества СССР (выражавшейся в наличии многомиллионной трудовой армии заключенных, отсутствии паспортов у колхозников до 1974 г., исключительном имущественном положении персонально подконтрольной вождю номенклатуры) лавинообразно привела к складыванию этого исторически нового социального типа.

«Тоталитарная личность» как социальная основа общества начала осмысливаться партийными экспертами и обществоведами в СССР (естественно, без использования соответствующих терминов) еще в 1970-х гг. Было отмечено определенное сходство между конформистской базой «массового общества» Запада — «средним классом», с одной стороны, и политически инертной, «агрессивно-послушной» и управляемой «общностью советского народа» — с другой. Описания перспективных тенденций изменения социально-классовой структуры общества в Советском Союзе, содержащиеся в программных документах КПСС и в Конституции СССР (1977), на уровне базовых идей вполне соответствовали теориям «среднего класса», доминировавшим в то время в социологии США.

Доминирование в составе советского народа усредненного типа личности стало главной характеристикой социологического образа общества в Советском Союзе. Для объективного наблюдателя также не составляло секрета и то, что в массовом порядке «тоталитарная личность» могла быть выведена лишь искусственно, в условиях перманентной консервации отживших социально-экономических отношений. (Применительно к условиям Беларуси данный феномен нашел отображение в безусловно пионерских социологических работах конца 1970-х гг. профессора Г.П. Давидюка о «маятниковых мигрантах», т.е. о жителях городов сельского происхождения — о «горожанах в первом поколении».)

Тоталитарная личность: механизмы производства и самовоспроизводства

Воспроизводство тоталитарного типа личности в условиях советского социума носило постоянный характер.

Создание монополизированной государством, моноидеологичной системы социально-гуманитарного воспитания людей (при тотальном запрете свободы слова, прессы и дискуссий) было осознанной политической властей. Соответствующий курс был обозначен в работах некогда главного идеолога большевизма Н. Бухарина (идея «переплавки» в «тигле» революции населения России в «новый человеческий материал») и осуществлен в полном объеме И. Сталиным в русле его программ государственного и партийного строительства. Проект создания «нового человека» и «новой интернациональной общности» советского народа являлся одной из задач «коммунистического строительства». Соответствующее идейное наполнение детско-садовых, школьных, вузовских программ, разнообразная система «школ» марксизма-ленинизма, «ленинских зачетов» исполняли функцию постоянно действующего социального фильтра. Задачи выявления и выбраковки ненормативного человеческого материала органично дополняли программы «воспитания» людей.

Важную роль в этом процессе также сыграла относительная долговременность (по сравнению с периодом доминирования «авторитарной личности» в обществах Западной Европы) существования «общества тоталитарных личностей». Это — период с конца 1920-х гг. (т.е. сталинской «революции сверху» — индустриализация, коллективизация, «культурная революция») до начала XXI столетия (в ряде государств СНГ). То есть три подряд поколения советских людей формировались в подобном культурно формирующем режиме. Возможности «штучной», непосредственно-личной просвещающей коммуникации в антитоталитарном духе в обществе Союза ССР были минимизированы. «Культурные катастрофы» 1917-го — 1930-х гг. (практически поголовное уничтожение образованных и национально-сознательных классов и слоев) свели данную перспективу к нулю (за исключением незначительной части населения культурных центров).

Существенно важно также и то, что доминирование тоталитарного типа личности на протяжении ряда последних десятилетий привело на постсоветском пространстве к такому массовому феномену, как «функциональная неграмотность». Существенная его значимость стала в последние годы признаваться многими специалистами²⁰.

Как отмечалось, «применительно к европейскому региону постсоветского периода наиболее актуален следующий перечень параметров функциональной грамотности: языковая грамотность; компьютерная и

²⁰ Мацкевич В.В., Крутник С.А. Функциональная грамотность / Всемирная энциклопедия: Философия / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. М., Мн., 2001. С. 1172-1173.

информационная грамотность, правовая грамотность, гражданская грамотность, финансовая грамотность, экологическая грамотность, профессиональные и специальные аспекты функциональной грамотности (менеджмент, PR, бизнес-планирование, новые технологии и т.д.).

Особое место в представлении о функциональной грамотности занимает деятельностная грамотность, или способность ставить и изменять цели и задачи собственной деятельности, осуществлять коммуникацию, реализовывать простейшие акты деятельности в ситуации неопределенности. О существовании грамотности (функциональной грамотности) мы узнаем, только столкнувшись с ее отсутствием. Поэтому приходится говорить не столько о функциональной грамотности, сколько о функциональной безграмотности, что является одним из определяющих факторов, тормозящих развитие общественных отношений. Поэтому проблема функциональной грамотности рассматривается обычно не как научная и смысловая проблема, а как проблема деятельностная, как проблема поиска механизмов и способов ускоренной ликвидации безграмотности. Грамотность (функциональная грамотность) суть образовательный вызов развивающейся культуры культуре застывшей. Именно поэтому проблематика грамотности становится актуальной только тогда, когда встает вопрос о ликвидации безграмотности, когда народы, страны, культуры вынуждены наверстывать упущенное, догонять ушедших вперед»²¹.

К главным механизмам тиражирования тоталитарного типа личности (при осмысленном содействии этому процессу со стороны властей) и ее самовоспроизводства (в аспекте стремления тоталитарной личности к безоговорочному доминированию в обществе) можно отнести следующие:

— сведение всех типов и разновидностей каналов вертикальной социальной мобильности в советском обществе к единому властному институту партийного продвижения (бизнес-преуспевание, политическая карьера, подъем в церковной иерархии, шоу-бизнес и спорт, т.е. относительно автономные каналы карьерного продвижения, распространенные на Западе, были подчинены в СССР партийному контролю)²²;

— подъем людей по карьерной лестнице в соответствии с безусловно господствующим критерием личной преданности не только системе, но и конкретному ее представителю, высокие профессиональные качества (и тем более способность к критическому мышлению) выступали подчиненными (нередко даже негативными) характеристиками для выдвиженцев;

²¹ *Мацкевич В.В., Крупник С.А.* Функциональная грамотность / Всемирная энциклопедия: Философия / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. М., Мн., 2001. С. 1173.

²² *Чалидзе В.* Иерархический человек. Социобиологические заметки. М., 1991.

– отсутствие механизма реальной выборной конкуренции в сфере политики, отсутствие внятных критериев определения эффективности деятельности тех или иных социальных и государственных структур и институтов;

– агрессивное отношение к «непохожести», к «иному» в своей общественной среде (это относится как к индивидам, так и к аналогичным, чужеродным институтам и корпорациям); любая несанкционированная действующей властью социальная активность оценивается – в конечном счете – как антигосударственная подрывная деятельность.

Проблема неоднозначности перспектив трансляции ценностей и идеалов «открытого общества» (общества, сознательно и пафосно оппозирующего «обществам тоталитарных личностей») в «закрытые» культурные системы освещалась в ряде исследований. Так, очерк Дж. Горера «Культурное сообщество и культурное многообразие», опубликованный в сборнике «Опасность равенства» («The Danger of Equality» – London, 1966), был посвящен демонстрации тезиса о том, что четыре базовые свободы, введенные в круг главных ценностей «открытого общества» и устоев демократии и либерализма – свобода слова, свобода религии, свобода от страха и свобода от нужды, – не имеют пространства адекватных интерпретаций ни в одном языке, кроме английского. Согласно Гореру, ни в одном другом языке нет слова, однозначно соответствующего англоязычному понятию «freedom», ибо последнее совмещает в себе два значения: «подлежать защите от» и «не иметь препятствий для»²³. (Аналогично у Э. Фромма: «свобода от» и «свобода для».)

Тоталитарная личность как современный наднациональный социальный феномен

В современной социальной философии и социологии наилучший анализ обществ, включающих в себя массовый сегмент личностей подобного типа, осуществил французский мыслитель Ж. Бодрийяр²⁴. Его характеристика поведения «масс» в контексте «конца Социального» может быть также вполне приложима к наличной общественно-психологической ситуации постсоветских социумов. Передача мелко-мельчайшей собственности в распоряжение людей (приватизация квартир и дачных участков) еще более сблизил опыт граждан «усталой» Европы, с одной стороны, и ориентации не нуждающейся в «волнительных» реформах массы населения постсоветских государств – с другой.

²³ Сидорская И.В. Открытое общество // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 761.

²⁴ Грицанов А.А., Кацук Н.Л. Жан Бодрийяр. Мн., 2008. С. 192-207.

По мысли Бодрийяра, масса тоталитарных личностей не способна активно и осмысленно поддерживать политические лозунги и социально-преобразующие программы (за исключением агрессивно-уравнительных). Весь энергетический потенциал социального и политического такие люди поглощают и нейтрализуют безвозвратно. Они не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще. Призыв к массам, в сущности, всегда остается без ответа. Они не излучают, а, напротив, поглощают все излучение периферических созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла. Они суть инерция, могущество инерции, власть нейтрального.

«Социальное» в этом контексте («омассовленное», тотально организованное и отстроенное) суть полная противоположность «социологического», тщетно пытающегося отобразить это «рыхлое, вязкое, люмпен-аналитическое представление». Тоталитарная масса, согласно Бодрийяру, обладает свойством «радикальной неопределенности», она не имеет какой-либо социологической «реальности», она «выступает неразличимостью нейтрального, т.е. ни того, ни другого». В массе невозможно отчуждение, ибо здесь не существуют ни один, ни другой. Массы тоталитарного типа предельно деформируют всевозможные схемы разума, они не отражают социальное, они не отражаются в нем — «зеркало социального разбивается от столкновения с ними», они не оказывают какого-либо активного сопротивления, а выступают в качестве все и вся деформирующей «гигантской черной дыры».

Информация, призванная удерживать массы в поле смысла, апеллирует к тяготению последних к зрелищности: рациональная коммуникация и массы несовместимы. Массы противопоставляют собственный отказ от смысла и жажду зрелищ диктату здравомыслия, все артикулированные осмысленные политические и экономические послания-программы поглощаются их переводом массой в плоскость иррационального («голосование сердцем»).

Бодрийяр отмечает, что «после многочисленных революций и столетий даже двухсотлетнего обучения масс политике... только лишь тысяча человек готова к действию, тогда как двадцать миллионов остаются пассивными»²⁵. Безразличие масс относится к их сущности, это их единственная практика; приписывание же им «желания подавления и порабощения» (чего-то вроде «повседневного микрофашизма») есть, согласно Бодрийяру, «последняя попытка привязать массы к смыслопроизводству».

²⁵ Грицанов А.А., Кацук Н.Л. Жан Бодрийяр. Мн., 2008. С. 194.

Конец политики, по Бодрийяру, наступает с возникновением марксизма: начинается эра полной гегемонии социального и экономического, и политическому остается быть лишь зеркалом — отражением социального в областях законодательства, огосударственных представительных институтов и исполнительной власти. По мысли Бодрийяра, в XX в. у *социального* больше нет имени, нет персонификации. Вперед выступает анонимность. Масса. Массы. Результат таков: «исчезает социальное, рассеивается и зависимое от него политическое. Единственный оставшийся агент — “молчаливое большинство”, не могущее иметь какой бы то ни было электоральной (и даже социологической) репрезентации. Массы перманентно тестируют и зондируют (преимущественно посредством так называемых СМИ): политический референт уступил место референдуму»²⁶. Массы более не субъект истории, они в принципе не способны войти в сферу осмысленной речи, они уже не в состоянии осмыслить собственное положение и свои проблемы, т.е. отрефлексировать самих себя.

Выводы. Тоталитарная личность: главные признаки

В первом приближении совокупность социально-гражданских, политических и социально-психологических существенных характеристик «тоталитарной личности» может быть представлена следующим образом:

- отсутствие привычки и склонности к осознанному выбору между принципиальными жизненными альтернативами, способными привести человека к резкому росту индивидуальной ответственности за свою судьбу;
- страх и недоверие, доминирующие в отношении к институту частной собственности (исключая личную собственность, размеры которой совершенно произвольно определялись экономической политикой властей);
- понимание социальной справедливости как формального имущественного равенства;
- устоявшаяся склонность к чисто ритуальному характеру политических мероприятий;
- безоглядная вера в осуществимость и эффективность простых, волевых, «справедливых» решений в сферах публичной политики и экономики;
- категорический отказ от идеи вариабельности социального бытия в его динамике;
- отсутствие культа экспертных оценок и специальной профессиональной подготовки, необходимых для управления обществом (результатом)

²⁶ Там же. С. 197.

тат профанации массового социально-гуманитарного знания, присущего коммунистическим образовательным практикам);

– социальная зависть;

– нежелание преодолевать присущую подавляющему большинству функциональную неграмотность посредством непрерывного образования и самообразования, отказ от процедур индивидуального и трудозатратного самосовершенствования;

– минимизация жизненных запросов.

Очевидно, что данные параметры «тоталитарной личности» являются глубоко укоренившимися и производными от ее универсальных и системных социологических и социально-философских характеристик, а также перманентно тиражируемыми наличной системой социализации человека.

Становление гражданской идентичности в таких условиях оказывается обусловлено не столько фактом осознания личностью собственной гражданской принадлежности, сколько тем патерналистским отношением этатизма, которое к ней проявлено, и принятием данного факта как значимого в жизни человека. Мера и степень карьерного продвижения являясь единственным мерилем личного успеха личности подобного типа в контексте массовых ее оценок ей подобными.

Базовым идентифицирующим механизмом также является над- и вненациональный патриотизм, как чувство приверженности гражданской общности, признание ее значимой ценностью.

В настоящее время в российской социальной философии и социологии входит в интеллектуальную моду установка на позитивное «совмещение» «философских выводов» и «общих положений социально-научных дисциплин», исходящая из подчеркнуто междисциплинарного статуса социальной теории. Постулируется, что эвристичная социальная теория являет собой «органический синтез социально-философского учения об обществе и теоретического ядра общих социальных дисциплин, изучающих различные стороны жизнедеятельности людей в обществе»²⁷.

Поэтому осмысление любого социального феномена в контексте подходов социальной теории требует своеобразной междисциплинарной «рамки», основывающейся как на парадигмах социальной философии, так и на принципах общетеоретического социологического знания.

Так, в этом исследовательском контексте природа и сущность тоталитарной личности может квалифицироваться в границах следующих констатаций:

²⁷ Резник Ю.М. Социальная теория: предмет и междисциплинарный статус // Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2007. Том 1. Вып. 1. М., 2007. С. 317.

1) ее правомерно рассматривать как вполне естественный продукт эволюции человеческих обществ;

2) она является столь же выдающейся в своем генезисе, сколь уникальна личность современной протестантской культуры (демократическая и либеральная);

3) протестантская личность и личность тоталитарная прямо противоположны друг другу по степени пластичности собственной идентичности: смена политической идентичности выступает решающей лишь для последней из них;

4) тоталитарная личность не располагает какой-то изначальной ущербностью в сопоставлении с личностью протестантского типа. Эффективность их сравнительной системной жизнеспособности регулярно определяется в непосредственных военных столкновениях (типа Второй мировой войны) и в никогда не прекращающейся конкурентной борьбе экономик, реализующейся сегодня в формате предельно жестокой и безжалостной «войны культур»;

5) в XX столетии военно-историческое соревнование между государствами демократически-либерального лагеря (опирающимися на тип личности, активно и осмысленно стремящийся к гарантированию индивидуальных гражданских свобод) и державами-мегамашинами (массово и планомерно воспроизводящими массив тоталитарных личностей) продемонстрировало существенное преимущество первых из них. С эпохи развертывания НТР, когда развитие науки и новейших технологий обрело статус определяющего фактора общественно-экономического развития, тип личности, ориентированный на ценности свобод самовыражения, творчества, состязательности и плюрализма каналов вертикальной социальной мобильности, приобрел ресурс стратегических — и по всей вероятности долгосрочных, — конкурентных преимуществ.

Н.К. ИКОННИКОВА

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ВЕЩЕЙ: ПРОБЛЕМА ПРИСВОЕНИЯ ВЕЩНОЙ СРЕДЫ

Вещи, телесные практики, невербальные языки – все это необходимые элементы, делающие любую идентичность видимой, доступной для восприятия другими, пока еще не владеющими телепатией или иными подобными практиками коммуникации. Однако объективация идентичности в вещах, движениях и знаках на теле представляет не только ее значение, но смыслы вещественности и телесности, вовлекаемых в коммуникацию. Отсюда двойственность понимания роли вещей и тела: это и «просто вещи» как сосуды для вкладываемых в них значений, и «темная материя», никогда до конца не прозрачная и скорее отражающая образы идентичности, чем позволяющая интроспекцию.

Обозначенное проблемное поле и будет предметом моего анализа.

Идентичность и ее обозначение

В ряде публикаций¹ мною уже отмечалось, что идентичность не просто фиксация отличия от кого-то и не только маркировка принадлежности и членства в некотором реальном или воображаемом сообществе. Значение идентичности – в придании личностью или сообществом смысла своим действиям через определение их социальных качеств (что подразумевает три относительно автономных механизма: рационализация, в том числе объяснение, ценностное оправдание, аффективная окраска). Качественная определенность, присваиваемая с идентичностью, может предполагать разную степень достигаемой целостности идентичности, интегрирующей различные качества, разный характер их иерархии, разную степень «искренней веры в исполняемую партию» (в смысле

Иконникова Наталия Кирилловна – кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры общей социологии Государственного университета – Высшая школа экономики, старший научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

¹ См.: *Иконникова Н.К.* Символическое и вещественное в конструировании персональной реальности // *Личность. Культура. Общество.* 2009. Т. 11. Вып. 3 (50).

И. Гофмана)². Идентичность выступает как иерархическая конструкция, иерархия качественных компонентов которой соответствует социальной иерархии деятельностей, ролей, знаний, оценок, эмоциональных состояний — независимо от того, занимает человек или сообщество конформистскую или неконформистскую позицию.

Идентичность всегда присваивается — как часть блага, порождающая некоторые новые шансы, поэтому возникает иллюзия, что может быть «моя идентичность». Однако гарантией «моей идентичности», так же как и любой другой «моей собственности», «моих прав», «моих знаний», является наличие базового понимания по поводу смыслов аргументов, ценностей и эмоций, которые с ней ассоциируются. Поэтому любая «моя идентичность» одновременно оказывается разделяемой со многими, кто «меня понимает, как себя», и разделяющей меня и многих, кто не склонен идентифицировать себя с этими аргументами, ценностями и эмоциями.

Присвоение идентичности возможно также в ситуации, когда ее вроде бы навязывают субъекту — «ему присваивают» какую-то идентичность. Однако пассивность субъекта в данном случае означает лишь определенный способ его вовлечения в ситуацию³: он сам своими действиями или воздержанием от действий ставит себя в ситуацию, в которой ему будет «навязана» некоторая идентичность. Такого рода идентичности описаны как стигмы у И. Гофмана или «вызывающее враждебное отношение различие» у Джеральда Берремана⁴.

Попытка обосновать и ценностно оправдать идентичность, которая бы безусловно выделяла одного-единственного человека, вряд ли

² И. Гофман говорит о том, что носитель идентичности «может быть полностью захвачен собственной игрой и искренне убежден, что впечатление о реальности, которое он создает, это и есть самая доподлинная действительность» (*Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000. С. 49). В обыденном языке степень искренности и целостной включенности в некоторую идентичность фиксируется различием конструкций типа: «Я, честный человек» и «Я, как честный человек», «Я, врач» и «Я, как врач». Вторые конструкции в каждой паре подразумевают, что этот/эта же «Я» имеет и иные качества, которые в качестве идентифицирующих будут важны в иных ситуациях.

³ У И. Гофмана вводится понятие об *активности*, связанной с произвольным самовыражением, которым человек «выдает себя» (здесь курсив. — *И.Г.*) (См.: *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000. С. 32-34). Можно говорить, что любой человек или сообщество лишь до определенной степени контролирует свою идентичность. По разным причинам человек производит не то впечатление, на которое рассчитывает. Идентичность нации складывается не только из официальной пропаганды и обыденного самовосприятия, но и оценок и суждений других наций, сообществ.

⁴ См.: *Berremán G.* Seeking Social Justice: Ethnic Politics in India, the United States and Japan // Plenary Lectures: Second International Human Rights Seminar, 1998. Osaka, Japan, 1999.

возможна: ему придется соотноситься с идеальными (трансцендентными) другими как референтным сообществом (в данном случае воображаемым).

Если человек такую идентичность хочет сделать видимой окружающим, то он вынужден все равно создавать зримый облик, знаки которого были бы распознаваемы, т.е. этот облик будет одновременно выражать и скрывать идентичность. Социальное и культурное конструирование (конструктурирование) идентичности подразумевает, что в итоге представляется «не только индивидуальность», «не только личность», а знак чего-то. Таким образом, смысл идентичности получает грани: осязаемые, видимые, придающие определенность, одновременно — многозначность через свою конфигурацию. Для этого используются вещи и тело, вещная и предметная среда (corporeality).

При этом следствия объективации идентичности не всегда видны субъекту практики. И, с другой стороны, действия, не связанные с намерением предъявить идентичность, могут вести к следствиям, порождающим некую идентичность. Это практики, которые П. Бергер в контексте обсуждения формирования глобальной идентичности называет «непричастными», когда «гамбургер — это всего лишь гамбургер»⁵. Однако формула «сегодня он играет джаз, завтра Родину продаст» практически опровергает идею о возможности полной «непричастности». Когда многие «просто едят гамбургеры», независимо от их намерений представлять некоторую идентичность, она будет присвоена им: или в виде идентичности «потребителей гамбургеров», или в виде идентичности «врагов национальной кухни»...

Идентичность — это проект, разворачивающийся не только в пространстве, но и во времени. Отнесенность идентичности ко времени включает преемственность прошлого, презентацию здесь и сейчас, присоединение как своевременность, а также проектную отнесенность в будущее. История идентичности также воплощается в истории вещей и анамнезе телесности, а проект идентичности ориентирует на выбор техник и инструментов, которые позволяют его осуществить.

Механизм объективации идентичности в вещах и телесности обуславливается как «сопротивлением материала», в т.ч. и конфликтом приписываемого значения — смысловому контексту, так и структурными соединениями индивида с теми или иными социальными институтами, в которых и присваивается (им и ему) идентичность.

⁵ Бергер П. Введение. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. М., 2004. С. 14.

Вещи как знаки идентичности

Вещи выступают как средство обозначения, объективации, идентификации — обязательный посредник для предъявления идентичности. «Как средства (tool), вещи включены со всеми их смыслами в наши практики и, таким образом, непрямо, во всю (total) структуру “нашего мира”»⁶. Знаки выступают внешними идентификаторами, фиксируя грани идентичности, в то же время они могут выступать как жесткие рамки, оформляющие идентичность, т.е. они, как любые знаки, имеют собственную грамматику вне конкретного «сообщения идентичности», поэтому могут фиксировать идентичность и изнутри, и извне.

Даже если в большинстве случаев в современных обществах вещи являются продуктами технического тиражирования, они лично используются. При этом они трансформируются, присваиваются, приобретают идиосинкразические смыслы. Вообще вещи становятся вещами и имеют значения лишь постольку, поскольку вовлечены в социальные отношения и при этом воплощают персональные значения, от привязанности до агрессии. Вещи, отмечает А. Комтер, являются способом определить, кто мы есть для других⁷, т.е. опосредуют конструирование и представление идентичности.

Можно рассматривать вещи изолированно, «поштучно». Однако на практике они не просто располагаются рядом в пространстве или сменяют друг друга со временем. Как любые значимые единицы, они включены в некоторый контекст, вещную (предметную) среду. Вещная среда — это комплекс взаимосвязанных вещей, символически упорядоченных и составляющих условие социальных действий индивидов и сообществ⁸.

⁶ Keller K.D. The corporeal order of things: the Spiel of usability // Human Studies. 2005. Vol. 28. P. 182.

⁷ См.: Komter A. Heirlooms, Nikes and Bribes: toward a sociology of things // Sociology. 2001. Vol. 35. P. 60.

⁸ Традиции изучения вещной среды в отечественных социальных науках связаны с архитектурно-градостроительным и дизайнерским проектированием, которое в советской системе знаний рассматривалось как практическая технология воплощения идеологических принципов и идеалов. Центрами исследования были Всесоюзный научно-исследовательский институт технической эстетики (ВНИИТЭ), где работал проблемный семинар по вопросам проектирования и исследования «предметно-пространственной среды», издавались журнал «Декоративное искусство СССР», бюллетень «Техническая эстетика». Другой исследовательский проект реализовывался психологами из Эстонии совместно с архитекторами Москвы и Ленинграда, он включал не только конкретные разработки, но ряд конференций, издавались сборники трудов Центрального научно-исследовательского института теории и истории архитектуры, труды Таллинского педагогического института им. Вильде. Многие поставленные в тот период теоретические проблемы отражены в статье К.М. Кантора «Пути изучения дизайна» («Техническая эстетика». 1966. № 1).

Можно выделить два уровня конструирования вещной среды идентичности: а) фоновые повседневные практики; б) профессионализованные практики, выделенные особыми местами, временем, ситуациями исполнения. Фоновые практики овеществления идентичности основываются на выработке привычек, рутинных отношений к вещам, они по мере опривычивания (габитуализации) порождают неформальные нормы, служащие неявной грамматикой, упорядочивающей знаки повседневного поведения в, по-видимости, легко (как бы автоматически, на основе методов повседневного знания, по Г. Гарфинкелю) определяемые идентичности. Профессиональные практики институализируются и тяготеют к формализации их знаковой системы, закрепляемой в положениях о должностях, профессиональном статусе, знаках различия, этикетных нормах, стандартах (государственных!) документооборота и проч.

Вещная среда призвана и действительно зримо воплощает идеологию и ценности ее создателей, освоенные ими технические достижения. Создателями – конструкторами – среды выступают разные социальные субъекты, которые конкурируют за присвоение культурного ландшафта и возможность реализовывать в этой среде свои социальные практики: теоретики и идеологи, инженерно-технические функционеры, политические функционеры, экономические агенты, местные жители, неместные клиенты разного типа (в том числе так называемая общественность). Публичные пространства функционируют не только как утилитарные сооружения, но и как хранилища смыслов для тех, кто обладает ими, занимает их, перемещается в них. Основные оппозиции вещной среды связаны с ее преднамеренностью (как конструируемостью) и – одновременно – узнаваемой подлинностью, искренностью.

С гносеологической и методологической точки зрения время от времени происходящие «повороты к материальному» (material shift) в изучении культуры, коммуникации, идентичности, социальной организации обозначают те моменты развития познания социальной реальности, когда модели, аннигилирующие вещи и сводящие социальные качества людей и отношений к духовной экзистенции, символическим симулякрам и т.п. признаются не вполне адекватными наблюдаемым социальным процессам и происходит если не полная реабилитация вещественного (как в «культурном материализме» М. Харриса), то по крайней мере речь идет о симуляции вещественного («средство есть сообщение» М. Маклюэна, структурализм Э. Лича), экологической критике в духе «Simple living». Вещи рассматриваются в качестве объективированного (овеществленного) пласта социальной жизни.

Отсюда и возникает та самая, отмеченная в начале статьи двойственность объективируемой с помощью вещей идентичности: вещи включены в смысловые контексты, будучи многозначными символами⁹. Редукция вещи к «социальной вещи» показывает лишь, в каком смысле в данной ситуации употребляется данный знак, значения которого могут дополнять друг друга, включать метафоры или быть омонимами — как уже упомянутый «просто гамбургер», потребляемый как часть некоторой связанной с ним вещной среды, определяющей не только внешнее по отношению индивиду «место действия», но им и его определяющий способ, замысел, переживание действия¹⁰. Поэтому и возникают сюжеты о взаимном детерминизме технологий и социальной структуры, двустороннем процессе создания и присвоения вещей (особенно высокотехнологичных), о подмене (и в одну, и в другую сторону) знаков профессиональной и домашней среды.

Политика идентичности: борьба за присвоение вещной среды

Можно обнаружить различие и взаимосвязь теорий идентичности:

- идентификация потребителя;
- социально-политическая мобилизация (включая этническую, национальную, религиозную идентичность);
- персональное конструирование.

В любом из этих случаев можно говорить о «политике идентичности» как преднамеренной рационализации действий, которые позволяют иметь некоторую идентичность. Сложность современного общества и позиций субъектов в нем требует рассматривать идентичность не как фиксированную и «естественную» («естественно-историческую», примордиальную), а именно как искусственно и желательно искусно конструируемую. Однако это не означает, что субъекты утрачивают потребность иметь определенную идентичность, скорее наоборот в небезопасном и нестабильном социальном окружении субъекту важно иметь определенность, устанавливать границы (символические, дискурсивные) своих принадлежностей¹¹.

⁹ Попытка создания дисциплины, которая бы давала целостную картину вещей, описывая как их физические, технические измерения, так и метафизические, символические, эстетические, культурные, антропологические значения, была заявлена в свое время М.Н. Эпштейном как «реалогия» (от *lat. res* — вещь). См.: *Эпштейн М.Н.* Реалогия — наука о вещах // Декоративное искусство. 1985. № 6.

¹⁰ См., например: *Scholliers P.* Food, drink and identity: cooking, eating and drinking in Europe since the Middle Ages. Berg Publishers, 2001.

¹¹ См.: *Bauman Z.* Identity for Identity's Sake is a Bit Dodgy... // After Identity. Soundings. A journal of politics and culture. Special issue. 2005. 29. Spring. P. 18.

Сегодня качества вещной среды существенно трансформируются. Текучесть, трансформируемость вещной среды определяется тем, что мы имеет дело в «вещах-в-движении» (things-in-motion) (А. Аппадурай)¹². Степень трансформации можно характеризовать как состояние «пост»: основные измерения и оппозиции сохраняются, однако составляющие их параметры взаимоперекрещиваются, сливаясь, преодолевают одни аспекты оппозиции, но, трансформируясь, устанавливают и усиливают другие. Однако «вещи-в-движении» не ведут автоматически к «плавлению твердынь» и «текучей идентичности» (З. Бауман). З. Бауман рассматривает стремления к свободе и безопасности как альтернативные, когда увеличение одного качества неизменно ведет к дефициту другого, а дефицит воспринимается как навязывание нежелательных качеств идентичности¹³.

Вводя понятие «политика идентичности», я констатирую, что идентичность всегда отчасти «продаваема», всегда мобилизует в некоторой степени и всегда стремится персонифицировать целостный образ личности, группы, нации, придав им «лица необщее выражение».

Политика идентичности требует рассматривать «институциональные подключения индивида» (Э.Ч. Хьюз) в сфере потребления (экономике), политике (публичной сфере) и повседневной жизни (персональной реальности) взаимосвязано. Смещение фокуса анализа не только позволяет раскрывать те или иные аспекты, но и скрывать те, что мы не желаем увидеть. Так, акцент на персональных аспектах идентичности, при всем его вроде бы высоком гуманистическом пафосе, маскирует экономическое и властное давление на идентичность и задаваемые ей рамки. Увлекаясь духовной самореализацией и конструированием персональной идентичности, не признаем ли мы невозможность реализовать себя как экономических и политических агентов? Культура маскирует и одновременно (в виде масок — будь то собственно маски, другие предметы одежды или же автомобили и наименования должностей и пр.) демонстрирует социальные различия, порождая разные социальные культуры — в крайнем выражении разницу между ними показывает сопоставление «культуры Давоса» и «культуры фавел» (в отечественном варианте: «Рублевки» и «хрущоб»)¹⁴.

¹² См.: *Appadurai A.* (ed.) *The social life of things: commodities in cultural perspective.* Cambridge, 1986.

¹³ См. об этом также: *Maalouf A.* *In the name of identity: violence and the need to belong.* Arcade Publishing, 2001.

¹⁴ Подобные сюжеты рассмотрены в работе: *Sutphen M.P., Andrews B.* *Medicine and colonial identity.* Routledge, 2003.

Достижение некоторого личностного роста и сформированной идентичности (как это, например, представлено у Э. Эриксона¹⁵) означает возможность использования определенных социальных ресурсов, наличие «внешнего согласия» на личностный рост для данного человека. Понятие идентичности, как оно используется преимущественно в современных психологических работах, неявно содержит статусные установки среднего класса. Сама концепция личностного роста (начиная с марксистских работ, отмечавших важность свободного времени как характеристики образа жизни определенного класса и необходимого условия личностного развития) является в этом смысле стратифицирующей политикой идентичности.

Технологически опосредованные социальные связи позволяют конструировать и поддерживать сообщества, которые овеществляются в различных артефактах и локальных отделенностях. Существуют разные типы политики идентичности в этих условиях:

– отношение к границам как тому, что препятствует идентичности и деформирует ее, поэтому обязательно должно быть преодолено, смещено, поставлено под сомнение;

– отношение к границам как тому, что обеспечивает безопасность и определенность, поэтому должно быть охраняемо и поддерживаемо¹⁶.

Высокотехнологическая и глубокомагическая идентичность

Использование высоких технологий, издержки, связанные с предпочтением более экологических, гуманных и этических технологий, значительно повышают стоимость информационных и культурных средств конструирования идентичности, что ведет к элитарности и (что взаимосвязано) индивидуалистичности таких политик идентичности.

Технология есть комплексный объект исследования, включающий не только знания, но и ценности, социальные нормы и механизмы ее институционализации. Это знание, которое существует в социальном контексте. Причем знание не столько теоретическое, хотя именно эта форма знания обычно ассоциируется у нас с наукой и технологическим

¹⁵ У Э. Эриксона идентичности – это твердо усвоенный и личностно принимаемый образ себя во всем богатстве отношений личности к окружающему миру, показатель зрелой (взрослой) личности, в ней интегрируется конституционная предрасположенность, особенности либидных потребностей, предпочитаемые способности, действенные защитные механизмы, успешные сублимации и осуществляющиеся роли. См.: *Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис.* М., 2006.

¹⁶ О границах см. подробнее: *Иконникова Н.К. Символические границы местных сообществ // Местные сообщества: проблемы социокультурного развития.* М., 2010. С. 74-77.

развитием, сколько знание практическое, повседневное, разделяемое большинством членов общества.

Объекты, относимые к виртуальной (цифровой) реальности, еще больше зависят от вещной среды. Без соответствующих технических средств (высокотехнологичных вещей) невозможно их создание, существование в виде электронного ресурса, потребление. Причастность к вещной среде высокого технического уровня требуется как от их создателей, производителей, так и от потребителей, пользователей. Смысловая насыщенность вещей (знаниями, информацией) не делает отношения по поводу них более виртуальными. Наоборот, она вовлекает в более интенсивные реальные взаимодействия с социокультурной средой, с другими людьми и сообществами, в которых формируется смысловой контекст вещи: представления о полезности, технологичности, экологичности, гуманности, красоте...

Использование электронных и тому подобных ресурсов создает у вовлеченных в их создание и обращение субъектов ощущение индивидуализации в гораздо большей степени, чем другие вещи. Однако высокотехнологичная вещная среда — надындивидуальна и сверхиндивидуальна. Она формирует зависимость каждого отдельно взятого участника коммуникации от среды значительно больше, чем рукописная и даже печатная культура. Э. Гидденс писал, что изменения в интимных аспектах личной жизни прямо связаны с установлением социальных связей в очень широких масштабах. Поэтому трансформация идентичности и глобализация — это два полюса диалектики локального и глобального, персональной самости (self) и общества в условиях «высокого модернити», когда они впервые оказываются взаимозависимы в глобальной среде¹⁷. По З. Бауману, идентичность в равной мере угрожает и индивидуальности, и коллективности, вовлекая индивида или обособленное («персонифицированное») сообщество в сложный спектакль утверждения идентичности (возможности, свободы идентичности) в глазах других и навязывая коллективу идеи самовыражения, самобытности, автономии, обособленной идентичности — «вплоть до права наций на самоопределение».

Итак, символическое социальное и культурное содержание воплощается (материализуется) в телесных и вещественных знаках: при сложном взаимодействии символов, их интерпретации субъектами, «материи» телесно-вещественных знаков и контекста, в котором это конструирование происходит. Символ вещественно, телесно, событийно подкреплен,

¹⁷ См.: *Giddens A. Modernity and self-identity: self and society in the late modern age.* Stanford University Press, 1991. P. 32.

именно в этой культуре и конструируют имиджи и бренды: подразумевается, что за ними в принципе «что-то стоит».

Характерная для отечественных социальных практик модель конструирования идентичности во многом основывается на измышлении идеализаций, создании утопической идеи того, каким нечто или некто никогда еще не были, но хотели бы или могли бы (теоретически или во сне) быть. Поскольку, как было замечено, идентичность — это отражение преемственности прошлого и настоящего, латентно конструирующее будущее, поэтому техникой (инженерией), используемой политикой идентичности (в замкнутых границах особого избранного (богом, исторической миссией) общества), оказывается магия. Неслучайно «достопримечательные места» в массовой коммуникации стали «семью чудесами России»¹⁸. Вещная среда (видимые изменения культурного ландшафта) маркирует смену исторических времен и идентичности. И. Гофман объясняет этот механизм на примере кинофильма: «промежуток времени между двумя сценами изображается в кино вставкой между ними еще одной сцены, исполняемой в другом месте... [Ч]ем дальше местоположение вставленной сцены от места действия... тем больше времени пролетит по ощущению зрителей»¹⁹. Вещная среда выступает в этом случае как обладающая чем-то вроде описанной М. Моссом «маны», особенно вещная среда, включенная в неформальные сделки, вроде подношений-даров, взятки, воровства, обеспечения привилегированного доступа и пользования и прочих практик.

Потребность идентичности укоренена в человеческих практиках, она основывается на различии, защите и присвоении некоторого различия. Но для защиты и присвоения нужно сделать идентичность видимой и осязаемой не только для себя, но и для других, поэтому возникает семантическая нагруженность идентичности, каждое ее значение требует символического воплощения в знаке — вещественном, телесном. Эта нагруженность иногда оказывается тяжелым бременем — поскольку грамматика вещественных и телесных знаков соответствует структуре организации социального контекста. Можно сделать вид, что мы сбрасываем бремя, конструируя сугубо персональную, творчески воображаемую идентичность. Однако для ее объективации приходится все равно эту идентичность упаковывать во множество масок и одежд. Можно разработать проект коллективной идентичности, но чувство

¹⁸ См.: <http://www.ruschudo.ru>.

¹⁹ Гофман И. Закрепление форм деятельности // Социология вещей. Сборник статей. М., 2006. С. 79.

общности войдет в принимаемые без сомнений повседневные практики и будет ностальгически переживаться даже по завершении этого проекта, но только в том случае, если удастся соответствующим образом сконструировать вещную среду данного сообщества. Изменение набора вещей и технологий взрывает такую коллективную идентичность, как мобильный телефон с автоматическим определителем номера звонящего — представления об автономии и этикете.

В.Г. НИКОЛАЕВ

ЧЕЛОВЕК МАРГИНАЛЬНЫЙ

В истории наук о человеке было немало попыток определить особые качества, приобретаемые человеком в условиях контакта и смешения разных культур, обществ, групп, образов жизни. Важное место в ряду этих попыток занимает концепция «маргинального человека», предложенная в 1920-е гг. интеллектуальным лидером Чикагской школы социологии Р.Э. Парком. Она обрела классический статус и в каком-то смысле до сих пор сохраняет свою работоспособность и эвристический потенциал.

Прежде всего следует сделать важное уточнение. В силу особенностей этимологии слово «маргинальный», производное от латинского *margo* (край, граница), понимается и употребляется в двух совершенно разных смыслах. В обыденном употреблении (например, во французском и русском языках), а также в социально-научных, политических и идеологических дискурсах оно чаще всего означает нахождение на краю/границе/периферии по отношению к некоторому центру, понимаемому как вместилище стандарта нормальности и человеческого/социального/культурного благополучия. Это употребление слова имеет по существу оценочный характер: независимо от того, говорится ли о «маргиналах» с презрением или сочувствием, коннотация этого слова — негативная, вплоть до пейоративной. При говорении от лица «маргиналов» оценочная полярированность может переворачиваться, но общая форма понятия по существу не меняется: в этом случае центр становится объектом негативной оценки,

Николаев Владимир Геннадьевич — кандидат социологических наук, доцент социологического факультета Государственного университета — Высшая школа экономики, старший научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

а нормативный стандарт и человеческая правильность размещаются в «маргинальной» позиции. Парк, говоря о «маргинальном человеке», имел в виду нахождение *не на краю, а между*: между двумя культурными мирами¹. Хотя два указанных понимания «маргинальности» часто смешиваются², они принципиально разные и, вероятно, не могут использоваться одновременно, не порождая бессмыслицу. Именно парковское понимание «маргинальности» стало классическим, и далее мы будем говорить о ней только в этом смысле.

Краткий историко-социологический экскурс

Понятие «маргинальный человек» впервые появилось в очерке Парка «Человеческая миграция и маргинальный человек» (1928)³. Впоследствии он специально обращался к этому понятию в статьях «Личность и культурный конфликт» (1931)⁴ и «Культурный конфликт и маргинальный человек» (1937, предисловие к книге Э.В. Стоунквиста)⁵, а также периодически использовал его в некоторых других своих публикациях. Важной вехой в развитии этой концепции стала монография Э.В. Стоунквиста «Маргинальный человек: исследование личности и культурного конфликта» (1937)⁶. Следующая веха связана с очерком Э.Ч. Хьюза «Социальное изменение и статусный протест: очерк о маргинальном человеке» (1949)⁷. В стандартных историях концепций маргинальности и

¹ Подробнее эти два понимания «маргинальности» рассмотрены с несколько разных точек зрения в: Николаев В.Г. Социологические понятия в социокультурных контекстах: Опыт рефлексивной социологии знания. 2006 (<http://socportal.ucoz.ru/publ/2-1-0-17>); Харламов Н.А. Пространство «маргинала» против пространства «маргинального человека»: Проблематизация метафорического смысла социологических понятий. М., 2009 (неопубликованная магистерская диссертация).

² См., например, работы: Поляков В.И. Маргинальная личность // Современная западная социология: Словарь. М., 1990. С. 175; Балабанова Е.С. и др. Маргинальность в современной России. М., 2000.

³ См. сокращенный перевод: Парк Р.Э. Человеческая миграция и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 3. С. 167-176.

⁴ Парк Р.Э. Личность и культурный конфликт // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 175-192.

⁵ См. сокращенный перевод: Парк Р.Э. Культурный конфликт и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 172-175.

⁶ Stonequist E.V. The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict. N.Y., 1937. В 1961 г. Стоунквист опубликовал автореферат этой книги, снабдив его примечаниями, в которых дал оценку развития этой концепции и ее перспектив. См. перевод автореферата: Стоунквист Э.В. Маргинальный человек: Исследование личности и культурного конфликта // Личность. Культура. Общество. 2006. Т. VIII. Вып. 1. С. 9-36.

⁷ Hughes E.C. Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man // Hughes E.C. The Sociological Eye. Chicago, N.Y., 1971. P. 220-228.

генеалогиях этого понятия, как правило, фигурируют эти и только эти публикации чикагцев. Наряду с ними обычно упоминаются очерк Г. Зиммеля о чужаке⁸ (так как понятие маргинального человека восходит к этому зиммелевскому понятию) и очерк А. Шюца «Чужак» (1944)⁹, в котором понятия чужака и маргинального человека переистолковываются под углом зрения социальной феноменологии.

Такая выборка классических источников, функционально значимая для производства прерывного исторического ряда все более совершенных теорий маргинальности, существенно ограничивает и во многом искажает тот смысл, которым понятие маргинальности изначально было наполнено, и уводит от того эвристического потенциала, которым оно обладает. Значительно более объемное понимание маргинальности можно сформировать, если опираться на следующие соображения.

1. Круг явлений, относящихся к маргинальности, обсуждался Парком не только в работах, в которых прямо употребляется термин «маргинальный человек», но и в работах, в которых этот термин не используется, в том числе написанных еще до его введения. Эти работы надо принять во внимание.

2. Особенностью корпуса социологических текстов Чикагской школы, в которых обсуждается маргинальность, является то, что обсуждение разных ее аспектов рассредоточено по работам разных авторов, а не одного только Парка; некоторые аспекты освещены в работах его коллег и учеников лучше, чем у него, или иначе, чем у него. Их тоже стоит принять во внимание. Как и у Парка, в них тоже не всегда используется термин «маргинальный человек», а иногда употребляются термины, полностью или почти ему синонимичные («культурный гибрид», «расовый гибрид», «человек фронта»).

3. Понятие «маргинальный человек» вписано в разработанную Парком общую схему соотнесения, и его смысл не может быть полностью уяснен вне этой схемы¹⁰. Эта вписанность наполняет понятие «маргинального человека» многомерностью и помещает его во множество взаи-

⁸ Зиммель Г. Экскурс о чужаке // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб., 2008. С. 7-13.

⁹ Шюц А. Чужак // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 533-549. Почти никогда не упоминается в этой связи другой очерк Шюца, тематически очень близко к нему примыкающий, «Возвращающийся домой» (сокращенный вольный перевод см.: Шюц А. Избранное... С. 550-556).

¹⁰ См. реконструкцию этой схемы соотнесения в статье: Николаев В.Г. Многомерные и редукционистские стратегии в чикагской социологии: случай человеческой экологии // Социологический журнал. 2009. № 2. С. 21-33.

мосвященных контекстов. Все эти контексты должны быть приняты во внимание.

Когда мы имеем это в виду, круг релевантных источников, в которых освещаются те или иные аспекты маргинальности, становится гораздо шире, чем приведенный ранее. Маргинальный человек рассматривается Парком как *специфически современный* личностный (или «антропологический») тип, а поскольку специфические свойства личности не могут рассматриваться вне социального контекста, в котором они формируются, то понимание феномена маргинальности оказывается соотносено с анализом *современного общества*, широко представленным во всем корпусе текстов Парка и его коллег. В силу того, что современный тип общества преимущественно городской, важным контекстом, в который вписано понимание маргинальности, является анализ *города, городского общества и урбанизма*, также широко представленный во всем корпусе текстов чикагцев¹¹. Город как «*мозаика миров*» оказывается для чикагцев «лабораторией», в которой свойства маргинального человека могут быть легче всего обнаружены и изучены эмпирически¹². Город и современное общество — это та особая социальная среда, которая вовлекает разные группы с разными культурами и образами жизни в орбиту общей жизни, создавая то *сочетание физической близости и социальной дистанции*, которое является конститутивным условием маргинальности¹³. *Отношения между группами* в условиях, характеризующих их территориальным соседством и культурными различиями, являются для маргинальности одним из ключевых контекстов. В этом контексте контакт между группами порождает *культурные конфликты*, локусом и ключевым агентом которых становится маргинальный человек; в этом смысле о последнем говорится

¹¹ См., например: *Вирт Л.* Урбанизм как образ жизни // Избранные работы по социологии. М., 2005. С. 93–118. Специфические личностные черты, приписываемые у Вирта горожанину, совпадают с типовым набором черт маргинального человека.

¹² В этом плане релевантны такие публикации, как «Хобо» Н. Андерсона (1923), «Золотой берег и трущобы» Х.У. Зорбо (1929), «Гетто» Л. Вирта (1928), «Пилигримы Русского городка» П. Янг (1932), «Гостиничная жизнь» Н. Хейнера (1936), «Временный постоялец» П. Сю (1952) и др. Личностные черты, находящиеся в них в центре внимания, относятся к комплексу черт маргинального человека.

¹³ Это сочетание является устойчивым фоном для рассмотрения маргинальности вообще и ее частных проявлений в текстах чикагцев. Понятие *социальной дистанции*, включенное в эту формулу, является важным инструментом для описания отношений между группами, в контексте которых возможно зависание *между* ними. См., например: *Парк Р.Э.* Понятие социальной дистанции // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 192–197; *Богардус Э.* Социальная дистанция в городе // Социальное пространство: Междисциплинарные исследования. М., 2003. С. 187–194.

как о носителе культурных диссонансов, культурно нестандартного мышления и поведения, как о «плавильном котле» и культурном «ферменте»; в контексте внутреннего культурного конфликта объясняются практически все личностные черты этого антропологического типа.

Одним из важнейших случаев межгрупповых отношений являются так называемые *расовые отношения*, под которыми у чикагцев понимаются не только — хотя прежде всего — отношения между расовыми группами, но и то, что мы могли бы сегодня назвать (*меж*)*этническими отношениями*. Этот вид межгрупповых отношений, в которых культурные различия подкрепляются и во многом скрываются опознаваемыми физическими различиями, — одна из важнейших тем чикагских социологических исследований, и проблематика маргинальности плотно инкорпорирована в них в виде обсуждения проблем *расового/культурного «смешения»*, *расовых/культурных «гибридов»*, *расовых предрассудков*¹⁴. Поскольку неизбежным, согласно общей схеме соотнесения Парка, аспектом межгрупповых отношений являются отношения *господства*, то проблематика маргинальности оказывается соотнесенной с этим аспектом, причем не только в очевидной форме разделения групп на господствующие и подчиненные, но и в контексте менее очевидных проникновений неравенств в организацию коллективной жизни, таких как иерархическое упорядочение занятий и профессий¹⁵. Будучи более или менее дистанци-

¹⁴ В этом контексте релевантны работы о «расовых отношениях» Р.Э. Парка, Э.Ч. Хьюза, Э.Ф. Фрезера, Э.Б. Рейтера, Ч.С. Джонсона. См., например: *Park R.E. The Conflict and Fusion of Cultures with Special Reference to the Negro // Journal of Negro History. 1919. Vol. 4. № 2. P. 111-133; Park R.E. The Bases of Race Prejudice // Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1928. Vol. 140. P. 11-20; Park R.E. Mentality of Racial Hybrids // American Journal of Sociology. 1931. Vol. 36. № 4. P. 534-551; Парк Р.Э. По ту сторону наших масок // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. 3. Вып. 1. С. 101-113; Hughes E.C. French Canada in Transition. Chicago: University of Chicago Press, 1943; Hughes E.C. The Study of Ethnic Relations // Hughes E.C. The Sociological Eye. P. 153-158; Hughes E.C. The Nature of Racial Frontiers // Ibid. P. 167-173; Hughes E.C. New Peoples // Ibid. P. 174-190; Hughes E.C. Anomalies and Projections // Ibid. P. 229-241; Frazier E.F. Race Contacts and the Social Structure // American Sociological Review. 1949. Vol. 14. № 1. P. 1-11; Reuter E.B. The Superiority of the Mulatto // American Journal of Sociology. 1917. Vol. 23. № 1. P. 83-106; Reuter E.B. American Mulatto // Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1928. Vol. 140. P. 36-43; Reuter E.B. Civilization and the Mixture of Races // Scientific Monthly. 1930. Vol. 31. № 5. P. 442-449; Reuter E.B. Why the Presence of the Negro Constitutes a Problem in the American Social Order // Journal of Negro Education. 1939. Vol. 8. № 3. P. 291-298; Reuter E.B. Racial Theory // American Journal of Sociology. 1945. Vol. 50. № 6. P. 452-461; Johnson C.S. Incidence upon the Negroes // American Journal of Sociology. 1935. Vol. 40. № 6. P. 737-745; Johnson C.S. The Present Status of Race Relations, with Special Reference to the Negro // Journal of Negro Education. 1939. Vol. 8. № 3. P. 323-335.*

¹⁵ См., например: *Hughes E.C. Social Change and Status Protest...; Hughes E.C. Dilemmas and Contradictions of Status // Hughes E.C. The Sociological Eye. P. 141-150.*

рованным от групп, между которыми он зависит, маргинальный человек оказывается более или менее свободен от их культур и их социального контроля; с этим связывается не только целый ряд личных и поведенческих особенностей маргинального человека (рациональность, инновативность, склонность к делинквентности¹⁶ и т.п.), но и существенная *трансформация механизмов социального контроля* (перенос центра тяжести с традиции, религии, обычая, ценностей на новости, моды и идеологии¹⁷), *культуры* (секуляризация, омассовление), *паттернов коммуникации* (относительное уменьшение значимости личных контактов и возрастание значимости анонимной коммуникации, опосредованной СМИ) и т.п. Все эти контексты – трансформация социального контроля, социальная и культурная дезорганизация, преступность и делинквентность, секуляризация, формирование массового общества, рационализация, переконфигурирование коммуникаций и т.д. – имеют *прямое отношение к маргинальному человеку как специфически современному антропологическому типу*, так как *все они реализуются в событиях, происходящих прежде всего в нем и через него*. Эти контексты не следует понимать как статичные, поскольку в Чикагской школе общество трактовалось как взаимодействие, как подвижная интерактивная конфигурация индивидов и групп, рекурсивно связанная со своими средами и постоянно реорганизуемая в процессе взаимодействия с ними.

Одним из параметров этой реорганизации является *эволюционное изменение*, ведущее от множества разрозненных, хорошо изолированных друг от друга мы-групп к тому *обществу в состоянии переплавки*, которое мы обычно характеризуем как «современное». Этот переход не может быть описан и даже помыслен без разрушения границ, отделявших одни группы от других, и образования на их месте более широких групп с более инклюзивной культурой; соответственно, вся проблематика маргинальности оказывается вписанной в такой контекст, как процессы *диффузии и аккультурации*¹⁸. С этим контекстом связан еще один, более конкретный: парковская модель контакта между культурными группами, в которой выделяются такие стадии, как *конкуренция, кон-*

¹⁶ См., например: *Wirth L. Culture Conflict and Delinquency // Social Forces. 1931. Vol. 9. № 4. P. 484-492*. В принципе, связь преступности и делинквентности с крушением механизмов социального контроля традиционного типа является фоном практически всех чикагских криминологических исследований (К. Шоу, Ф. Трэшер, П. Кресси и др.).

¹⁷ См., например: *Park R.E. Reflections on Communication and Culture // American Journal of Sociology. 1938. Vol. 44. № 2. P. 187-205*. Здесь будут релевантными работы Р.Э. Парка и Х. Хьюза о новостях, Л. Вирта об идеологии и Г. Блумера о моде.

¹⁸ См., например: *Park R.E. Reflections... P. 196-205*.

фликт, аккомодация и ассимиляция, прочерчивающие переход от полной взаимной изоляции исходных культурных групп до полного исчезновения разделявшей их границы и их растворения в более широком культурном единстве.

В этом контексте маргинальность оказывается заключенной в промежутке между исходной и конечной точками и соотносится с множеством промежуточных состояний, а также такими связанными с ними феноменами, как *челночные движения между изоляцией и ассимиляцией*¹⁹, *меньшинства*²⁰, *национализм и космополитизм*²¹, *маргинальные группы*²², *гетто*²³ и т.п. Через эти связи становятся более ясными разные внешние манифестации маргинальности и траектории маргинальных карьер. Есть еще один важный контекст, который чаще всего отмечается в обзорной литературе: у культурных конфликтов, в эпицентре которых находится маргинальный человек, имеется экологическая подоплека, и этой подоплекой является *миграция*, сводящая в пределах одной территории людей и группы людей с разными культурными бэкграундами.

В этой связи часто отмечается, что образцом маргинального человека служит мигрант, и выводятся из поля зрения другие виды социальных перемещений, не подпадающие под миграцию, но производящие тот же пограничный тип человека: перемещения из одного социального слоя в другой, переход границ между гендерными категориями, «миграции» из одной профессии в другую и т.п. *Мобильность* должна учитываться как один из существенных контекстов маргинальности. Наконец, маргинальность всегда проявляется на конкретных *интеракционных сценах*, и этих сцен так же много, как и мест, которые могут посещаться человеком маргинального типа. Среди этих сцен чикагцы особо выделяли семью²⁴, уч-

¹⁹ Эта тема хорошо раскрывается в работах Р.Э. Парка, Э. Стоунквиста и Л. Вирта.

²⁰ См., например: *Вирт Л.* Проблема меньшинств // *Избранные работы...* С. 152-177.

²¹ Парк неоднократно отмечал, что маргинальный человек по своей природе космополит. У его учеников (в частности, Э. Стоунквиста и Л. Вирта) показывается, что маргинальный человек органичен и в националистических ролях. См.: *Stonequist E.V.* Op. cit. P. 159-174; *Вирт Л.* Проблема меньшинств. С. 168-169.

²² Эта тема подробно разбирается в «Маргинальном человеке» Э. Стоунквиста и в работах Э.Б. Рейтера о мулатах.

²³ Классическим образцом здесь служит монография «Гетто» Л. Вирта. См.: *Вирт Л.* Гетто (главы из книги) // *Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология.* 2005, № 1-2; *Вирт Л.* Гетто (журнальный вариант) // *Избранные работы...* С. 178-191.

²⁴ См. например: *Frazier E.F.* Certain Aspects of Conflict in the Negro Family // *Social Forces.* 1931. Vol. 10, N. 1. P. 76-84; *Frazier E.F.* Children in Black and Mulatto Families // *American Journal of Sociology.* 1933. Vol. 39. № 1. P. 12-29.

реждения образования²⁵, предприятия и профессии²⁶. И это, разумеется, далеко не весь круг значимых сцен.

Вышеприведенный расширенный обзор контекстов маргинальности не может претендовать на полноту. Однако его должно быть достаточно, чтобы показать, насколько классическая чикагская концепция маргинальности шире по замыслу и композиции, чем преобладающая форма ее рецепции. Далее мы попытаемся реконструировать эту концепцию, отталкиваясь от этого замысла и внося в него некоторые неизбежные сегодня коррекции и уточнения.

«Маргинальный человек»: реконструкция концепции

Самое общее определение «маргинального человека», которое Парк в практически неизменном виде воспроизводит, начиная с ранних своих работ и до самых поздних, звучит так: это «человек, который живет в двух мирах, но не чувствует себя как дома ни в одном из них»²⁷. Учитывая ту путаницу, которой позже обросло это понятие, резонно взять как отправную точку именно это предельно общее определение, хотя у чикагцев есть, разумеется, и более развернутые²⁸.

В этом определении содержится некоторый набор допущений. Прежде всего, предполагается *множественность социальных/культурных «миров»*; у Парка она фигурирует как множественность «мы-групп», обладающих более или менее дискретными, отличными друг от друга, трудно совмещающимися и даже, возможно, «антагонистическими» «культурами». Предполагается, что человек может быть в какой-то из этих «групп» и «культур» «как дома» и что при определенных условиях это качество его бытия *может быть утрачено*. Без этих посылок понятие «маргинального» логически невозможно, и если в действительности отсутствуют эмпирические корреляты этих посылок, то не будет и эмпирического коррелята «маргинального человека».

Реконструируем концепцию маргинальности исходя из этих посылок.

²⁵ См., например: *Park R.E. Education and the Cultural Crisis // American Journal of Sociology. 1943. Vol. 48. № 6. P. 728-736; Johnson C.S. The Education of the Negro Child // American Sociological Review. 1936. Vol. 1. № 2. P. 264-272; Johnson C.S. On the Need of Realism in Negro Education // Journal of Negro Education. 1936. Vol. 5. № 3. P. 375-382; Johnson C.S. The Social Setting of Negro Education. 1939. Vol. 12. № 5. P. 275-287.*

²⁶ См., например: *Hughes E.C. Queries Concerning Industry and Society Growing Out of Study of Ethnic Relations in Industry // The Sociological Eye. P. 73-86; Hughes E.C. The Knitting of Racial Groups in Industry // Ibid. P. 265-275; Johnson C.S. The Conflict of Caste and Class in an American Industry // American Journal of Sociology. 1936. Vol. 42. № 1. P. 55-65.*

²⁷ *Park R.E. Reflections... P. 204.*

²⁸ См., например: *Stonequist E.V. Op. Cit. P. 8; Стоунквист Э.В. Указ. соч. С. 12.*

1. В качестве исходного состояния человека берется погруженность во взаимодействие с некоторым кругом значимых других, с которыми он может, в противоположность всем прочим, *идентифицироваться* как с теми, кто, как и он, принадлежит к *сфере его «мы»*. В пределах этой сферы взаимодействие характеризуется высокой степенью *нерефлексивного*, почти автоматического *понимания*, действия отличаются *высокой степенью скоординированности*, и исправно поддерживается тот *фон воспринимаемо нормальных видимостей*, который позволяет человеку чувствовать себя непринужденно, «как дома», в известной степени комфортно и уютно²⁹. Уютность этого мира для человека гарантирована тем, что его присутствие и место в нем не ставятся другими под сомнение³⁰; в терминологии Парка, человек имеет «статус» в этом мире и тем самым *устойчивое представление о себе*, т.е. *устойчивое Я*. Он может *быть уверенным* в этом мире и *уверенно действовать* в нем. Каждое «мы» отделено от остального мира *границей*, и за этой границей находятся «они».

1.1. Рассматривая появление маргинального человека в эволюционном контексте, Парк берет в качестве точки отсчета (ссылаясь на У.Г. Самнера³¹) множество абсолютно дискретных, самодостаточных, замкнутых «мы-групп» со своими особыми «культурами», «обычаями», «традициями». Эта полная самодостаточность мы-группы поддерживается тем, что все взаимодействия ее членов замыкаются в ее границах; границы экономических, политических, культурных/моральных, личных связей совпадают с экологической границей мы-группы, т.е. границей территории, которую она монополюльно занимает. В этом полностью изолированном, герметичном мире взаимодействие с любым другим ожидаемо и предсказуемо, хотя вовсе не обязательно приятно. Члены мы-группы дистанцированы от тех, кто не входит в их число, в буквальном смысле слова: *социальная/культурная дистанция соединяется с физической*.

Для того чтобы мог появиться маргинальный человек, границы должны стать проницаемыми, т.е. взаимодействия членов изначально изоли-

²⁹ Связь идентичности со свободой действия в «пространстве уюта» ясно установлена в статье: *Оберемко О.А.* Пространственно-деятельная идентичность как представление о «территории свободы» // Социологический журнал. 2008. № 3. С. 62-81.

³⁰ Зиммель придает этому условию статус социологического априори и указывает, что оно «означает для отдельного человека основание и "возможность" принадлежать обществу. Что каждому индивиду ввиду его качеств указано определенное место в его социальной среде, что это идеально принадлежащее ему место также и в действительности имеется в социальном целом, — это та предпосылка, исходя из которой отдельный человек живет своей общественной жизнью...» (*Зиммель Г.* Как возможно общество? // Теоретическая социология: Антология / Под ред. С.П. Баньковской. М., 2002. Ч. 1. С. 331).

³¹ См.: *Парк Р.Э.* Культурный конфликт и маргинальный человек. С. 172-173.

рованной мы-группы должны выйти за пределы, очерченные их замкнутой жизненной организацией. Отсюда та роль, которую Парк отводил *миграции*. Физические перемещения членов мы-группы за пределы территории собственной группы приводят их во взаимодействие лицом-к-лицу с членами других мы-групп, в котором осуществляется то *специфическое соединение физической близости с социальной/культурной дистанцией*, которое переживается человеком как *неспособность чувствовать себя «как дома» среди людей, среди которых он находится и с которыми он взаимодействует*. Другие испытывают то же самое в связи с ним. Он не создает воспринимаемо нормальных видимостей для них, а они не создают их для него; он выстраивает в ходе взаимодействия поток деятельности, не вполне прозрачный по смыслу для них, а они — поток деятельности, не вполне прозрачный для него.

Координация не совершается сама собой; взаимодействие может в любой момент дать сбой; нормальные ожидания подвешиваются. Это переживается участниками как *проблема*; эта проблема связывается с «инородным» участником; в зависимости от того, как распределена власть в этой конфигурации, следствия могут быть разными, но в любом случае происходит *отторжение чужака*. Если во взаимодействии с членами своей мы-группы человеку гарантировано место в мире, то здесь такой гарантии нет: он воспринимается другими и сам воспринимает себя как *здесь неуместного*; в этом социальном мире у него нет признанного другими «статуса» (равнозначного «членству» в этнометодологическом смысле), и он *не может сформировать поддерживаемого другими представления о том, кто он такой, т.е. устойчивой идентичности, позволяющей ему уверенно существовать именно в этом мире, а не в том, из которого он сюда попал*.

Миграция — не единственный механизм, создающий такие ситуации. В работах Парка упоминаются и другие: войны, завоевания, торговые обмены (в том числе так называемая молчаливая торговля) и т.д. Все они, сводя во взаимодействии лицом-к-лицу членов разных мы-групп, создают условия для взаимопроникновения их культур (двусторонней диффузии культурных черт) и постепенного стирания разделявшей их вначале границы. В этом процессе Парк выделяет стадии конкуренции, конфликта, аккомодации и ассимиляции. Если начальным состоянием является сосуществование обособленных друг от друга культурных миров, то конечным — «более широкий мир», в котором исходные культуры смешаны и сплавлены воедино и границ между ними уже нет. Маргинальность темпорально размещается между этими двумя точками: *маргинальный человек оказывается локусом и агентом перехода из узких и периферийных миров в более широкий, инклюзивный и универсальный*.

Указанный переход характеризуется сложной динамикой продвижений вперед и откатов назад; предложенная Парком последовательность «стадий» описывает лишь набор промежуточных состояний, любое из которых может при тех или иных обстоятельствах сменяться любым другим, если только не произошло необратимое сплавление исходных групп, в котором наследники этих групп уже не могут отличить себя друг от друга на прежних основаниях. Карьеры маргинального человека и истории маргинальных групп могут быть наполнены шатаниями и резкими поворотами³².

Когда в качестве условия маргинализации человека называется выход из партикулярного мира мы-группы в сферу более широких взаимодействий, важно не забывать, что конститутивным признаком маргинального человека является не только отторжение его группой, в которую он пришел как чужак, но и *отторжение его группой, из которой он вышел*. Он не только не имеет места («статуса», полноценно признанного «членства») в новой группе, но и утрачивает место в старой³³. В этом смысле Парк говорит о маргинальном человеке как о человеке, который физически и ментально «ушел из дома». *Чтобы быть маргинальным, человек должен либо одновременно надолго покинуть «родную группу», либо регулярно надолго покидать ее, живя в двух мирах «одновременно».*

1.2. Самнеровская картина примитивных культурных мы-групп, взятая Парком в качестве отправной точки, функционально полезна для прояснения природы маргинальности и ее эволюционной значимости. Тем не менее в ней содержится несколько допущений, неприемлемых вне той задачи, которая с ее помощью решается.

Во-первых, случай полной культурной изоляции крайне редок, и даже в самых «архаических» группах, изученных антропологами, такой изоляции не наблюдалось. Скорее, этот случай – идеальный конструкт вроде *Gemeinschaft* Ф. Тённиса или «социального сегмента» Э. Дюркгейма. Но к современности, по крайней мере в значительной ее части, этот конструкт явно неприменим.

Во-вторых, даже в случае «примитивных» и «архаических» групп вряд ли возможно единственное унифицированное «мы». Тем более невозмож-

³² «Жизненный цикл» маргинального человека подробно описан Стоунквистом и Виртом. См.: *Stonequist E.V.* Op. cit. P. 120-158; *Wirth L.* The Ghetto. Chicago: University of Chicago Press, 1928. P. 241-281. Для взаимодействия между группами важны такие возможности, как геттоизация и анклавизация, активность меньшинств и политика в отношении них, натовистские и националистические движения, гибридизация и т.д.

³³ Хотя описания этой утраты «дома» можно найти у многих чикагцев (например, у Парка, Зорбо, Вирта), более убедительно ее описал все-таки А. Шюц в очерке «Возвращающийся домой».

но оно в современном обществе, несоизмеримо более дифференцированном по сравнению с такими группами. Поэтому необходимо постулировать не одно «мы», а некоторый набор «мы», с которыми человек себя идентифицирует.

В-третьих, «группы» в самнеровской картине берутся как уже готовые, существующие до действия. Этот постулат реифицирует группы, игнорирует природу их как конструктов, вырабатываемых в самом действии. Работая с современным обществом, мы не можем руководствоваться этим постулатом.

Исходя из этого, мы должны скорректировать парковскую концепцию, но при этом в духе самого Парка как прагматиста и интеракциониста.

2. Очевидно, что современное — большое, урбанизированное, массовое, «цивилизованное», сложное, многомерно дифференцированное, тяготеющее к глобальности и т.д. — общество возникло на месте множества небольших по размеру мы-групп, если не полностью, то как минимум в высокой степени изолированных, и что оно образовалось посредством постепенного стирания границ между ними. Очевидно также и то, что не все эти границы стерлись, а вместо исчезнувших появились новые, еще более многочисленные. Историю человечества можно представить в этом аспекте как *историю постоянного переконfigurирования границ*, а современное общество — как *рассеченное бесчисленными границами, проводимыми по самым разным основаниям*. Это означает, что маргинальный человек, в принципе возможный на всех этапах человеческой истории, *наиболее характерен именно для современности*. В ходе модернизации *основания для маргинальности множатся, а проявления ее становятся, быть может, не такими резкими, но более многообразными*.

3. Умножение границ есть умножение различий или, что то же самое, *умножение всевозможных «мы»*. Если мыслить общество как подвижную конфигурацию действий/взаимодействий, то базисом для этих «мы» должны быть обособляющиеся устойчивые координации действий, охватывающие ограниченные множества участников. Участвуя в нескольких координациях такого рода, человек конструирует сообщество с другими некоторое множество «мы», к которым себя причисляет и с которыми себя идентифицирует как с областями, в которых ему гарантированы уместность и уверенность в себе. Некоторые из этих «мы», более устойчивые, имеют языковые обозначения: «мы, ненцы», «мы, американцы», «мы, католики», «мы, экономисты», «у нас в МГУ», «в нашей семье», «у нас на заводе» и т.д. Многие не имеют таких обозначений, но могут быть не менее значимыми. Пересечение границ этих «мы» может иметь такие же по типу, хотя, возможно, и не по интенсивности последствия, как и

миграция из России в США, переезд из деревни в город, перемещение в высший социальный слой с сопутствующими изменениями в кругах общения и т.п. Миграция — лишь наиболее яркий случай *социальной мобильности*; последняя существует во множестве разнообразных форм. Для маргинальности в элементарной ее форме достаточно того, чтобы человек оказался между разными «мирами», отличными друг от друга, чтобы это делало проблематичным его размещение в мире-вообще.

3.1. Каждая обособленная область взаимодействия, служащая основой для конструирования «мы», объединяющего ее участников, сцеплена с более или менее своеобразной выборкой значимых для нее объектов (физических, социальных, ментальных) и формированием *смыслового порядка*, в котором эти объекты связываются друг с другом, классифицируются, сопоставляются, противопоставляются, дифференциально оцениваются и т.д. Членство — или «статус» — в том или ином «мы» включает в себе связь человека не только с другими его участниками, но и с другими объектами, вполне определенным образом упорядоченными. Если степень координации участников достаточно высока, то о них можно образно сказать, что они «вросли» в этот мир, или «укоренены» в нем. Человеческое Я обладает наибольшей определенностью при таком «вращении». Надежность такого смыслового порядка, находящая опору в эффективном протекании соответствующих взаимодействий, служит для человека гарантией его устойчивого размещения в нем (идентичности); такой смысловой порядок не дает поводов для сомнения, в том числе в своем Я. Каждое более или менее устойчивое «мы» имеет такой смысл³⁴.

3.2. Какими бы скверными коннотациями ни обросло понятие группы и сколько бы ни ставился под сомнение факт существования групп, в слишком объективистском их понимании, в существовании «мы» усомниться нельзя, и мы принимаем очерчивание разных «мы» как антропологическую константу.

3.3. Аналогом эволюционного перехода из более партикулярных миров в более широкий и инклюзивный является биографический переход из мира ближайших значимых других, в котором формируется ядро человеческого Я, в более широкие круги взаимодействий. В современном обществе репертуар открытых возможностей для такого перехода очень широк, в силу того что многие социальные границы в нем являются принципиально проницаемыми, в отличие от примитивных, кастовых и со-

³⁴ Подробное феноменологическое описание этого дано в очерке А. Шюца «Чужак». В отличие от Шюца, мы акцентируем в выражении «мы-группа» не «группу», а «мы», имея в виду *приоритетное значение самой включенности, а не того, во что человек включен.*

словных обществ. Такие переходы связаны для человека с покиданием области действительности того смыслового порядка, в котором он был «уко-ренен», подвешиванием его места в мире, т.е. определенности его Я (идентичности), и потерей спонтанной уверенности.

3.4. Современное общество содержит в себе достаточно стимулов для того, чтобы люди, хотя бы они того или нет, покидали свои уютные узкие миры и искали места («статуса») в более широком обществе. «Борьба за статус», в которую с необходимостью вовлекаются люди, есть действительное стремление встроиться в новый смысловой порядок и устойчиво в нем разместиться, в указанном выше смысле. Пересечение границ, неизбежное при этом, является в какой-то мере принудительным, и оно неизбежно маргинализирует.

3.5. Смысловые порядки, соединенные с разными «мы», включают в себе разные классификации объектов и их взаимные размещения, типы и степени их сродства и чуждости, вероятность и допустимость совмещений одних объектов с другими. Вписывание человеком себя в разные «мы» в той или иной степени нарушает смысловую определенность текущих объектов, в том числе его Я. Взаимодействуя с другими в рамках единого «мы», человек своим присутствием и своими действиями (экспрессиями) производит для себя и других видимость, элементы которых текущим образом влетают в смысловой порядок этого «мы» и тем самым подтверждают его надежность и определенность.

В ситуации взаимодействия, участники которой актуально вписывают себя в разные «мы» и соответствующие им смысловые порядки, их присутствия и экспрессии определяются и интерпретируются в разных системах координат, в силу чего либо приобретают параллельные смысловые определенности, либо вообще теряют смысловую определенность. Например, представления о «порядочности», связываемые в одном смысловом порядке с одними экспрессиями как ее признаками, связываются в другом смысловом порядке с другими признаками, и человек, претендуя своими экспрессиями на «порядочность» так, как он всегда эффективно это делал в кругу «своих», не получает искомого признания в кругу «чужих»; его представление о себе, не находя поддержки в экспрессиях партнеров по взаимодействию, ставится под сомнение; определенность того, кто он такой и какой он, теряется, и это, разумеется, дискомфортный опыт; *маргинальность*, о каких бы ее аспектах и проявлениях ни шла речь, *всегда устойчиво соединяется с дискомфортом*. Причем этот дискомфорт испытывают все участники, а не только «чужак», пытающийся войти в новую для него группу.

Конкретные проявления этого могут быть самыми разными. Индейцы навахо, когда их стали привлекать к работе на промышленных пред-

приятнях, не могли приезжать на работу вовремя в силу иного, чем у их работодателей, восприятия времени и никак не вписывались к категории «добросовестных работников»³⁵. Человек, попадая извне в круг общения, в котором обычным элементом являются сплетни о некотором ограниченном множестве других людей, не может с ходу к ним присоединиться, а если все-таки пытается это сделать, сталкивается с тем, что участники ставят его «на место», т.е. дают ему знать, что он здесь чужой³⁶. Брак выходцев из религиозно разных семей, католической и протестантской, может создать такую неразбериху взаимных размещений, которая перерастает в целую драму вокруг мест захоронения в социально дифференцированном пространстве кладбища³⁷. Преподаватель социологии, пытаясь перейти работать из одного российского вуза в другой, может столкнуться с тем, что его действия, которые служили признаками его профессиональной квалификации на прежнем месте работы, не служат ими на новом месте работы; его профессиональная идентичность подвешивается.

3.6. Природа указанного выше дискомфорта может быть описана так: участник взаимодействия, автоматически воспроизводя естественными (с его точки зрения) экспрессиями видимости, нормальные в смысловом порядке того «мы», которое было или остается для него естественным социальным окружением, привносит в поле восприятия своих партнеров такие элементы и их сочетания и последовательности, которые не вкрапляются как нормальные в смысловой порядок, естественный для их «мы».

В нормальный порядок видимостей могут не укладываться самые разные вещи: цвет кожи участника, одежда и ее элементы, мимика, жесты, телодвижения, лексические элементы речи и построение предложений, произношение, комбинации цвета кожи и ролевых аксессуаров (черной кожи и халата врача «скорой помощи»³⁸ и т.п.), облика джентльмена и избыточно нецензурной лексики, статуса академика и внешности спортсмена-«братка» в одном лице, последовательности жестов, со-

³⁵ Это хрестоматийный антропологический пример. См. о разных восприятиях времени и возникающих отсюда недоразумениях в работах Э. Холла, например: *Фаст Д. Язык тела. Холл Э. Как понять иностранца без слов.* М., 1995. С. 305-350.

³⁶ См.: *Глакмен М. Сплетни и злословие // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология.* 2000. № 2. С. 122-151; в частности с. 126-127 (пример из романа Дж. Остин «Эмма»). Глакменовские «сплетничающие круги» – яркий пример неименованных «мы».

³⁷ Яркую иллюстрацию подобной драмы см. в: *Уорнер У.Л. Живые и мертвые.* М., СПб., 2000. С. 321-325 («Вакансия на кладбище Элм-Хайлендз»).

³⁸ Пример Эверетта Хьюза. См.: *Hughes E.C. Dilemmas...* P. 142-143.

четания действий с текущими событиями в физическом мире и т.д. Когда нормальный порядок видимостей для других участников взаимодействия не выстраивается, человек, являющийся источником этого, встречает реакцию большего или меньшего неприятия с их стороны, выдавливающую его (мягко и ненавязчиво или жестко и убедительно) из их круга. Переживание такого выдавливания есть переживание социальной дистанции. Поскольку часто у выдавливаемых есть достаточно сильные мотивы не покидать поле, каким бы оно ни было для них дискомфортным (например, если это поле является для них источником средств к существованию), то мы яснее видим «пружины» социальной машины, постоянно воспроизводящей сочетание физической близости и социальной дистанции.

3.6.1. В конечном счете поводами для дискомфорта всегда являются не отдельные элементы сами по себе, а какие-то сочетания, комбинации. В этом ключе следует интерпретировать одно из ключевых свойств маргинального человека — *гибридность*. Продолжительное участие во взаимодействиях с членами других «мы», подкрепляемое принуждениями и личными мотивами, неизбежно ведет человека к усвоению смыслового порядка этих «мы» и его правильных внешних выражений; но так как это усвоение происходит поверх ранее усвоенных смысловых порядков и привычек, то результатом является не чистый переход в другое «мы», а гибридизация элементов старого «мы» и нового, заключающая в себе инерционное «удержание» старых привычек и смыслов и усвоение новых в форме «реинтерпретации» и «синкретизации»³⁹. Гибридные комбинации не могут заменить собой нормальных видимостей, и дискомфорт при этом сохраняется, пусть даже в более мягкой форме.

3.6.2. Проблематичность взаимодействия между членами разных «мы», наличие в нем взаимного или, по крайней мере, одностороннего отторжения между участниками неизбежно требует *интенсификации рефлексии*: когда автоматическая координация взаимодействия не срабатывает, центр тяжести в координации переносится на рефлексивное мышление. Неопределенность собственного положения в мире здесь и сейчас, подкрепляемая ощущаемым выдавливанием из этого мира, провоцирует в участниках превращение себя в объекты, обострение рефлексии в отношении себя как объектов, поиск своих идентичностей, по поводу которых в иных ситуациях проблем не возникало, и объективацию этих идентичностей. Это касается и личных идентичностей, и коллективных идентичностей. Отсюда характерное для маргинального человека *обост-*

³⁹ Здесь использованы ключевые термины М. Херсковица для описания аккультурации.

рение самосознания и группового (классового, этнического, расового, сословного и т.д.) сознания⁴⁰.

Проблематизация «мы» и более ясное объективирующее его очерчивание доводят до сознания отличия этого «мы» от других «мы» и обостряют отделяющую его от них границу; рефлексивный процесс служит неисчерпаемым источником для конструирования групповых идентичностей («групп»), в том числе таких, каких никогда прежде не было, хотя ретроспективно они могут казаться существовавшими раньше или даже всегда. На основе обостренного группового сознания могут выстраиваться такие групповые мобилизации, как националистические движения, классовые конфликты, этнические «возрождения» и т.д., о которых уже говорилось. Эти групповые мобилизации — часть общей динамики маргинальности.

3.7. *Борьба за статус для себя — это неизбежно борьба с другими за размещение в общем для них мире.* Области взаимодействий, в которых могут возникать и возникают поводы для этой борьбы, описываются Парком как области, в которых связи между людьми являются скорее симбиотическими (экологическими и экономическими), чем социальными (т.е. культурными и личностными). В них еще нет общего смыслового (т.е. культурного) порядка, включающего всех участников в общее «мы», в котором они определенным образом размещены индивидуально и коллективно относительно друг друга и эти взаимные размещения поддерживаются взаимным признанием. Иначе говоря, это зоны неопределенных и проблематичных взаимных размещений. С экологической точки зрения эти размещения неизбежно неравноценны в плане доступа к ресурсам и, соответственно, имеют *иерархический* характер, а относительное равновесие взаимных размещений достигается в *процессе конкуренции*, которая, становясь осознанной, превращается в *конфликт*. Следовательно, области «обитания» маргинального человека — это, по Парку, области конкурентного и конфликтного существования. С психологической точки зрения это области, в которых человек стремится обрести признанное другими Я, которое позволяло бы ему чувствовать себя достойно и уверенно, но в которых его притязания сталкиваются с притязаниями этих других.

Речь идет не только об индивидуальном самоутверждении. Смысловые порядки тех «мы», которые сталкиваются в этих областях взаимодействия, заключают в себе разные определения взаимных иерархических размещений «групп», и эти определения, поддерживаемые сильны-

⁴⁰ См., например: *Парк Р.Э.* Понятие социальной дистанции. С. 192-193.

ми коллективными чувствами⁴¹, входят в конфликт. Участники взаимодействий, отстаивая свое достоинство, продавливают свои определения иерархического устройства более широкого мира, в которых их «статус» был бы лучшим; при этом больше возможностей продавить свое определение (т.е. свой смысловой порядок) имеют члены того «мы», которое экологически, экономически и политически *господствует*, но в условиях, когда это господство уже не является само собой разумеющимся и естественным, успех их определения не является гарантированным. В этой борьбе выдавливание конкурентов/противников, оспаривающих удобный для господствующего «мы» смысловой порядок взаимных размещений, является важным фактором удержания социальных дистанций и маргинальности.

4. Групповые категоризации, границы, дистанции и т.п. производятся в действии/взаимодействии и более нигде. Хотя те из них, которые на данный момент произведены, могут казаться участникам уже готовыми данностями, все они могут быть подвергнуты переплавке. Современный мир — это мир, в котором «группы» и границы постоянно реконструируются. Соответственно, в нем, с одной стороны, воспроизводятся прежние, иногда очень устойчивые маргинализации, а с другой — производятся новые. Маргинализация происходит *везде, где вступают во взаимодействие носители разных «мы» и разных смысловых порядков*. Интенсивность маргинализации не всегда и не везде одинакова, как и ее продолжительность. Наиболее велики они там, где (а) смысловые порядки сталкивающихся «мы» содержат существенно разные определения объектов, значимых для успешности текущих взаимодействий, (б) затрагиваются наиболее лично значимые для участников аспекты их размещения в мире, (в) члены разных «мы» обладают легко опознаваемыми отличиями, например разным цветом кожи, облегчающими категоризацию и проведение границ. Продолжительная и интенсивная маргинализация создает личностный тип, который красочно описывается чикагцами как раздвоенная, часто несчастная личность, мечущаяся между несовместимыми культурными мирами, нигде не чувствующая себя «как дома», разъедаемая внутренними противоречиями и мучительным самокопанием и т.д.

В менее ярких случаях маргинальность проявляется просто в нарушениях рутинного хода событий. Хотя Парк подробнее всего анализировал яркие случаи маргинальности, мы должны помнить о том, что его

⁴¹ См.: Блумер Г. Расовый предрассудок как чувство групповой позиции // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 2008. № 4. С. 141-152.

метод опирался на изучение «лабораторных» образцов, и понимать, что эти яркие случаи (мигранты, евреи, мулаты и др.) – просто «лабораторные» образцы, позволяющие найти и прояснить свойства *современного человека вообще*, который и есть «маргинальный человек», т.е. человек, вынужденный – хочет он того или нет, в силу самого устройства современного мира – покинуть любые уютные узкие «мы», выходить во все более широкие круги взаимодействий, приспосабливаться к существованию в них и невольно выстраивать и перестраивать их своим активным участием.

5. Хотя в историческом контексте тематика «маргинального человека» и «плавильного котла» тесно увязывалась с ассимиляцией, американизацией и вестернизацией незападных индивидов, групп и культур, «маргинальный человек» не может рассматриваться просто как промежуточный тип на пути к этому результату. Просто переход людей из одних «мы-групп» в другие не является признаком современности. Признаком современности является то, что эти переходы никогда до конца не завершаются, в том числе потому, что они своей вездесущностью постоянно разрушают устойчивые узкогрупповые идентичности, к которым можно было бы окончательно присоединиться. В этом смысле Парк называет «сравнительно более цивилизованным» именно маргинального человека⁴², а не американизированного, вестернизированного, русифицированного, китаизированного и т.д. *Маргинальный человек – это человек, переходящий из узкого мира во все более широкий мир, но не как во что-то уже готовое, а как в то, что он сам своими действиями и создает.*

Это основное, ключевое значение, которое Парк вкладывал в понятие маргинального человека, но, как это ни странно, после Парка оно чаще всего игнорировалось в пользу бесплодных психологических портретов маргинала как специфического личностного типажа и поиска новых видов этого типажа.

⁴² См.: Парк Р.Э. Культурный конфликт и маргинальный человек. С. 175.

Л.С. ПЕРЕПЕЛКИН, В.Г. СТЭЛЬМАХ

ЧЕЛОВЕК ВЕРУЮЩИЙ: РЕЛИГИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

Всяк рождается на свет по образу и подобию Божьему, но родители его делают его евреем, или христианином, или магом... (хадис 463). ...Все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом (1 Кор. 13).

Введение

В статье рассматривается вопрос о возможном месте религиозной идентичности в иерархии идентичностей современного человека.

В мире не так уж много наиболее важных позиций, согласно которым человек определяет свое отношение к другим людям по критерию «свой-чужой». Позиционирование подобного рода имеет, как правило, конкретно-исторический характер. Иными словами, трудно говорить об универсальной иерархии идентичностей: они весьма изменчивы в конкретных обществах и различных ситуациях. Можно говорить о следующих наиболее выраженных идентичностях: о соотношении себя с какой-либо примордиальной группой (община, родоплеменное сообщество и т.д., в политологии это называется трайбализмом); о политической идентичности, связанной с подданством или гражданством, с причислением себя к политической нации типа «британцы», «американцы», «россияне»; о национально-культурной идентичности (принадлежность к этническим или национально-культурным группам типа «русские», «татары», «турки»¹); об идентичности на расовой основе («афроамериканцы»).

Перепелкин Лев Станиславович – кандидат исторических наук, заведующий сектором Российского института культурологии (Москва);

Стэльмах Владислав Геннадьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

¹ Эта идентичность может базироваться на различных критериях, например, лингвистическом. Нам встречались случаи, когда азербайджанцы и гагаузы причисляли себя к туркам только потому, что все три народа говорят на тюркских языках огузской ветви. Но при этом турки исповедуют суннитскую ветвь ислама, азербайджанцы – шиитскую, а гагаузы православны.

Можно говорить также и о социальной идентичности как о позиционировании себя в кастовой, сословной или классовой структуре общества.

Понятно, что грань между различными позициями в иерархии идентичностей достаточно призрачна. Человек, называющий себя «русским», может делать это по ряду оснований: исходя из гражданства, из национально-культурных, языковых или расовых особенностей, на основе принадлежности к православию. Существует даже понятие «новые русские», возникшее на чисто социальном базисе. Еще сложнее говорить о классификациях, данных извне: так, в советские годы всех граждан СССР за рубежом называли «русскими». А что такое «русские евреи», как в современном Израиле называют выходцев из стран бывшего СССР²?

Понятно, что вопрос об идентичности не сводится только к стремлению людей упростить социальное пространство. В современном мире он имеет также определенные ресурсные и политические (в том числе статусные) основания, как это трактует инструменталистская школа исследования этничности. Идентичность может конструироваться (по переписи СССР 1989 г. несколько миллионов человек назвали себя «советскими»). Если идентичность не воспроизводится, это значит, что данная группа исчезает вместе с основаниями, ее породившими.

Особый уровень в иерархии идентичностей связан с религией. В наибольшей мере религиозная идентичность характерна для групп, исповедующих монотеистические, или так называемые авраамические религии, зародившиеся на Ближнем Востоке (иудаизм, христианство, ислам). Две последние из них, наряду с буддизмом, являются также мировыми религиями. Монотеистические религии если изначально и не противостоят другим формам идентичности, то, по крайней мере, стремятся доминировать в соответствующей иерархии: укажем на эпитафьи, взятые из мусульманской и христианской литературы.

У народов, исповедующих авраамические религии, религиозная идентичность до недавнего времени была на первом месте в иерархии идентичностей. Так, название наиболее многочисленного до второй половины XX в. российского сословия — крестьяне — происходит от религиозной самоидентификации в качестве «христиан». Народы Центральной Азии еще в начале XX в. считали себя в первую очередь «мусульманами», и лишь в 1920–1930-е гг., после проведения национально-государственного размежевания, в этом регионе стала формироваться наци-

² Ханин В. (З.) «Русские» и власть в современном Израиле. Становление общины выходцев из СССР/СНГ и ее роль в политической структуре страны на рубеже XX и XXI веков. М., 2004.

онально-культурная идентичность. Впрочем, среди современных мусульман понятие *умма* («мусульманская община», в том числе «мусульмане всего мира») имеет весьма широкое распространение, в том числе и в сфере политики.

О глубине воздействия монотеистической религии на идентификацию говорит тот факт, что по религиозному критерию могут формироваться отдельные этнонациональные группы. Так, после *схизмы* (1054) в западной части Балкан на основе единого этнического славянского массива возникли отдельные народы: *хорваты*-католики, *сербы*-православные и *мусульмане* (это эндоэтноним) Боснии и Герцеговины. Последователи протестантской секты Меннона, выходцы из Голландии и Германии, в рамках России превратились в этнокультурную группу *меннонитов*, а в США на этой основе возникла этнокультурная группа *амишей*. Подобные процессы превращения конфессиональной группы в национально-культурную возможны и на базе других конфессий. Так, в рамках одного из ответвлений исмаилизма возникли *друзы* Ливана; особую этноконфессиональную группу курдов составляют *езиды*; индийские *сикхи* сформировались на базе одной из индуистских сект.

Подобных примеров достаточно много, но классический случай сильнейшего воздействия на групповые границы религиозной идентичности демонстрирует еврейский народ. Почти за 2 тысячи лет существования в диаспоре различные еврейские группы стали сильно различаться в языковом, культурном и даже расовом отношении. Единственное, что их связывало, это приверженность традиционной религии — иудаизму. К названию религии восходят также эндо- и экзоэтнонимы, указывающие на название группы («иудей»)³. Лишь как результат развития светских политических движений (вторая половина XIX в.) и создания Государства Израиль (1947) национальная идентичность стала преобладать над религиозной⁴.

Впрочем, далеко не всегда религиозная идентичность стимулирует процессы этно- и нациогенеза. Так, в среде *бурят* есть три конфессиональные группы — буддистов, шаманистов, православных христиан; среди *осетин* есть группа мусульман; среди *албанцев* — группа православных, и т.д. В этих и во многих других случаях этническое или национальное самосо-

³ В России во второй половине XIXв. этот этноним был заменен на «еврей» по названию языка в результате того, что слово «иудей» из-за неполноправного положения российского еврейства приобрело пейоративный оттенок.

⁴ При этом Израиль — одно из немногих немусульманских государств мира, в законодательстве которого сохранились теократические элементы, например, при заключении брака.

знание доминирует над религиозным. Почему в одних случаях возобладали этнокультурная идентичность, а в других случаях конфессиональная — это вопрос отдельных конкретных исследований.

В современном мире религиозная идентичность имеет другой характер, чем несколько сотен лет назад. Для европейского ареала можно говорить о том, что снижение роли религии началось в середине XVII в. после религиозных войн, когда был утвержден принцип «чья власть, того и вера» (Вестфальский мир). В XVIII в. стал распространяться принцип секуляризма, предполагающий отделение церкви от государства или, по крайней мере, уменьшение влияния религиозных организаций на умы сограждан и государственную политику. В XIX и XX вв. религиозная идеология встретила серьезную конкуренцию со стороны идеологии светской, включая националистическую. В рамках коммунистического проекта религия во многих странах мира вообще попала под запрет. Впрочем, в последние десятилетия наблюдается определенное возрождение религиозного самосознания, а также процесс политизации религии. Можно предположить, что религиозная идентичность берет «реванш» над ее светскими формами (по крайней мере, это происходит на уровне тенденции).

Далее мы рассмотрим феномен «человека религиозного» на примере монотеистических религий. Процесс религиозного возрождения будет описан на примере Российской Федерации, а политизация религии — исходя из опыта зарубежного ислама. По существу, это один и тот же процесс ревитализации религии, происходящий в разных формах.

Проблема идентичности выступает на первый план во времена кризисов. Современную же эпоху американский социолог И. Валлерстайн характеризует так: «Мы живем в эпоху “группизма” — образования групп, имеющих защитный характер, каждая из них стремится к достижению самосознания, на базе которого упрочивается солидарность и борьба за выживание одновременно с борьбой против других таких же групп»⁵.

Человек религиозный

Названная в этом разделе проблема имеет относительно недавнее происхождение. Действительно, альтернатива «человеку религиозному» не прослеживается ранее XVIII в., когда стал распространяться «научный» атеизм. До этого времени «человек верующий, или религиозный», был единственным социологическим типом, представленным множеством вариантов в зависимости от конфессиональных, культурных и исторических условий.

⁵ Валлерстайн И. После либерализма. М., 2003. С. 10.

Конечно, и в древности существовали люди, чья религиозность, мягко говоря, была весьма сомнительной. Таков, например, древнегреческий писатель Лукиан (прибл. 120–190 гг.), в своих сатирах высмеивавший веру в божественное («Разговоры богов», «Разговоры в царстве мертвых»). Но, возможно, он совсем не был атеистом, а следовал представлениям кинической школы в философии и стремился «снизить» сферу сакрального до бытового уровня. Древнеримский же философ Сенека писал, что «чернь считает религию истиной, мудрец – ложью, правитель – полезным изобретением». Эта позиция еще ближе к неверию в сверхъестественное.

Главный тезис данного раздела – *человек религиозный в мире, лишенном сакрального, проявляет себя особым образом, и хотя его религиозная идентичность не всегда выступает на первый план, она может способствовать усилению других форм самоидентификации*⁶.

«Человек религиозный» в первую очередь должен разделять основные догматы той конфессии, с которой он себя ассоциирует. Для христиан, и в частности православных, это догматы о единобожии, Святой Троице, непорочном зачатии, Воскресении и Вознесении, Святых Таинствах, загробном воздаянии и конечном воскрешении, роли иконы как личностного божества, а также некоторые другие. Для верующего мусульманина основная догматика сводится к «пяти столпам ислама», которые включают: *шахада* (единобожие и пророческая миссия Мухаммеда), *салат* (пять ежедневных молитв), *закят* (узаконенная милостыня), *саум* (пост) и *хадж* (паломничество в Мекку)⁷. Из этого перечисления видно, что ислам больше концентрируется на регламентации (и в первую очередь правовой – *шариат*) жизни своих приверженцев. Впрочем, эти догматы формулировались уже последователями обоих пророков.

Для религиозных последователей естественно признание тех ценностей, которые изложены в Священном Писании и Священном Предании, эксплицированы многими поколениями теологов. В этом смысле применительно к христианству можно говорить о Ветхом и Новом Заветах Библии, а в отношении ислама Священное Писание составляет Коран, а Священное Предание – *хадисы* (изречения Мухаммеда). В этом смысле для мусульман так же важны выводы знатоков религии – *улемов*,

⁶ Здесь надо сослаться на исследование американского политолога С. Хантингтона, опубликованное в книге «Кто мы?». Он показал, что в США, наиболее религиозной из стран Запада державе, практически все вероисповедания имеют целью не столько сферу сакрального, сколько возвеличивание собственной страны в качестве «Града на холме» и «Нового Израиля» [Хантингтон, 2004].

⁷ *Торваль И.* Мусульманская цивилизация. М., 2001. С. 208.

как и совместные решения исламской общины — *уммы*. Следует сказать, что, хотя мы относим христианство и ислам к числу *моральных религий*, разработанная в их рамках система ценностей не может быть однозначной. Так, мусульманский *джихад*, строго говоря, в первую очередь связан с необходимостью в самосовершенствовании человека, далее в выполнении своего долга и уж в самую последнюю очередь — в войне с «неверными». Акцентирование тех или иных аспектов религиозных ценностей в среде верующих связано с работой теологов, проповедями, а также с личным духовным поиском. Но вот что важно для человека верующего: *поиск жизненной моральной опоры и ценностной ориентации в основах религии*. А какой ответ на свои вопросы он в результате получит, зависит от многих причин.

Как очевидно, религиозный человек стремится жить в кругу своих единомышленников и — шире говоря — опираться на сообщество единоверцев. Применительно к православному (и иному) христианству⁸ речь может идти о развитом иерархическом институте Церкви. Базовый уровень этой организации составляют миряне — *прихожане*. Роль Церкви — осуществлять определенное посредничество между человеком и Богом. Это посредничество реализуется в форме церковных служб и таинств (крещение, венчание и т.д.). Важнейшим же в этой структуре проявлением верующего человека, на наш взгляд, является духовное наставничество (исповедь, благословение). Включенность в жизнь Церкви на уровне прихода («воцерковленность») — существенный водораздел между «человеком религиозным» и «человеком неопределившимся» в отношении к сакральному. Впрочем, авторитет Церкви (и шире — религиозных организаций), который в нашем обществе достаточно высок, не обязательно свидетельствует о его высокой религиозности.

Несколько иная ситуация в мире ислама, где нет столь жесткой организации вероисповедания. Основную роль здесь играет община — *умма*, ее руководители — *имамы*, а также знатоки богословия — *улемы*. При этом, как пишет американский исследователь Д. Пайпс, «имам... является политическим лидером, но встречает сильную оппозицию, если берет на себя смелость делать самостоятельное религиозное толкование или заявление»⁹. Иными словами, «векторы» религиозности в современных

⁸ Везде в этом тексте речь идет о наиболее распространенных явлениях, хотя как в христианстве, так и в исламе существует множество непохожих течений, в том числе и в отношении организации религиозной деятельности.

⁹ Сычев В.Ф. Глобализация и великие мировые религии: христианство, православие, ислам. М., 2007. С. 87.

православии и исламе совпадают не полностью в связи с различной организацией вероисповедания.

Некоторые исследователи считают, что наиболее выпуклым проявлением человека религиозного является практика молитвы. Действительно, молитва есть не только произнесение сакральных фраз, но прямое обращение человека к Всевышнему. Это относится и к исполнению других религиозных обрядов, распространенных как в православии, так и в исламе. Впрочем, если практика молитвы с большой долей вероятности может свидетельствовать о религиозной вере, то исполнение обрядов, имеющих религиозное происхождение, может быть следствием закрепленной в обществе культурной традиции. Вообще-то говоря, судя по нашему экспедиционному опыту, в том числе и в мусульманских регионах бывшего СССР, очень трудно на основе чисто внешних наблюдений отделить набожность от культурных моделей поведения.

Наверное, все помнят из книг А. Солженицына, Е. Керсновской и других свидетелей ГУЛАГа описания стойкости и самоотверженности, которые проявили так называемые религиозники, т.е. люди, попавшие в заключение за свои религиозные убеждения. К сожалению, исследований внутреннего мира «человека религиозного» практически не проводилось. Здесь мы можем сослаться лишь на одну такую работу, проведенную в США в конце 1980-х гг. и впоследствии подтвержденную исследованиями 1990-х гг. По данным этих исследований, религиозные люди систематически и больше оказывают помощь бедным и инвалидам, больше жертвуют на благотворительность. Более того, «именно принадлежность к религиозным группам наиболее тесно коррелирует с такими формами гражданской активности, как участие в выборах, работа в жюри присяжных, участие в проектах, реализуемых по месту жительства, контакты с соседями и благотворительность»¹⁰.

Впрочем, позднейшие исследования рисуют более сложную картину. Религиозные люди действительно стремятся к «просоциальному» поведению и способствуют консолидации группы. Но эта «просоциальность» тесно коррелирует с уровнем социального контроля (так, «в экономических играх верующие ведут себя более просоциально, если перед игрой их знакомят с текстом, где упоминается что-нибудь божественное»). Роль же религиозности в укреплении группы, как полагают исследователи, прямо коррелирует со строгостью ритуалов и ограничений¹¹. Иными словами, в

¹⁰ *Майерс Д.* Социальная психология. СПб., 2010. С. 591-593.

¹¹ *Марков А.В.* Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории. М., 2009. № 1. С. 52-56.

поведении «человека религиозного» существует определенная специфика, но внешнему наблюдателю трудно провести грань между этой спецификой, с одной стороны, и ханжеством и «обрядоверием» — с другой.

Мы можем, таким образом, нарисовать лишь наиболее общий портрет «человека религиозного». Для него характерны: согласие с догматическими основаниями религии; поиск жизненной опоры в освященных религией ценностях; участие в деятельности религиозных организаций¹²; использование религиозных практик (в первую очередь молитва, но и другие обряды); повышенная (при определенных условиях) социальная активность, направленная на благо общества. Посмотрим, как это реализуется в современной России.

Российская православная религиозность и поиск новых идентификаций

Принято считать, что идентичность российских граждан в первую очередь связана с их этнической принадлежностью. Это справедливо, но необходимо помнить, что последняя «в значительной мере определяется вероисповеданием, рассматриваемым в качестве важнейшей компоненты культуры в целом»¹³. И в настоящее время в нашей стране можно наблюдать активизацию конфессиональной компоненты национальной идентичности.

Возрождение религии в постсоветской России стало одним из важнейших факторов общественной самоорганизации. Что не удивительно, поскольку с начала 1990-х гг. в результате рыночных реформ массовая общественная деятельность в ее светском варианте стала свертываться. Это было обусловлено комплексом причин, из которых выделим разочарование общества в «советских ценностях и образе жизни», включая те их элементы, которые в действительности имели общечеловеческий характер (гражданская ответственность, солидарность, милосердие и т.д.), и уничтожение в ходе непродуманных экономических преобразований так называемого советского среднего класса — наиболее социально активного слоя населения. В таком контексте не удивительно, что социально-политическая активность формирующихся постсоветских средних слоев была, во-первых, куда более умеренной, а во-вторых, объединение людей зачастую опиралось на религиозные основы.

Это закономерно. Нынешний российский правящий слой настолько «выровнял» политическое пространство страны, что в нем не нашлось

¹² Помнится, В.И. Ленин настаивал на том, чтобы в Уставе РСДРП был пункт об обязательном участии члена партии в работе первичной партийной организации.

¹³ *Степанянц М.Т.* (ред.) Религия и идентичность в России. М., 2003. С. 5.

Таблица. Религиозные объединения* в России (1990-е гг.)

	1990	1995	1998	Изменения в 1990-1998 гг. (1990 = 100%)
Общее количество религиозных объединений	6650** (100,0)	13580 (100,0)	16017 (100,0)	240,9
Православные церкви	3772 (56,7)	7368 (54,3)	9124 (57,0)	241,9
В том числе РПЦ (Московский патриархат)	3442 (51,8)	6942 (51,1)	8653 (54,0)	251,7
Ислам	914 (13,7)	2708 (19,9)	2891 (18,0)	316,3
Иудаизм	34 (0,5)	71 (0,5)	96 (0,6)	282,3
Буддизм	16 (0,2)	95 (0,7)	160 (1,0)	1100,0

* Только зарегистрированные религиозные общества и братства, административные центры религиозных организаций, монастыри, духовные образовательные учреждения.

** Сверху – абсолютное количество (тыс.); снизу в скобках – доля объединений отдельных религий и церквей в совокупном количестве религиозных общин (в %)¹⁵.

места не только для реальных оппозиционных партий, но и для некоммерческих общественных ассоциаций и структур, публично-правовых учреждений и иных компонентов подлинного гражданского общества. С начала 2000-х гг. деятельность всех некоммерческих организаций стала весьма жестко контролироваться государством под предлогом того, что отдельные из них, причем вовсе не самые массовые и известные, были каналом распространения у нас влияния зарубежных стран. Конфессиональным же объединениям повезло больше, ибо все постсоветские режимы пытались в определенной степени использовать идеологический ресурс религии в процессе искусственного конструирования идей, объединяющих общество, и формирования у россиян чувства гражданственности и патриотизма¹⁴.

Впрочем, независимо от позиций и интересов правящих слоев рубеж 1990-х гг. ознаменовался для нашей страны самыми резкими переменами в массовом сознании, выразившимися в смене мировоззренческих идентификаций. Идеологический крах советского строя стал условной точкой возвратного движения российского общества в сторону религиозности. Священнослужители всех конфессий и деноминаций, и в первую очередь Русской православной церкви (РПЦ), появились на телевидении; стало издаваться огромное количество религиозной литературы и периодических изданий, рассчитанных на читателей-мирян; дек-

¹⁴ Самарина А. Религия в школе: вопросы без ответов // Независимая газета. 2009. 14 авг. С. 1-3.

¹⁵ Мчедлов М.П. (ред.) Религии народов современной России: Словарь. М., 1999. С. 609.

ларативная приверженность религии на официальном и персональном уровне приобрела статус социальной нормы.

Аналогичным образом нарастала активность к объединению религиозно ориентированных граждан (см. табл.).

Этот, удивительный только на первый взгляд феномен в действительности соответствовал модели трансформации российского общества в данный период. Вступление России в начале 1990-х гг. на путь демократизации (ропуск КПСС, распад СССР и др.) и рыночных реформ не было результатом ни социального консенсуса, ни четкого политико-идеологического структурирования. Напротив, тогдашний российский социум представлял совокупность атомизированных индивидов – аномическое общество, которое, по сути, на уровне интуиции и инстинкта самосохранения ощущало: «Так жить нельзя». Эти протестные настроения, равно как и стремление людей к большей свободе, были использованы для прихода к власти вторым-третьим рядом партноменклатуры, взявшей на вооружение демократическую риторику. Однако демократизм новой власти быстро иссяк, обещанного изобилия не наступило, и если первое время в обществе по инерции присутствовали какие-то радужные ожидания, связанные со временем перемен, то вскоре наступила эпоха разочарования в «идеалах 1991 г.» (которые даже тогда осознанно разделяло меньшинство).

В России сложились типичное для аномии недоверие граждан ко всем политическим и общественным структурам и скепсис относительно самой возможности существования каких-либо общих целей, ценностей и идей. На это мироощущение не повлияли ни признаки экономической стабилизации, ни сокращение бедности, ни улучшение ряда показателей «державности». Как и в 1990-е гг., пессимизм относительно духовной эволюции социума ныне велик. В конце президентства В. Путина, ассоциируемого с возрождением страны, 49% россиян считали, что духовности в жизни нашего общества стало меньше, чем в советское время, и 45% – что ее уровень и далее будет падать (противоположных позиций придерживается соответственно 23 и 28%)!¹⁶

Человеческое общество, однако, не может существовать вне понятной и разделяемой большинством системы идейных координат, отсутствие которой порождает аморализм – питательную среду для жестокости, эгоизма, коррупции, этнической и социальной розни и т.п. Так что объединяющая социум парадигма – условие его устойчивого развития. Но поскольку

¹⁶ ВЦИОМ. О семье и браке. 2000, июнь // www.wciom.ru; ВЦИОМ. Ценности: народность и православие. 2006, 3 мая // www.wciom.ru; База данных ФОМ. Духовность – вчера и сегодня. 2007, 11 января // www.fom.ru.

доминантой демократического транзита в России была именно асоциальность (хотя и камуфлируемая примитивно трактуемыми и, главное, неоднозначными либеральными категориями), это стало первопричиной невозможности восприятия на уровне массового сознания *какой-либо «обобщающей» светской идейно-символической конструкции*. Ведь в России социальное неблагополучие большинства возникло в контексте реализации именно либеральных доктрин с их акцентированным приматом материального над духовным. Поэтому по закону Хансена в условиях социальной неопределенности россияне, отвергнув реалии «сегодняшнего дня» – отечественную версию либерального открытого общества, – потянулись к ценностям не «вчерашнего дня» – коммунизму, а «позавчерашнего» – религии.

В контексте сказанного становится актуальным изучение институциональной православной религиозности – того, как ценности и установки соответствующего направления христианства выражены в массовом сознании современного российского социума и как данные представления соотносятся с реальным социальным поведением людей, считающих себя верующими. Ведь православные составляют подавляющую часть религиозно ориентированных людей России – 75%!¹⁷ Проблемы подлинной религиозности, т.е. воцерковленности и ее характеристик – тема отдельного разговора.

Итак, одной из основных тенденций постсоветского времени стало расширение, если так можно выразиться, социального пространства православия. В России – наследнице и правопреемнице официально атеистического Союза ССР, где, согласно социологическим опросам рубежа 1980-х гг., лишь 10% населения, да и то преимущественно старики, верили в Бога [Филатов, 2002, с. 470-472]¹⁸, – обнаружилось не просто большее (порядка 30%) количество православных, но и удивительное для постиндустриального времени стремление к религии. Ярким внешним проявлением этого феномена было массовое, невиданное со времен святого равноапостольного князя Владимира крещение взрослых людей, вследствие чего с 1991 по 2007 г. доля считающих себя православными, увеличившись более чем в два раза, приблизилась к 60%¹⁹. Неточное, на наш взгляд, понятие «православный ренессанс» закрепились в общественном дискурсе.

¹⁷ К слову, доля мусульман среди верующих – 8%; католиков, буддистов и иудаистов – по 1%; протестантов всех направлений – 2%; «окультистов», верящих в существование в мире неких божественных сил, но не исповедующих конкретную религию, – 8% ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 789. Религия в нашей жизни. 2007, 11 октября // www.wciom.ru.

¹⁸ По другим данным, это количество было большим, но все равно составляло порядка 14% [Демьянов, 1984, с. 88].

¹⁹ Левада-Центр. Россияне и религия. 2007 // www.levada.ru/religion.html.

Произошло это потому, что большинство россиян в действительности, как мы увидим ниже, далеких от православного вероучения и от Церкви, увидели в ней вместилище нравственного авторитета. По данным опроса 1991 г., ей стали доверять 68% всех респондентов (и 56% респондентов-коммунистов) – больше, чем любому другому государственному или общественному институту. Ибо люди сочли, что у РПЦ имеются правильные ответы на актуальные мирские вопросы. Так, 72% всех опрошенных (и 61% респондентов-коммунистов) решили, что Церковь поможет им определиться по проблемам морального характера; 59% (50%) – с семейными ценностями и 43% (и 40% респондентов-коммунистов) – относительно социальных вызовов (далее такие настроения начали затухать: стало, например, уменьшаться количество безоговорочно доверяющих РПЦ)²⁰.

Столь устойчивый запрос массового сознания обусловил складывание в российском обществе состояния «*православной эйфории*». Доминирующая ее характеристика – надежды большинства населения страны на улучшение жизни в связи с возрождением православного христианства, и как следствие того – превращение «акцентировано положительного» отношения к нему в социальную норму. Как показывают исследования, до 75% респондентов уверены, что в современном социуме религия играет «большую конструктивную и созидательную» роль. И только 8% считают, что эта роль деструктивна. Даже 31% атеистов признают пусть «не слишком большое», но все-таки «конструктивное» значение религии. Таким образом, совокупная доля россиян, позитивно относящихся к религии, значительно превысила удельный вес верующих. При этом важно понять, что данный прорелигиозный консенсус имеет не абстрактно прохристианскую, а именно проправославную основу. Структура предпочтений россиян в конфессиональной сфере показывает, что массовое сознание однозначно склоняется в пользу исторической веры русского народа. Другие вероучения, в том числе христианские, воспринимаются с различной степенью безразличия или же негатива²¹.

В таком контексте стремление россиян найти консолидирующую идеологию вполне естественно: подобный поиск по существу тождествен поиску *новой российской идентичности*, причем не только и не столько формально-правовой, «протокольной», сколько символической, восходящей к духовным началам солидаризации. Именно это обусловило крайне ограниченное, ущербное с богословской точки зрения понимание постсоветскими людьми сути религии. Ее второстепенная идей-

²⁰ Там же.

²¹ См., например: База данных ФОМ. Отношение к религиям. 2006, 16 февраля // www.fom.ru.

но-символическая роль затмила по значимости те функции, которые в действительности составляют сущность данного социального феномена: душеспасение, обретение жизни вечной, духовная опора в повседневной жизни, укрепление нравственных сил человека, помогающее ему переносить душевные переживания, физические страдания и пр.²²

Действительно, если мы обратимся к традиционным в научном смысле маркерам институциональной религиозности (частота посещения храма, уровень знания догматики и обрядов и т.д.), то возникает весьма странная картина: отнюдь не все, кто относит себя к верующим, абсолютно уверены в существовании Бога. Из числа православных таких немногим больше половины — 54%; среди всего массива опрошенных (т.е. представителей всех конфессий) — естественно, еще меньше — 42%²³. Маловерие в церковное учение становится еще более очевидным, если взглянуть на данные о распространенности среди относящих себя к одному из важнейших направлений христианства — православию — разных нехристианских и оккультных представлений. Так, 35% православных верят в судьбу, 21% — в приметы, 14% — в некие высшие силы (помимо Бога), 9% — в гороскопы, 8% — в колдовство и вредноносную магию, 55% — в переселение душ. Так как массовое сознание вдобавок отягощено и примитивными, грубыми языческими предрассудками — 69% в большей или меньшей степени верят в порчу, сглаз и, соответственно, амулеты и обереги²⁴, — общий его срез приобретает эклектично-мозаичный вид. В душе постсоветского христианина мирно сосуществуют индуистская идея переселения душ, мусульманский фатализм, языческие магия и пр. Это сумятицу в умах усугубляют разнообразные суеверия и болезненный интерес людей к современным паранаучным и парарелигиозным мифологемам²⁵.

Суетность и неустроенность жизни в нашей стране, оборачивающаяся для россиян трудовыми и бытовыми перегрузками, не может не сказываться и на частоте хождений в храм. Все же посещение его хотя бы раз в месяц — общепринятый в социологии критерий измерения религиозности. И по нему Россия находится на одном из последних мест в Европе, где показатель ежемесячного посещения церкви в среднем составляет 31%, у нас 21% верующих (*sic!*) не делают этого практически никогда, а 26% — реже одного раза в

²² ВЦИОМ. Есть ли Бог в Санкт-Петербурге? 2002, август // www.wciom.ru.

²³ Там же.

²⁴ ROMIR Monitoring. Всероссийский опрос: Православие в России. 2004 // www.rmh.ru; ROMIR Monitoring. Демократия в России. 2004, 19 января // www.rmh.ru; ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 326. Навстречу Хэллоуину: во что верят россияне. 2005 // www.wciom.ru.

²⁵ Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России на рубеже в 90-е годы XX — начале XXI века. М., 2006. С. 46-47.

год²⁶ Аналогичная ситуация и с другим важнейшим компонентом истинной христианской веры — личной молитвой, совершаемой вне церкви²⁷.

Однако, казалось бы, вопреки всякой логике смутные представления о религии трансформируются в устойчивое мнение о *сверхдьюжинной социальной значимости* Церкви и ее учения. Так, по данным исследований 2005 г., почти 55% респондентов были убеждены, что Церковь играет в современной жизни России значительную роль; 75% — считали православие основой русской культуры и более 33% — что мнение священноначалия должно учитываться при решении важных для общества вопросов²⁸. Такая установка в отношении РПЦ автоматически переносилась и на ее клир: 64% россиян полагали, что основной массе священников присущи высоконравственные качества, особенно честность и порядочность. Эта доля почти не зависит от пола и возраста опрошенных — она была практически одинакова у мужчин и женщин, у молодых и пожилых²⁹.

На этом фоне вполне закономерным выглядит распространение среди части россиян идеи *закрепления за РПЦ элементов государственного статуса*. Так, в постсоветское время 52,7% россиян хотели бы усиления участия православной церкви в управлении страной; 29% — чтобы РПЦ оказывала влияние на принятие государственных решений, а 17,9% придерживались еще более решительного мнения — она вообще должна стать стержнем всей российской государственности. Выросла с 31% в 1998 г. до 45% в 2005 г. и доля сторонников преподавания в средних школах каких-либо религиозных дисциплин: истории Церкви или религий, основ православной культуры и т.п. Общественное мнение все более склоняется в пользу введения в войсках института капелланов: это считают необходимым 53% опрошенных (23% — безусловно). И только 21% респондентов (8% — безусловно) полагают, что армия в священниках не нуждается³⁰.

²⁶ ROMIR Monitoring. Всероссийский опрос: Православие в России. 2004 // www.rmh.ru.

²⁷ Левада-Центр. Религия и Церковь. 2002 // www.levada.ru/religion.html. К сожалению, как показывают недавние исследования, значимые показатели воцерковленности, в частности регулярность участия христиан в таинстве евхаристии, чтение Святого Писания, знание заповедей, соблюдение постов, дают очень похожую картину. ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 945. 2008. Все десять заповедей знают менее 2% россиян; ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 938. Великий пост в жизни россиян. 2008 // www.wciom.ru.

²⁸ Меладзе И. Сколько теологов нужно России // Православная Москва. 2006. № 12. С. 5.

²⁹ Опрос ВЦИОМ, 2001, 11–18 октября // www.wciom.ru.

³⁰ Левада-Центр. Россияне и религия. 2007 // www.levada.ru/religion.html; ВЦИОМ Пресс-выпуск № 442. Церковь и нравственность. 2006, 4 мая // www.wciom.ru; ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 517. Армия и вера. 2006, 24 августа // www.wciom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 1998, 19 мая // www.fom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 1998, 5 августа // www.fom.ru; База данных ФОМ. Опрос населения. 2005, 18 мая // www.fom.ru.

У некоторых граждан России порой присутствует и принимающее утрированные формы рвение «зачистить» духовное пространство от инакомыслия. Так, в 2005 г. около 1/3 респондентов по всему массиву (24% атеистов) согласились с идеей ограничения публичных выступлений против религии; 17% (5%) – запрета ее противникам преподавать в вузах; 22% (14%) – изъятия из библиотек книг, написанных такими богохульниками³¹! Но эти настроения не распространены широко. Как показывают социологические исследования, количество россиян – сторонников порядка, при котором православные имели бы в нашей стране законные преимущества перед представителями иных вероисповеданий или атеистами, невелико и имеет тенденцию к сокращению³².

Следовательно, эйфория россиян относительно РПЦ и ее вероучения в действительности восходит к символично-идеологической роли православия и Церкви в обыденном сознании. Именно с последним обстоятельством связано и *восприятие религии в качестве сакрального символа великорусского единства* не только большинством верующих (74%), но и неверующими (19%). Православное вероучение для них – не путь к спасению души, не богообщение и даже не исполнение религиозных обрядов, но «национальная традиция и вера предков» (36%), «совокупность обязательных для всего общества моральных норм» (28%)³³. В этой связи не удивительно, что, по мнению ряда экспертов, на бытовом уровне православное христианство превращается в одну из характеристик этничности – дополнительное подтверждение «русскости»³⁴.

Приведенные факты позволяют сделать заключение: в настоящее время православие для россиян это – не столько личная вера и потребность общения с Богом, не стремление жить в соответствии с христианскими заповедями, сколько символ возвращения хоть к какой-то стабильности. Оно также выступает в качестве *знаковой ценности национальной идентичности*, которая действительно очень важна, потому что современное российское сознание испытывает крайний дефицит в объединяющих началах. Иначе говоря, «православная Россия» по версии большинства – не характеристика определенного уровня религиозности нашего общества и государства, а некий желательный образ «нормальной» и «пред-

³¹ Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России на рубеже в 90-е годы XX – начале XXI века. М., 2006. С. 81.

³² Левада-Центр. Россияне и религия. 2007 // www.levada.ru/religion.html.

³³ ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 601. Религия и вера в нашем обществе. 2006. 19 декабря // www.wciom.ru.

³⁴ Фурман Д., Каарийнен К. Религиозность в России на рубеже в 90-е годы XX – начале XXI века. М., 2006. С. 28, 41.

сказуемой» страны. «Православная» же «эйфория» — это где-то наивная надежда, а где-то неуклюжая попытка реализовать подобные идеальные представления здесь и сейчас.

Таким образом, ни сверхдужинный пиетет к Церкви, ни осознание реальной связи православия с отечественной культурой, ни тем более установленная в автомобиле или на столе офиса иконка не выступают не столько как индикаторы индивидуальной веры, хоть как-то подкрепленной соответствующими делами, сколько в качестве одной из форм групповой идентификации. Иначе говоря, примитивное отождествление «православной эйфории», охватившее российский социум, с ренессансом православия несостоятельно. При переходе от вербально эмоциональных оценок к институциональным маркерам признаки религиозного возрождения затухают, а поверхностность новых идентификаций, наоборот, становится выпуклой. Более того, «православная эйфория» на деле деконструирует понятия «православный», ставшее приложением к этнониму «русский», и «верующий», которое отчасти превратилось в постсоветский символ социальной нормативности — аналог «партийности» в советское время.

Данное обстоятельство уже «ловится» с помощью социологических методик. Так, по данным исследований, в 2000-е гг. православными считали себя 76% опрошенных, тогда как верующими — порядка 50%. Среди назвавших себя православными нашлось даже 7% тех, кто идентифицирует себя в конфессиональном плане с исламом, 7% — не верящих в Бога и 19% — сомневающихся в его существовании³⁵. В этой связи поневоле напрашивается вывод о том, что в современной России исподволь складывается очередной феномен: «новая русская псевдорелигиозность» — противоречивое сочетание высокого статусно-идеологического значения православия и РПЦ с незначительной степенью веры и воцерковленности.

Впрочем, все это закономерно. Ведь РПЦ (как и другие конфессии) именно в 1990-е гг. воссоздавала заново свою паству из неверующих, по сути, людей, чья социализация проходила в позднесоветское и перестроечное время. Они принесли и в храм, и в «околоцерковное» социальное пространство свои привычки, опыт, наработанные поведенческие практики. Вдобавок все это происходило в условиях *распространения в стране морально-идеологического вакуума и активизации поиска новых идентичностей*. Иной вопрос, насколько продуктивен поиск в данном направлении? Ведь большинство современных государств, и Россия тут не исключение, поликонфессиональны, поэтому непродуманное пестование рели-

³⁵ Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М., 2006. С. 27.

гиозных идентичностей, как и непродуманный переход к рынку, может обернуться как раз разъединением.

Политический ислам за рубежом

В исламе нет четкого разделения власти духовной и политической, а идеалом выступает халифат как объединение той и другой в лице халифа. Вот почему возрождение ислама не могло в первую очередь не принять политического характера. Начало этого процесса можно отнести к 1926 г., когда в Египте возникла партия Братьев мусульман. Эскалацию политического ислама можно отнести к 1979 г., когда одновременно произошли два события: советское вторжение в Афганистан и «зеленая революция» в Иране.

Сейчас исламский мир выделяется сетью локальных конфликтов на своих границах – от Нигерии и Балкан на Западе до Восточного Тимора и движения *морю* на Востоке³⁶. Да и военные операции, проводимые сейчас странами Запада в Афганистане и Ираке, также как угрозы и санкции в адрес Ирана, явно способствуют консолидации мусульманского мира. В этом же направлении действует продолжающийся палестино-израильский конфликт.

За XX в. исламский мир сделал большой рывок вперед в области численности верующих мусульман. Так, за это время все население мира выросло с 1630 до 6044 млн человек (на 271%). Среди всех конфессий быстрее всего шел прирост мусульман: их численность выросла на 446% (в то же время численность христиан всех деноминаций выросла на 258%). Правда, за то же время наиболее быстрыми темпами росла численность неверующих – с 5 до 1208 млн человек (мусульман в 2000 г. было 1180, христиан 1995, индуистов 888 млн человек)³⁷. Как очевидно, мусульмане в 2000 г. были третьей по размеру вероисповедальной группой после христиан и «неверующих», а это очень большой «человеческий капитал».

Кроме того, следует напомнить о современном возрождении ислама, как и многих других конфессий³⁸. По данным социологических опросов, проведенных в Поволжье, верят во Всевышнего 74% опрошенных татар и башкир соответствующих республик; колеблются между верой и неверием 12%³⁹. Хорошо подчеркивает потенциал ислама тот факт, что в него

³⁶ См. подробнее в: *Воскресенский А.Д.* (ред.) Этносы и конфессии на Востоке: конфликты и взаимодействие. М., 2005.

³⁷ *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка. М., 2003. С. 447-448. Очевидно, что подсчеты производились именно среди верующих, а не среди «народов, традиционно исповедующих» ту или иную конфессию.

³⁸ *Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России. М., 1998.

³⁹ *Синеллина Ю.Ю.* Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане. Суеверное поведение россиян. М., 2006. С. 52.

ежегодно обращаются от 3 до 5 тыс. неверующих граждан крупнейших стран Европы. Насколько известно, в английском парламенте заседают сейчас два лорда-мусульманина.

Важным преимуществом современного ислама является его широкая территориальная экспансия⁴⁰. Так, только в странах ЕС сейчас, по разным данным, проживает от 15 до 30 млн мусульман. Некоторые исследователи предполагают, что к 2025 г. в населении стран Севера выходцы с Юга будут составлять от 30 до 50%⁴¹, и это будут в большей части мусульмане. По другим данным, сейчас в странах Западной Европы проживает от 15 до 24 млн мусульман, причем предполагается, что к 2015 г. их численность удвоится за счет большей рождаемости и новых миграций⁴². Следует добавить, что уже сейчас мусульманские диаспоры не проходят классические стадии интеграции и ассимиляции: выживание, образование общины, зрелая община, упадок⁴³. Многие мигрантские мусульманские группы составляют общины, отделенные от коренного населения социальными и культурными границами. Судя по ряду событий последних лет (участие «натурализованных» мусульман в террористических актах в странах Европы, «карикатурные скандалы» и т.д.), формирование особого «евроислама» пока находится под вопросом и будет в первую очередь зависеть от политики Евросоюза.

Интенсификация миграционных потоков вызвана «формационными» различиями между государствами мира. Они проявляются в уровнях рождаемости и смертности; продолжительности жизни; количестве рожденных детей на одну семью; доле жителей в трудоспособном и нетрудоспособном возрасте; уровне и качестве жизни людей. Эти зачастую однонаправленные миграционные потоки породили массу проблем, в том числе в сферах культуры и идентичности. Наиболее острые проблемы в связи с миграционными потоками стоят сейчас в Европе.

Основное население европейских стран представляют собой автохтонные группы, достаточно однородные в религиозном и культурном отношении. Мигранты из Восточной Европы здесь адаптируются весьма успешно. Наибольшую проблему для стран Евросоюза (т.е. «европейской цивилизации» в смысле идей С. Хантингтона) представляют миг-

⁴⁰ Наумкин В.В. (ред.) Мусульмане в иноконфессиональной среде. М., 1995; Ланда Р.Г. (ред.) Мусульмане на Западе (сборник статей). М., 2002.

⁴¹ Валлерстайн И. После либерализма. М., 2003. С. 27.

⁴² Крылов А. Исламское «чрево Парижа». Мусульмане Европы между либерализмом и фундаментализмом // НГ-религии. 2009. 4 мар. С. 6.

⁴³ Левин З.И. Менталитет диаспоры (системный и социокультурный анализ). М., 2001. С. 40-66.

ранты-мусульмане⁴⁴. Если рассматривать по странам, то на 2005 г. во Франции проживало 4-5 млн мусульман (в основном выходцы из Алжира и других стран Северной Африки), а к 2015 г. их численность составит 6-8 млн человек, или 10% населения. В Германии проживает 2 млн мусульман (преимущественно турки), а в Британии 1,3 млн (в основном выходцы из Южной Азии), причем большинство из них (75%) обладает британским гражданством⁴⁵.

Европейские мусульмане-мигранты обладают разной степенью лояльности к принимающей стране. Среди части из них распространен так называемый евроислам, предполагающий, при сохранении мусульманской идентичности, адаптацию к европейской цивилизации и разрыв с культурой страны исхода. Надо добавить, что пока единой мусульманской общины не сложилось, а идет конкуренция между различными национальными общинами, что не характерно для ислама. Однако среди европейских мусульман-мигрантов больше приверженцев радикальной исламской идеологии, призывающей к созданию своеобразных «исламских гетто», существующих по принципам шариата и ориентирующихся на решения собственных улемов (а не на общегражданские правовые нормы). При этом предполагается, что в результате демографических и миграционных процессов, а также прозелитической деятельности в некотором будущем будет исламизирована вся Европа. А после, как сказал один из европейских исламских богословов, «...христианам будет представлен только один выбор — принять ислам или платить джизью — налог, которым облагаются немусульмане за право проживания в исламской стране»⁴⁶. Будет плохо, если единая мусульманская община Европы возникнет именно на этом фундаменте.

В принципе, это весьма своеобразная трактовка исламской геополитической традиции, согласно которой весь мир делится на «землю Ислама» (ей управляют мусульмане), «землю Мира» (мусульманское меньшинство живет в соответствии с собственными традициями и без притеснения, подчиняясь немусульманской власти) и «землю Войны» (в

⁴⁴ В Европе есть несколько стран, где доминирует мусульманское население: это Албания, Босния и Герцеговина, Турция и Косова. Европейцы боятся как огня включения Турции в состав Евросоюза — именно потому, что Турция мусульманская страна. Интересно, зачем при этих фобиях понадобилось способствовать распаду Югославии и суверенизации Косово? Что с этим делать на фоне растущего мусульманского влияния и радикализации ислама?

⁴⁵ *Градировский С., Межуев Б.* Развитие государственности в ситуации демографической трансформации мира // http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/antrostream/project-anropotok/referat_dokladu/ (2005).

⁴⁶ *Крылов А.* Исламское «чрево Парижа». Мусульмане Европы между либерализмом и фундаментализмом // НГ-религии. 2009. 4 мар. С. 6.

ответ на притеснения мусульмане ведут войну с неверными). Надо напомнить о терактах, совершенных исламскими радикалами в странах Европы, так же как об антиисламских «карикатурных скандалах» и имеющих в ряде стран гонениях на религиозные символы. Виден некоторый крен от «земли Мира» к «земле Войны».

В целом можно сказать, что именно исламская миграция несет определенную угрозу для цивилизации Запада (в первую очередь для Европы). Ведь здесь недостаточно опыта контактов с мусульманами. Сама миграция началась в период фундаментализации ислама. Наконец, основные вопросы межцивилизационного противостояния будут решаться за пределами Европы – на Ближнем Востоке, в арабском мире, в мусульманской умме в целом, которая только сейчас начинает осмысливать себя как отдельную цивилизацию. Причем для того, чтобы эта цивилизация приобрела субъектность, имеется вполне определенная «политическая матрица» – идея халифата. При этом инфантильный либерализм европейских стран не позволяет адекватно осмыслить и противостоять этой угрозе.

Посмотрим теперь на постсоветские миграционные процессы⁴⁷: что в них может вызвать опасения? Они развивались по той же матрице, что и миграционные процессы в странах Запада после распада колониальной системы.

На начало XXI в. в Россию переселились и получили гражданство 2,7 млн человек, а сейчас, наверное, больше. Основу переселенцев составили выходцы из Азербайджана (156 тыс. человек), Армении (115), Белоруссии (54), Грузии (179), Казахстана (916), Киргизии (131), Таджикистана (141), Украины (543), Узбекистана (227 тыс. человек). В основном переселенцы оседали в Краснодарском крае (178 тыс. человек), Алтайском крае (141), Москве (102), Ленинградской области (93), Белгородской области (93 тыс. человек).

Посмотрим, кто посещает нашу страну, формируя здесь трудовую миграцию, кочьяк переселенцев и нелегалов. На начало 2000-х гг. Российская Федерация наиболее активно посещалась гражданами Украины (7,4 млн человек в год), Казахстана (2,2), Азербайджана (1,0), а также Китая (0,5 млн человек в год). По экспертным данным, на тот же период времени нелегальная миграция в России составляла от 2 до 12 млн человек, причем предполагается, что в 2010 г. ее численность достигнет 19 млн человек. На постоянное жительство без получения гражданства в России осело 5,6 млн человек, причем среди них немало китайцев (только в Москве до 200 тыс. нелегалов-китайцев). В целом же в стране постоянно про-

⁴⁷ Данные получены в Интернете.

живает 1,5 млн выходцев из дальнего зарубежья (Афганистан, Северная Африка, Китай, Вьетнам и т.д.), что составляет чуть более 1% всех российских граждан. О численности трудовой миграции трудно сказать определенно, но сейчас она с грехом пополам котируется, а ее костяк составляют выходцы из Таджикистана, Киргизии, Узбекистана.

О чем говорят эти цифры? Прежде всего, о том, что Россия сейчас осуществляет миграционный обмен в первую очередь с бывшими республиками СССР, т.е. со странами, включенными – по разным версиям – в единый «культурно-языковый союз», «евразийскую цивилизацию» или «советскую цивилизацию». Причем, как очевидно, значительную часть переселенцев, трудовых мигрантов и даже незаконной миграции составляют или русские, или представители других народов России. Для нас эта ситуация не несет серьезных «межцивилизационных разломов» и даже выгодна. Во-первых, мы получаем недостающие в стране рабочие руки. Во-вторых, уменьшается возможность религиозной (в первую очередь исламской) радикализации в аулах и кишлаках ближнего зарубежья, где люди пока не имеют работы и жизненных перспектив. А следовательно, уменьшается возможность радикализации и российского ислама. В-третьих, наконец, увеличивается возможность «собирания земель» в рамках «Евразийского союза» – потенциального регионального объединения, цивилизации в смысле С. Хантингтона.

Важными факторами формирования на базе исламских стран особой идентичности могут быть и следующие. В экономической сфере это в первую очередь сосредоточение в исламских странах основных разведанных запасов энергоносителей, что ставит эти страны в особое положение в мире. Можно также сказать и о набирающей силу «мусульманской экономике» (особенно быстро развивается ее банковский сектор), которая вполне может составить конкуренцию экономике капиталистической, тем более находящейся в кризисе, выход из которого не очевиден⁴⁸. Сюда же можно отнести существование и активную деятельность ряда исламских организаций, наиболее известной из которых является Организация Исламская конференция. Важным фактором консолидации ислама могут стать принятые международные документы: «Всеобщая исламская декларация прав человека», «Каирская декларация по правам человека в исламе» и т.д.

Если гипотеза С. Хантингтона верна и в дальнейшем мир будет консолидироваться в рамках социально-культурных систем цивилизацион-

⁴⁸ *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка. М., 2003; *Завадский М.* Коран для гонимого финансиста // Эксперт. 2008. № 7. 18-24 февраля.

ного типа, следует предполагать рост мусульманской идентичности. Однако с этого момента возникает больше вопросов, чем ответов на них. Например, такой. Классик исламоведения Г.Э. фон Грюнебаум писал: «Абсолют ислама самодостаточен; абсолютная правда самодостаточна...»⁴⁹. Он имел в виду, что ислам это целостная религия и что мусульманская идентичность не требует дополнительных усилий. Но буквально через несколько абзацев он указывает на причины конфликта между исламским началом и местными культурными образцами: 1) соотношение «большой и малой традиций»; 2) соотношение *сунны* и *бида*⁵⁰; 3) расхождение между правовыми нормами, в том числе между ними и шариатом⁵¹; 4) создание сектантских общностей и движений в рамках ислама; 5) возможность в исламе различных локальных организационных вариантов; 6) противопоставление универсальной нормы и локальной практики; 7) более высокий уровень культуры в некоторых регионах, куда ислам пришел⁵².

Действительно, на пути подавляющей общеисламской идентичности стоит разделение религии на суннитскую и шиитскую ветви; выделение крупных региональных блоков, говоря условно, арабский ислам, индоиранский ислам, тюркский ислам, северокавказский ислам, европейский ислам, индонезийский ислам; выделение как минимум трех типов стран с мусульманским населением: страны с доминирующим традиционным исламским населением, страны с традиционным исламским меньшинством, страны с мигрантским исламским меньшинством. В связи с этим трудно прогнозировать, какое место займет ислам в иерархии идентичностей в том или ином регионе. А поэтому трудно и дать ответ на чисто политический вопрос: какому цивилизационному центру исламское население того или иного региона будет проявлять наивысшую лояльность.

Вместо заключения

Религиозная идентичность, особенно если говорить о монотеистических религиях, занимает особое, едва ли не доминирующее место

⁴⁹ Грюнебаум Г.Э., фон. Становление и особенности исламской цивилизации // Ерасов Б.С. (сост.) Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1999. С. 344.

⁵⁰ *Сунна* – священное Предание, *бида* – новшество.

⁵¹ *Шариат* – закрепленный нормами и традицией образ жизни мусульман.

⁵² Грюнебаум Г.Э., фон. Становление и особенности исламской цивилизации // Ерасов Б.С. (сост.) Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия. М., 1999. С. 345-346. Подобная ситуация свойственна не только исламу, но и другим конфессиям. Трудно предположить, что в рамках ислама победят те политические салафитские течения, которые настаивают на унификации исламской традиции [напр.: Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М., 2005].

в иерархии идентичностей. В XVIII–XX вв. была проведена в целом успешная попытка секуляризации, особенно в регионах распространения христианства. В некоторых странах мира, например, во Франции, секуляризм остается одним из столпов государственной политики, но в целом светские идеологии стали утрачивать свой мобилизационный потенциал. Началось постепенное возрождение религии, но вряд ли следует предполагать полный возврат к средневековым формам, когда религиозная идентичность доминировала. Скорее можно предположить, что *религия в христианском ареале станет консервативной опорой для других форм самоидентификации*. В связи с разной внутренней организацией христианства и ислама ревитализация религии в первом случае усилила культурную, а во втором – политическую составляющую процесса.

Растущая религиозная идентичность мусульман основана не только на принципиальной невозможности «мусульманского секуляризма». Она связана и с быстрым ростом численности мусульман мира, и ростом мусульманской диаспоры в развитых странах мира, и с глобальной важностью проблем, связанных с территориями проживания мусульман (а это целая полоса от Атлантики до Тихого океана). Иными словами, возможный рост мусульманской религиозной идентичности опирается на важные ресурсы и сам в свою очередь служит ресурсом политического активизма. *Возможно, развитие идет в направлении ситуации, когда быть мусульманином станет важнее и престижнее, чем быть представителем какой-либо нации*. В этом и состоит идея Всемирного халифата. С российским исламом, на наш взгляд, дело обстоит сложнее, и ситуация будет зависеть от межконфессионального диалога, отношения с государством и зарубежного влияния. По крайней мере, есть надежда на то, что Россия не станет зоной межконфессионального раскола.

И.С. БАКЛАНОВ, Т.В. ДУШИНА, О.А. МИКЕЕВА

ЧЕЛОВЕК ЭТНИЧЕСКИЙ: ПРОБЛЕМА ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Феномен этнической идентичности человека в социально-гуманитарном знании

Понятие этнической идентичности человека широко задействовано в современной социальной теории и представляет собой набор устойчивых, хотя и не константных значений, которые индивиды придают своему членству в этнической общности, включая те характеристики, которые связывают их с этой общностью и отличают от социального окружения¹. Актуальность исследования проблемного поля, связанного с этнической идентичностью современного человека в условиях глобализации, постоянно возрастает, что в первом приближении может показаться парадоксальным в контексте социальной, культурной, экономической и прочих видов интеграции. Данная тенденция перестает быть сомнительной и, напротив, воспринимается как вполне закономерная, если рассматривать современные социальные процессы не только как социокультурную интеграцию, но и как взаимосвязь двух противоположных (но и взаимополагающих) тенденций: интеграции и дифференциации, попеременно доминирующих и влияющих на качественное состояние и структуру общества.

Исходя из этого, представляется крайне сомнительным, что в обозримом будущем человечества этничность нивелируется и уступит место

Бакланов Игорь Спартакович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Северо-Кавказского государственного технического университета (Ставрополь);

Душина Татьяна Викторовна – доктор философских наук, профессор, проректор, заведующая кафедрой философии Северо-Кавказского государственного технического университета (Ставрополь);

Микеева Ольга Александровна – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Ставропольского финансово-экономического института, докторант кафедры философии Северо-Кавказского государственного технического университета (Ставрополь).

¹ См.: *Аклаев А.Р.* Этнополитическая конфликтология. Анализ и менеджмент. М., 2008. С. 58.

иным формам социации. Тем более, вряд ли этнические процессы перестанут существенно влиять на процессы социокультурные. Возможно уменьшение данного влияния на порядок или его качественное изменение, но не полное исчезновение. Закат идеи национального государства представляется парадоксальным на фоне роста влияния этносов как акторов социально-политических процессов.

Этнические процессы, подобно глобальным социокультурным процессам, по своему характеру направлены либо на интеграцию, либо – на дифференциацию, представляя собой или культуросинтезирующие, или культуроотличительные тенденции, ускоряющиеся и все чаще сменяющие друг друга с нарастающим темпом процессов глобализации. Связано это с острой проблематизацией поиска и осознания идентичности в условиях усиливающейся социальной и культурной унификации человечества.

Феномен идентичности – многосоставной, поливариантный и противоречивый. Сложность его внутренней конституции предопределила неоднозначность выражений и репрезентаций в многочисленных рефлексивных аналогах. С одной стороны, идентификация – это основа рационального познания, обеспечиваемая наличием стабильных структур и объективных инвариантов. С другой стороны, данный процесс является эмоционально насыщенным, так сказать, внутренне эмоционально связанным, поскольку человек испытывает потребность в «приведении к общему знаменателю» элементов субъективной реальности. Понятие идентичности включает в себе идею постоянства, тождества, преемственности индивидуального и коллективного субъекта и его сознания и самосознания, и все-таки в процессе идентификации человек всегда не тождественен самому себе – он по отношению к себе избыточен (т.е. он всегда больше, чем есть на самом деле) и не редуцируем к условности какой-либо модели.

Социально-гуманитарное знание измеряет феномен идентичности в трех основных модальностях: психофизиологической, личностной и социальной. Первая касается особенностей психологического и физиологического уровней жизни организма, обеспечивает их цельность и преемственность. Вторая представляет собой субъективные инвариантные структуры материально-практического и духовного освоения мира, основанные на ценностных ориентациях индивида. Это именно та позиция в системе координат человеческой рациональности, от которой субъект начинает действовать во внешнем мире как актер и осознавать себя субъектом деятельности, интегрируя собственную историчность и «самость».

Историчность предполагает постоянно обновляющееся взаимное частичное перекрытие идентичностей, меняющихся с возрастными, статусно-ролевыми и прочими динамическими и качественными измене-

ниями жизни индивида. Главное в данном процессе – сохранение линии преемственности, ориентированной как в прошлое, в виде личностных воспоминаний, так и в будущее, в виде ориентиров и проектов. При этом система идентичности не всегда поддерживается со стороны индивида позицией позитивного выбора. Напротив, индивид может выбрать негативную идентичность как отказ от прежней расовой, половой, религиозной, стратификационной или же этнической идентификации.

Если же, в свою очередь, личность делает позитивный выбор, она связывает себя своего рода обязательствами, диктующими ей дальнейший выбор развития, несмотря на потенциальное разнообразие возможных позитивных направлений. Именно поэтому Э. Эриксон толковал идентичность как интеграцию всех предшествующих идентификаций и Я-образов². Процесс формирования идентичности он представлял как реструктуризацию всего объема прежних идентификаций в контексте смыслового потенциала предполагаемого будущего. Введенное Э. Эриксоном понятие «кризиса идентичности» неслучайно трансформировалось им же самым из разряда патологии в часть нормального личностного развития любого индивида.

В рамках обозначенной проблемы особого внимания заслуживает рассмотрение проблемы социальной идентичности как переживания и осознания своей принадлежности и причастности к тем или иным социальным группам и общностям.

Например, концепция Г. Таджефела³ и Д. Тернера связывает «эффекты категориальной дифференциации с постулированным побуждением к положительной Я-идентичности и социальным сравнением, а социальная идентичность индивида основана на его членстве в целом ряде значимых социальных категорий, группах и общностей»⁴. В случае, когда определенное категориальное или групповое отличие становится в значительной степени существенным или выступает на передний план, индивид реагирует на данный аспект социальной идентичности, действуя по отношению к другим на основе учета их принадлежности к группе, а не личной идентичности.

² См.: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

³ См.: Tajfel H. The «New Look» and Social Differentiations: A Semi-Brunerian Perspective // The Social Foundations of Language and Thought / Ed. by Olson D., N. Y. – L, 1980. P. 74-89; Tajfel H., Forgas J. Social Categorization: Cognitions, Values and Groups // Social Cognition / Ed. by J. Forgas. L, 1981. P. 113-140.; Tajfel, H., Jaspars, J., Fraser, C. The Social Dimension in European Social Psychology // The Social Dimension European Developments in Social Psychology. Vol. 1 / Ed. by H. Tajfel. Cambridge, 1984.

⁴ Turner J. C. Toward a cognitive redefinition of the social group. // Social identity and intergroup relations / Ed. by H. Tajfel, Cambridge: University of Cambridge Press, 1982. P. 15-40.

Идентичность индивида как субъекта общества является результатом стремления интегрировать социальные роли, которые он реализовывает, и его психологические диспозиции с моделями личности, одобряемыми в культуре, к которой индивид относится.

Очевидно, что проблема социальной идентичности имеет много референций, которые могут проявляться в зависимости от задач и целей исследования. В данном случае общая проблема социальной идентичности трансформируется в более узкую проблему этнической идентичности.

Этническая идентичность это осознание человеком своей принадлежности к определенному этносу, осознание себя представителем этого этноса, благодаря чему достигается удовлетворение потребностей в самобытности, с одной стороны, а также защите и принадлежности к своей общности – с другой. Этническая идентичность является одним из наиболее постоянных и практически неизменных компонентов человеческой субъективности. Фактически она не зависит или же в малой степени зависит от изменения видов деятельности, социальных позиций личности, политических или иных ориентаций.

Структура и особенности генерации этнической идентичности

Этническая идентичность — это комплексный феномен, имеющий определенный базис, включающий в себя три элемента — механизмы генерации, признаки общности, а также условия формирования идентичности. В качестве механизма генерации этнической идентичности выступает наличие определенного общественного статуса этнической общности в геополитической картине мира. Механизм генерации этнической идентичности определяет ее главное основание, а вслед за этим — отношение к другим народам, воспринимаемым как продолжение, проекция своей общности на этническую картину мира. Достаточно высокий общественный статус в историческом прошлом или социальном настоящем может генерировать чувство национальной исключительности и превосходства, трансформирующееся на практике в желание доминировать над другими народами, властвовать над ними, или даже репрессивные побуждения. Чересчур низкий статус способен генерировать представление о малом «удельном весе» своего народа, чувство национальной неполноценности, что, в конечном итоге, может отразиться в форме потенциальной готовности индивидов отказаться от своей этнической принадлежности.

Признаками этнической общности в идентификации являются черты этноса, из комплекса которых генерируется национальный характер. «К чертам национального характера относятся такие качества, как актив-

ность – инертность, ответственность – безответственность, достоинство – чувство превосходства или чувство неполноценности, уверенность – нерешительность (склонность к сомнениям), умеренность – расточительность, выносливость – изнеженность, искренность – лицемерие (лживость, ханжество). Простодушие – хитрость (расчетливость), храбрость – трусость, сострадательность – равнодушие, открытость – замкнутость и др.»⁵. На практике каждая этническая общность является носителем той или иной конфигурации указанных качеств, что позволяет этому народу не только иметь свой имидж, но и занимать определенное место в мире и в локальных обществах среди других этносов.

Наконец, следует указать на национальный язык и общую территорию как главные средства и условия этнической идентичности. Единство этнической группы обеспечивается именно благодаря наличию национального языка и определенной локализации проживания. Однако развитие транспорта и современных информационно-коммуникативных технологий создает условия для уменьшения значимости признака локализации проживания. Но язык тоже не всегда может достоверно выступить в качестве яркой, характеризующей этническую идентичность черты. Общеизвестно, что на одном языке – английском, испанском, португальском, русском – общаются представители разных этносов. Также возможным является общение представителей одного этноса на нескольких языках, например мордва говорит на языках эрзя и мокша.

Гораздо более сложным и комплексным элементом, чем механизмы генерации этнической идентичности, является этническое самосознание, которое возникает в процессе исторического развития народа как осознание бытия этноса. Объектами этнического самосознания являются как собственный народ, так и иные этнические общности, причем непременным условием этнической определенности выступает вычленение и противопоставление определенной общности другой. Поэтому к этносу можно отнести только группу индивидов, осознающих себя как таковую, выделяющую себя среди аналогичных общностей. Именно такое осознание членами этнической группы своего единства принято характеризовать как «этническое самосознание». Оно закрепляет принадлежность к тому или иному этносу и выражается в выборе этнической группой своего самосознания – этнонима. Иной стороной этнического самосознания является его направленность вовне, когда осознание целостности и единства («Мы») происходит через противопоставление иным этносам («Они»): тем самым в этническое самосознание включаются представле-

⁵ Садохин А. П. Этнология. М., 2006. С. 156.

ния о других этнических общностях, причем эти представления не всегда объективны, избирательны и полны (чаще всего они кристаллизуются в общественном сознании в качестве этнических стереотипов). Аналогичная субъективность присутствует и при осознании собственных этнических особенностей.

Необходимо также разделять понятия «этническая идентичность» и «этничность». Если этническая идентичность субъективна, то понятие «этничность», наоборот, включает в себя объективные признаки: этническая принадлежность родителей, место рождения, культура и язык, причем культурная компонента этничности рядом исследователей воспринимается наряду с этнической идентичностью как одна из главных составляющих этничности. Неслучайно Л.М. Дробижева пишет: «Этничность — это не только этническая идентичность, этническое самосознание людей, но и реальное следование этноспецифическим формам поведения, особенностям в видении и восприятии мира, в жизненных ориентациях»⁶. Этническая идентичность здесь рассматривается в системной взаимосвязи с формами поведения, появляющимися под действием менталитета и жизненных ориентаций.

Этничность выступает как предписываемая и конституированная обществом характеристика, тогда как этническая идентичность формируется в результате конструирования социальной реальности на основе этничности, но не сводится к ней.

Безусловно, индивид как субъект социального конструирования не может являться личностью внеисторической, вненациональной: с появлением на свет в определенном этнонациональном окружении личность формируется в соответствии с социальными установками, обычаями окружения. У индивида, родители которого принадлежат к одной и той же этнической общности и в которой происходит его жизненный путь, практически не возникает проблемы этнического самоопределения. Такой индивид легко и безболезненно производит идентификацию со своей этнической группой, так как основным механизмом формирования этнических стереотипов и установок поведения является добровольное воспроизводство поведенческого образца или подражание. В результате индивид усваивает культуру, язык, традиции, этнокультурные и социальные нормы, а также обычаи родственной национальной сферы. Очевидно, что в ином случае формирование этнической идентичности происхо-

⁶ Дробижева Л.М. Ценности и символы в контексте новых концепций этничности // Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества: Сборник статей / Отв. ред. Дробижева Л.М. М., 1994. С. 9.

дит гораздо сложнее и противоречивее. Так, кроме подражания, этническая идентификация может осуществляться на основе принуждения, орудиями которого могут выступать традиции и ценностные ориентиры общества. Наконец, этническая идентификация может происходить исходя из рационального свободного выбора индивида, который, например, может отказаться от национально-этнической идентификации и стать «гражданином Вселенной».

Только в последнем случае можно говорить о самостоятельном «конструировании» этнической идентичности. В первом же случае «конструирование» навязывается индивиду извне, и, скорее всего, следует говорить о «конституировании» этнической идентичности. В результате этническая идентичность фактически сливается с этничностью. Этничность (и ее продукт – этническая идентичность) рассматривается как глубинная, замкнутая константная сущность, извечная в своем существовании на протяжении существования человечества. Эту позицию принято называть «примордиалистской» («первичной», «первобытно-ориентированной»).

Для описания формирования этнической идентичности в результате принуждения, орудиями которого являются традиции и ценностные ориентиры общества, т.е. внешние социальные факторы, метафора «конструкции» идентичности также не совсем подходит. Скорее всего, тут подходит образ ценностных ориентиров и традиций как «инструментов» моделирования этнической идентичности. Но и этническая идентичность как базовый компонент этничности также может выступать как средство и инструмент реализации целей, стоящих перед обществом, в том числе и социально-политического характера. Эта идея легла в основу так называемого инструменталистского подхода, который акцентирует исследовательский интерес на механизмах превращения этничности из психологической, или культурной, или социальной величины в политическую силу. Иными словами, инструментализм сосредоточен на рассмотрении механизмов политизации этнической идентичности.

Формы этнической идентичности человека в современном обществе

Считается, что «этническая идентичность» – понятие более пластичное, чем понятие «этничность». Так, этническая идентичность распадается на несколько видов. Она, например, может быть осознанной или бессознательной, т.е. можно представлять себя частью одного этноса, но в реальности проявлять качества, которые присущи другому народу. Также этническая идентичность может быть полной или частичной, когда человек осознает себя представителем двух и более этносов и дру-

гих социальных общностей. Наиболее сложным случаем этнической идентичности представляется непосредственная и опосредованная идентичность. Механизмы опосредованной идентификации связаны с включенностью индивида в определенные этнические сообщества или группы, которые могут быть иерархизированы сложным образом. Индивид или группа производит самоидентификацию с определенным этносом через включение его в разнообразные этнические общности и группы, от семьи до наций. Несложно также заметить, что этническая идентичность распадается собственно на этническую личностную идентичность и этническую групповую идентичность.

Так, личностная идентичность индивида связана с такими факторами, как собственно качественные особенности индивида (поведенческие, деловые, интеллектуальные), а также позиция и этническая роль индивида во взаимоотношениях с другими в рамках этнической структуры. Особое значение имеет самооценка индивида, которая может быть адекватной или неадекватной. Взаимодействие указанных факторов может способствовать формированию как позитивной, так и негативной этнической идентичности.

При позитивной этнической идентичности этнические чувства и социальные установки (аттитюды) включают в себя удовлетворенность индивида своей принадлежностью к этническому сообществу, желание членства в нем, гордость за успехи и достижения своего этноса.

Наоборот, при негативной этнической идентичности доминируют негативные социальные установки к собственному этносу, вплоть до отрицания своей этнической идентичности, включая чувство стыда и униженности, предпочтение иных этнических общностей и групп в качестве референтных.

Негативная этническая идентичность может стать одним из факторов формирования декларируемой идентичности, не совпадающей с подлинной этнической идентичностью. Декларируемая идентичность, выступающая как причисление себя к этнической общности, появляется в «самоназвании» и в большой степени зависит от социальной ситуации. В рамках социальных отношений индивид может эффективно использовать «переключение этнических кодов», которое не затрагивает основ его подлинной идентичности.

Если личностная этническая идентичность описывается прежде всего психологическими категориями, то этническая групповая идентичность дискриптируется социальными категориями и анализируется на основе этнических общностей, к которым индивид относится и с которыми он себя отождествляет. Взаимодействие психологических и социальных фак-

торов и причин идентификации становится условием формирования определенных типов, отличающихся своими стойкими чертами и признаками. В частности, А. П. Садохин выделяет семь основных типов: нормальная идентичность; этноцентрическая идентичность; этнодоминирующая идентичность; этнический фанатизм; этническая индифферентность; этнонигилизм в форме космополитизма; амбивалентная идентичность⁷.

Нормальная идентичность формируется на основе положительного восприятия образа своего этноса и благожелательного отношения к его историческому прошлому и культурному развитию. При этом потребность в идентификации с собственной этнической общностью и уровень инкорпорации в нее детерминированы ситуацией и типом личности. Нормативная девиация может быть направлена как на нарастание этничности, так на ее угасание или даже отрицание. Иначе говоря, нормальная этничность как бы «пульсирует» под воздействием определенной ситуации, и политический процесс играет значительную роль в том, будет ли нормальная этническая идентичность угасать или нарастать.

Нормальная идентичность является базовым типом идентичности для большинства наций и крупных народностей и не является по своей природе конфликтогенной. Она является мощным фактором генезиса национальных государств, а также условием формирования и развития политического процесса в их рамках и между ними.

Этноцентрическая идентичность проявляется как некритическое предпочтение какого-либо этнического сообщества и самоидентификация индивида с ней. В этом виде идентичности заметны элементы замкнутости, некоммуникабельности и этнонационализма, которые чаще всего обусловлены традициями и обычаями, религиозными правилами (в частности, брачной экзогамией), хотя в целом все это не сопровождается изоляционизмом. В условиях доминирования ориентации на мультикультуризм как одно из условий мирового развития и признания прав личности на самовыражение, в том числе и этническое самовыражение, наличие умеренной этноцентрической идентичности все же оказывает заметное влияние на политические процессы современности. Также в условиях создания возможностей реализации прав индивидов и этнических групп для самовыражения этноцентрическая идентичность все же создает определенный конфликтогенный фон в силу того, что ее политизация может привести к трансформации в крайние формы этноцентрической идентичности – этнодоминирующую идентичность (этнический гегемонизм) и этнический фанатизм.

⁷ См.: Садохин А.П. Этнология. М., 2006. С. 154-155.

Этноцентризм выражает позицию мнимого или реального доминирования, которую занимает этническая группа в отношении других групп и выражается в оценивании себя с позиции превосходства по отношению к другим группам. Идеология этноцентризма имеет в качестве основания этноцентрическую идентичность, однако может подпитываться этническим фанатизмом, в случае чего превращается в свои крайние формы – ксенофобию, национализм и др.

Об этнодоминирующей идентичности можно говорить тогда, когда этничность становится наиболее предпочтительной перед всеми другими видами идентичности, такими, например, как гражданская, семейная или профессиональная идентичность. Принадлежность к тому или иному этносу приобретает для индивида главную абсолютную ценность, в результате чего «права народа» признаются выше «прав человека», появляется представление о превосходстве своего этноса и стремление не смешиваться с другими народами. Если в рамках этноцентрической идентичности все же присутствует определенная толерантность, предполагающая признание взаимного права на самобытный образ жизни и означающая готовность к компромиссу и сдержанности, то для этнодоминирующей идентичности характерно нарастание нетерпимости к иным этническим группам и их представителям. Также если в рамках толерантного отношения к этническим группам предполагается ориентация на восстановление партнерских или дружеских отношений, то этническая нетерпимость напрямую отрицает такую возможность. Более того, дискриминационные установки в отношении других этнических групп и признание «этнических чисток» правомерными являются неблагоприятными и отрицательными факторами развития политического процесса в обществе и напрямую способствуют эскалации межнациональных конфликтов.

Крайней агрессивной формой этнической идентичности является этнический фанатизм, который проявляется как абсолютное доминирование этнических интересов и целей, часто понимаемых иррационально. Как и любой фанатизм, он сопровождается готовностью идти на любые жертвы и действия во имя этих целей. Как установка к межэтнической конфронтации, этноцентризм включает в себя когнитивную, чувственно-эмоциональную и деятельностную составляющую.

В восприятии других групп обязательно присутствуют стереотипы, в которых преувеличивается зависимость от этнической общности, игнорируется индивидуальность людей и индивиду приписываются какие-либо качества и характеристики в зависимости от принадлежности к определенному этносу. Стереотипы по своей природе – коллективные представления, из-за которых индивид, имеющий определенную этническую

идентичность, некритически воспринимает образ этнической общности и ее представителей, не согласуя его на личном опыте. При этом стереотипы ориентируют на внутреннюю сплоченность этноса и внешнюю нетерпимость. Сами этноцентристские стереотипы поддерживаются в рамках определенных культур и практически всегда существовали в истории. Так, «избранным» себя считали евреи, свой этнос считали духовным, высококультурным древние греки и римляне, китайцы, японцы, тогда как представителей иных культур они считали «варварами».

Особо следует указать на проникновение мифологем не только в этническое, но в политическое сознание. Мифы выдвигают, пытаются навязать систематизирующую реальность генетической связи людей с этнической общностью, благодаря которой индивиды находят историческую позицию, приобретают самоуважение и формируют чувство нетерпимости и непримиримости к воспринимаемому (и как результат – воспринимаемому их враждебно) негативно окружению. В качестве примера можно вспомнить мифы, продуцируемые в фашистской Германии, и, пожалуй, ни с чем не сравнимый этнический фанатизм немецких нацистов.

Этноцентризм представляет собой ортодоксальную форму патриотизма, проявление которого приводит либо к агрессии, либо сепаратизму и социальной, культурной и политической самоизоляции. Крайние формы этноцентризма, имеющие деструктивный характер, препятствуют целому ряду интегративных процессов в современном мире. Однако существуют и другие формы этнической идентичности, которые проявляются все рельефнее и которые либо не препятствуют, либо даже способствуют им.

Этническая индифферентность выражается в том, что человек фактически равнодушен к проблемам собственной этничности и межэтнических отношений, ценностям своей этнической группы и ценностям других народов. Индивид независим от норм и традиций собственной этнической группы, и его поведение и поступки в любых сферах деятельности никоим образом не детерминированы ни его собственной этнической принадлежностью, ни этнической идентичностью тех, с кем он коммуницирует. Очевидно, что если в обществе базовым будет являться тип личности с индифферентной этнической идентичностью, то этническое перестанет быть фактором развития политического процесса, фактически исчезнет с политического поля. Соответственно, не имеет смысла говорить и о конфликтогенном потенциале такой этнической идентичности.

В случае отрицания этничности, этнических и этнокультурных ценностей можно говорить об этнонигилизме. Такая трансформация этни-

ческой идентичности, как полагает Г.И. Козырев⁸, является результатом осознания низкого статуса своей этнической группы, признанием ее неравноценности по сравнению с другими. Это крайняя форма негативной этнической идентичности, приобретая которую индивид либо избегает демонстрировать свою этничность, либо вообще отрицает всякую этничность, что чаще всего выражается в виде космополитизма.

Однако Ю. П. Платонов характеризует такую идентичности как «трансэтнизм», «когда личность, не причисляя себя ни к одному этносу, относит себя ко всему человечеству, выходя на надэтнический уровень представления о своем «я» как субъекте мирового сообщества (гражданин мира). Примером могут служить такие исторические личности, как Лев Толстой в России и Махатма Ганди в Индии»⁹. Очевидно, космополитический этнонигилизм и трансэтнизм являются оборотными сторонами одного феномена: если космополитический нигилизм является идентичностью, освобождающей индивида от этнических ценностей, то трансэтнизм — это идентичность, стремящаяся вобрать в сознание индивида все лучшие и общеприемлемые установки и ценности, созданные в рамках различных культур.

Наконец, в смешанной этнической среде широко распространена амбивалентная (двойственная) идентичность, которая может проявляться чаще всего как латентная, невыраженная явно этническая идентичность. Амбивалентная идентичность или полиэтническая идентичность характеризуется равноценным отношением к нескольким этносам, знанием или желанием знать несколько языков, желанием и возможностью одновременно быть в двух или более культурных сферах. Данный тип этнической идентичности характерен для жителей Швейцарии.

Также примером может быть амбивалентная этничность индивидов в США, где фактически каждый гражданин помнит свои сложные этнические корни, считая, тем не менее себя американцем на 100%, хотя в прошлом политика правительства США заключалась в том, чтобы все были носителями «американского патриотизма», принуждая граждан забывать о своих этнических корнях. В настоящее время модальной личностью там считается полиэтническая, билингвальная личность, которая наряду с принятием американской культуры и национально-гражданской идентичности сохраняет собственную этническую идентичность — владеет языком своего этноса, исповедует традиционную для своего этноса религию, воспитывает своих детей в исконных для своего народа традициях.

⁹ См.: Козырев Г.И. Политическая конфликтология. М., 2008. С. 155.

⁹ Платонов Ю.П. Основы этнической психологии. СПб., 2003. С. 222.

На примере полиэтнической идентичности очевидно, что правомерно говорить не о поведенческом компоненте этнической идентичности, а лишь о стремлении индивида к коллегиальным формам действия, а также об ориентированности на достижение целей этнической группы или всей общности, причем какую общность предпочтет индивид, зависит от него самого. Важным является то, что политические структуры и институты могут использовать манипулирование этнической идентичностью, для того чтобы «смоделировать» полиэтническую идентичность в собственных интересах, и если при нормальной идентичности это довольно проблематично, то полиэтническая идентичность является идеальным объектом для политического манипулирования и мобилизации. Тем не менее амбивалентная или полиэтническая этничность — это очень гибкая форма идентичности, которая выступает в качестве своеобразного «плавильного тигля», формирующего новую идентичность, чаще всего не носящую этнический характер, но являющуюся основой единой культуры.

На первый взгляд этническая индифферентность, этнонигилизм и амбивалентная идентичность напрямую не выступают факторами порождения межэтнических конфликтов и факторами обострения развития социально-политического процесса. Процесс доминирования этих типов идентичности ускоряет процесс социокультурной глобализации. Однако в них присутствует и скрытая угроза, так как нивелирование этнической идентичности ведет к исчезновению социокультурной самоидентификации народа, а следовательно, может привести к исчезновению этноса, его растворению в «плавильном тигле» глобализации.

Таким образом, осознание собственной этнической идентичности не есть нечто самопроизвольное, оно обусловлено в высокой степени конкретными общественными интересами и групповыми потребностями, в том числе и политического, экономического, культурного характера. Именно благодаря этому функционирование этнической идентичности становится в той или иной мере фактором развития социокультурных, политических и экономических процессов. Константные компоненты этнической идентичности испытывают прямое или косвенное воздействие факторов глобального уровня. Здесь имеются в виду различные процессы, происходящие на общепланетарном уровне: глобализации и фрагментации. С появлением феномена глобализации возникла и новая исследовательская ситуация. Этничность и проявления ее феноменального поля в рамках функционирования этнической идентичности приобрели новые конфигурации, понимание которых может привести к прояснению не только самих этих параметров, но и сущности человека этнического.

Заключительный раздел

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В научном альманахе «СОВРЕМЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ: утрата и обретение идентичности» мы попытались рассмотреть различные стороны, аспекты, теоретические основания и модели идентичности. Проблемы идентичности сохраняют свою актуальность в междисциплинарном дискурсе социально-гуманитарного знания уже достаточно длительное время. Однако наблюдается несинхронность в их актуализации на Западе, в незападном мире и в России. Период пролиферации идентитета на Западе, и прежде всего в англоязычной критике, когда идентичность была модной научной концепцией, сменился сегодня некоторым разочарованием в этих моделях в силу их неспособности ответить на вопросы, связанные с субъектностью современного человека, его онтологическими, экзистенциальными, этическими и иными проблемами, а также с решением вопроса об универсализме и партикуляризме. В России же мы переживаем сегодня скорее пик интереса к концепциям идентичности, развиваемым отечественными исследователями в разных направлениях и на самых разных методологических основаниях.

Мы попытались бросить взгляд на калейдоскоп концепций идентичности, представленных авторами, как бы несколько отстранившись от самого мифа идентичности и проблематизировав его. Давать определения идентичности или тем более какой-то из ее ипостасей — дело благодарное, да и сомневаемся мы, что существует потребность в подобном определении. Ведь сколько концепций идентичности, столько и определений и все они имеют право на существование. Идентичность превратилась в своего рода концепцию без берегов, как реализм в советской эстетике. Доказательство тому — наш альманах. Наши размышления, появившиеся уже после того, как было написано большинство статей, представленных в этом альманахе, можно скорее причислить к жанру маргиналий, т.е. своего рода заметок на полях. Если процитировать «Маргиналии» Эдгара По, «забавно видеть, с какой легкостью всякая философская система может быть опровергнута: но не печально ли сознавать

невозможность даже вообразить то, что какая-либо отдельная система оказалась бы верной?»¹. Печально, но факт.

Ознакомление с концепциями идентичности, представленными в текстах статей альманаха, показало, что авторы стоят на совершенно разных, порой диаметрально противоположных гносеологических, онтологических, методологических и этических позициях. В какой-то мере это затрудняет возможности взаимопонимания, особенно если учесть традиционную для нашей исследовательской культуры эклектику подходов и не всегда отрефлексированный выбор парадигм и концепций анализа. Сами рубрики, названия и темы отдельных статей и разделов, которые были предложены для исполнения авторам, нередко относятся к совершенно разным школам, эпистемологическим традициям, дисциплинарным «отсекам» знания и жанрам научного дискурса.

Отсюда и объективные трудности воплощения этих задач, с которыми авторы попытались справиться каждый по-своему. Кто-то больше сконцентрировался на конкретной теме описательного исторического характера, кто-то попытался обобщить и проанализировать, в том числе и критически, определенные тенденции в разработке проблемы идентичности, кто-то выдвинул свое теоретическое обобщение и дал универсальное определение идентичности, кто-то написал свободное эссе — размышление публицистического характера, или посмотрел на идентичность с позиций собственной научной теории. Все эти работы интересны, и безусловно важны для альманаха. Вместе с тем следует отметить, что все же существует ряд установок в понимании идентичности, трактуемых авторами статей диаметрально противоположно, что, повторимся, крайне затрудняет возможности диалога и стыковки их текстов.

Наиболее фундаментальным разрывом в данном случае выступает разрыв *между сущностной (эссенциалистской) и конструктивистской трактовкой идентитета*. В этом вопросе даже в редакторском коллективе не раз возникали дискуссии. В конечном счете мы склонились ко второй позиции: идентичность концептуальна, а по мысли М.В. Тлостановой, вовсе лишена онтологичности. Отсюда возникает масса вопросов: кто ее конструирует, зачем и как. И отсюда, возможно, порой излишне критическое отношение редакции к мифологическим конструкциям вечной, исконной, универсальной, национальной и прочих идентичностей, щедро представленных на страницах некоторых статей, к любым попыткам дать позитивное определение идентичности как данности, а не процесса.

¹ По Э.А. Из маргиналий. Ноябрь 1844 – июнь 1849: Пер. Л. Мотылева. // Иностранная литература. № 3. 1999. <http://magazines.russ.ru/inostran/1999/3/po.html>.

Среди членов редакционной коллегии возникли дискуссии относительно оценки текстов некоторых авторов и их позиций, поэтому мы решили сохранить суждения как авторские. Особенно это проявилось между нами – ответственными редакторами данного тома альманаха. Часть «внутренней» полемики мы выносим на суд читателей.

Предоставим вначале возможность М.В. Тлостановой для пояснения своего отношения к эссенциалистским концепциям идентичности, характерным для ряда статей: «Мой скепсис обусловлен двумя факторами: 1) постмодернизмом, который уже нельзя развоплотить, как бы мы к нему ни относились, который уже вошел в стиль любого серьезного теоретизирования, навсегда сделал любые метарассказы подозрительными (впрочем, я считаю постмодернистский проект недостаточно радикально порывающим с модерном, хотя и движущимся в верном направлении); 2) моей собственной сложной идентификацией внутреннего иного и человека границы, вечно играющего трикстера, жонглирующего своими “Я”. Из этой геополитики знания и бытия, перекликающейся к тому же с основным ходом движения эпистемологии в последние десятилетия, и вырастает мое далеко не однозначное отношение к идентичности, связанное прежде всего с установками деколониальной философии».

А теперь предоставим слово другому ответственному редактору Ю.М. Резнику: «Я бы хотел встать в защиту эссенциалистских трактовок идентичности человека, хотя и не считаю себя их ярким сторонником. Дело не только в нашем перманентном отставании от так называемой (по преимуществу западной) «мировой науки», но и в особенностях российского научного менталитета, связанного во многом с традициями русского философствования. Русская философия изначально была ориентирована на универсальные проблемы человеческого бытия. Отсюда проистекает ее интерес к темам соборности, богочеловечности, поиска русского пути, роли творческой интеллигенции и т.п. И хотя Мадина Владимировна считает, что постмодернизм прочно (и, возможно, навсегда) вошел в гуманитарно-научный дискурс, я не разделяю в целом этой позиции. Постмодернистский пафос многих отечественных работ, в т.ч. по проблеме идентичности, не продвинул научные исследования вперед, а лишь привнес сумятицу в умы и без того идейно дезориентированных исследователей.

Вместе с тем хотелось бы поддержать саморефлексию моего соредатора, который осознает себя как человека границы, вечно играющего трикстера. Мне близка такая жизненная и профессиональная позиция, поскольку в своем “постмодернистском” опыте участия в дискуссии я, оставаясь на позиции модерниста, очень часто ощущал себя игроком,

действующим на грани серьезного и несерьезного (ироничного), безусловного и условного, традиции и инновации (и это, кстати, отмечает и мой соредактор в своем отзыве на мою статью)».

С этим первым разрывом, обнаружившемся в редколлегии альманаха и генерирующим расхождения в оценках текстов, связан и *второй*, который мы определяем философски как *разрыв между тождеством и различием*. Здесь также проявляются различия во взглядах: Ю.М. Резник склоняется больше к первой позиции, а М.В. Глостанова — ко второй. Это отражается и в их оценках авторских работ. По мнению Глостановой, «те из авторов, кто придерживается эссенциалистской трактовки идентичности, как правило, тяготеют и к тождеству, сводя проблему идентичности к внутренним вопросам психологии (или психопатологии) некоего абстрактного человека вообще и не видя наиболее болезненных вопросов идентитета в современном мире, связанных с различием как «обынаковлением» (расовым, сексуальным, гендерным, социальным, политическим, религиозным и т.д.). В тех же США идентичность, — считает она, — уже давно равняется по умолчанию различию (вплоть до того, что обычный американец-англосакс на вопрос об идентичности ответит, что ее у него нет, поскольку он «нормален», а значит, не маркирован в смысле идентитета)».

«Но мы живем, к счастью или несчастью, не в США, а в России — отвечает ей Ю.М. Резник, — и для нас вопрос идентичности весьма актуален и его нельзя свести к обынаковлению. Как исследователи мы имеем дело с другой реальностью, чем той, которая живет в воображении моего оппонента. Перефразируя слова классика, можно сказать так: для того, чтобы разъединиться, понять свои различия, надо вначале объединиться, осознать свою культурно-историческую общность. Российская нация духовно разобщена и переживает сегодня глубокий культурный кризис. И в этой ситуации без общественных идеалов не обойтись. Отсюда возникает потребность у некоторых исследователей в адаптированных концепциях идентичности. Это — их право как ученых и гражданская позиция».

Вместе с тем редакторы солидарны во мнении, что в отечественной науке рассуждения об идентичности часто строятся на сильно устаревших или не имеющих к нашей реальности никакого отношения западных источниках, либо воспроизводят знакомые имперские мифы, которые подкрепляются снова западными авторитетами, причем чаще правого, консервативного крыла. Психологическое объяснение этому есть — еще свежа память о социализме, и поэтому любой левый или окологлавый, а тем более альтер-модерный дискурс воспринимается в России с подозрением и недоверием. И в итоге происходит призрачное удвоение и ис-

кажение всех современных концепций: весь мир под идентичностью понимает одно, а мы изобретаем свое, в итоге оказывающееся абсолютно иным. Это, конечно, не подлежит осуждению, но необходима, на наш взгляд, хотя бы минимальная (само)рефлексия по этому поводу, а также четкое осознание того, что наполненные вполне определенными смыслами тексты способны породить процессы и действия.

Отсюда вытекает и *третий разрыв*, который можно назвать прагматическим. Он связан с неким объективирующим субъектно-объектным драйвом, который ведет либо к монополической герменевтике, либо к чистой описательности и обзорности вместо проблемности, к декоративным дисциплинарным привязкам (идентичность в антропологии, культурологии и т.д.), к центрации объекта или предмета, вместо его расшатывания и проблематизации. В этой области и проходит водораздел между редакторами и авторами альманаха, между механизмами генерирования текстов и их архитектурой (вопросом русской формальной школы: как сделан текст).

Фактически, здесь могут быть два варианта решения: 1) те, кто, демонстрируя основательное знакомство с мировой научной рефлексией по поводу идентичности, проводит глубоко авторский критический анализ условий и причин разворачивания этой проблематики; 2) те же, кто пытается наложить трафарет собственной готовой теории на жизненный мир человека, отобрать в исследуемом феномене лишь то, что ложится в авторское представление об идентичности или сконструировать абстрактно-универсальное понятие идентичности.

По мнению М.В. Глостановой, второй подход менее продуктивен, хотя она признает, что такие тексты имеют право на существование, дополняя цветущую сложность нашего альманаха своими обертонами. С точки зрения Ю.М. Резника «предпочтительным оказывается первый подход, который не исключает рефлексии мировой, т.е. западной мысли или знакомство с работами авторов незападных стран, к которым питает симпатию М.В. Глостанова. Я считаю, что без универсалистских и эссенциалистских концепций нельзя обойтись совсем. Они нужны не только как игра воображения и тренировка ума исследователей, но и как реальная альтернатива партикуляристским трактовкам человека и его идентичности, к чему фактически призывает Мадина Владимировна. Без их взаимодополнительности нельзя представить себе полноценный научный дискурс. Я уважаю антиэссенциалистскую установку моего оппонента и принимаю во многом ее критику *универсального субъекта* (например, идею родового человека в моей трактовке). Но что предлагается на смену такому субъекту — «частичный», неполный, вечно «незавершенный» проект

человека, который находится в конфликте с самим собой, и обречен до конца своих дней пребывать с этим в экзистенции. Стоит ли отвергать с ходу или недооценивать отдельные попытки теоретизирования, в т.ч. выдвижение некоторых оснований для построения общих (по своему эпистемологическому статусу) концепций человека?».

Фиксируя различия во взглядах как нормальную ситуацию в науке, редакторы альманаха не считают нужным сглаживать обнаружившиеся противоречия. Поэтому они предлагают читателям познакомиться с полемикой, которая состоялась в связи с обсуждением авторских текстов.

В заключение хотелось бы выразить авторам данного выпуска альманаха огромную благодарность за вдумчивое и кропотливое осмысление сложной и многогранной проблемы идентичности современного человека и попытку предложить свои варианты интерпретации этого феномена, возможно не во всем и не всегда верные, но, несомненно, имеющие право на существование и вносящие свою лепту в решение задачи более глубокого и нюансированного понимания субъектности индивида как в контексте общества и культуры, так и в сложностных условиях пост-современности.

Ю.М. Резник, М.В. Тлостанова

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 трактовках.

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 любит ее создатель-авангардист»¹. 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

¹ 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)»². 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,

² *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 смыслотворением...»*. 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 «смыслотворения», 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. *«Изъяны 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-научообразный»*. 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 упреждений 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 сказано³. 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.).

³ 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»⁴.

В статье привлекают интерес те разделы, где П.С. Гуревич обращается к первоисточникам (раздел об Эриксоне, 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»⁵. Эта пронзительная, наве-

⁴ Музиль Р. Человек без свойств. Т. 1. М., 1984. С. 11.

⁵ 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 отрадно — 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 трансдисциплинарный 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 Мадриной 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 похожи 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. Тлостановой 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 номадологии, 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 перекочевала 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 соотносительностью 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»⁶. 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)⁷.

⁶ 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).

⁷ 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)⁸ и Дж. Клиффорду (путешествующие культуры)⁹, но и постколониальные, субалтерные и другие незападные исследователи – Э. Саид (светская критика не этнонационалистического свойства)¹⁰, Х. Баба (внедомность)¹¹, Пол Гилрой (гибридность)¹², Ф. Ортис (транскультурация)¹³ 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-

⁸ *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).

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

¹⁰ *Said E.W.* *The World, the Text and the Critic.* Cambridge, 1983.

¹¹ *Bhabha H.K.* *The Location of Culture.* London, 1994.

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

¹³ *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 разединением 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 странах¹⁴.

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»¹⁵, 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.

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

¹⁵ *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

ИЗ МАТЕРИАЛОВ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО НАУЧНОГО СИМПОЗИУМА «ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ»

(Рязань, 23-25 апреля 2010 г.)

ДОКЛАДЫ

Ю.М. РЕЗНИК

КОНЦЕПЦИЯ МНОГОГРАННОГО ЧЕЛОВЕКА КАК ОСНОВАНИЕ ИЗУЧЕНИЯ ЕГО ИДЕНТИЧНОСТЕЙ

1. К вопросу о «человеческом» в человеке

В своем выступлении я хотел в рефлексивном жанре отнестись к собственной статье «Многогранный образ человека» и предложить на обсуждение рабочее определение идентичности.

В статье я попытался представить модель многогранного человека как предпосылку его изучения и выявления типов идентичности. В результате анализа различных определений человека, претендующих на создание многомерного образа, я пришел к выводу, что авторы не схватывают его целостность, предлагая нам мозаичную картину, которая соткана из разных фрагментов (биологического, социального, культурного, духовного и т.д.). Ставя задачу исследования многомерной сущности человека, они ее не решают, добавляя только все новые

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора Российского института культурологии (Москва).

и новые стороны (границы), не имеющие к тому же общего основания. Такой подход к определению человека предлагает взгляд «извне» без учета его сущностных характеристик. Он страдает фрагментарностью и мозаичностью. И тем самым многомерная сущность превращается в некий набор сущностно не связанных друг с другом отдельных сторон образа человека.

Хочу признать сразу, что предложенная мной идея «многогранника» в применении к познанию человека – не очень удачное изобретение. Мне больше нравится идея человека как сферы (шара), в которой количество граней достигает предела, когда различие между ними стирается и образ напоминает собой круг, а не отчетливо выраженные грани.

Во введении к нашей книге я предложил разделить философско-антропологические концепции человека на два исследовательских направления: взгляд «извне», характерный для большинства современных отечественных исследователей, которые пытаются представить разные измерения человека, находясь в позиции внешних наблюдателей; взгляд «изнутри», примечательный для целой плеяды западных и русских философов, стремящихся передать образ человека как внеприродной реальности и особого рода сущего. Но даже последним пока не удалось интегрировать пока противоположные по смыслу образы человека: «человек как венец природы и творец собственной истории» и «человек как случайное существо или ангел, бытие которого предопределено свыше» (Богом, Абсолютом и пр.). К. Ясперс попытался совместить образы человека как живого существа, подчиняющегося законам природы, и человека как духовного существа, небесного ангела, свобода которого находится в трансценденции, приобщении к Божественному.

Я попытался показать, что наряду с двумя устоявшимися взглядами на человека («извне»: человек как предопределенное существо, имеющее множество сторон, или «изнутри»: человек как свободное существо, творящее историю) имеется еще один взгляд – метафизический (взгляд «свыше»: человек как незавершенный и «недостроенный» сверху проект, стремящийся к бесконечности своих граней и, следовательно, к Абсолюту).

В самой статье содержится авторское критическое описание трехуровневой модели человека, которую я называю конфигуративной. В таком виде она представлена впервые, хотя ее отдельные фрагменты уже появлялись в моих публикациях на протяжении последних лет. Вначале мною были предложены некоторые основания для аналитического моделирования многогранного образа человека, а затем даны штрихи к модели.

Теперь же я хочу предложить для обсуждения еще одну схему рефлексивного анализа сущностей человека, которая снимает отдельные ограничения предложенной выше «конфигуративной» модели, хотя, как это часто бывает, порождает новые проблемы. Она базируется, как и предыдущие, на идее множественности сущностей человека. Общеизвестно, что у последнего не может быть одной сущности (например, социальной, в которой человек предстает как «ансамбль общественных отношений»).

1. Вначале позволю сформулировать вопросы к самому себе, которые меня побудили написать статью с таким названием. Эти вопросы задает себе каждый человек, достигший состояния духовной зрелости.

Что и Кто я? Что делает меня человеком — культура или нечто иное? Что остается во мне за вычетом культуры? Неужели только животное или на худой случай — растение? Что во мне есть такое, что роднит меня с другими людьми? И наоборот, что отличает от них? Что такое во мне выступает источником творчества, вдохновения и обретения себя как существа метафизического, преодолевающего природную и социальную необходимости (детерминированности) бытия и выходящего в известной мере за пределы культуры и социальности?

Я не буду последовательно отвечать на эти вопросы, а начну с попытки определить себя как человека. Для этой цели я проиллюстрирую образ человека на примере «матрешки», т.е. наподобие той самой русской деревянной игрушки в виде расписной куклы, внутри которой находятся подобные ей куклы меньшего размера. Как известно, всего в ней может быть до 8 кукол.

Итак, что же делает меня человеком?

Во-первых, я обнаруживаю свою человечность в акте мышления. Я мыслю, следовательно, я существую. Как известно, декартовское *cogito* не ограничивается мышлением, а обнаруживает при рефлексивном взгляде на него меня, мыслящего, осуществляющего этот акт. В нем есть указание на самообнаружение меня в акте мышления (сознания): я мыслю — и, созерцая свое мышление, обнаруживаю себя, мыслящего, стоящего за его актами мышления и его содержаниями.

Но как я мыслю, посредством чего? Во мне, в моем сознании с раннего детства оседают понятия, конструкты и концепты, которые я использую в актах своего мышления, обнаруживая каждый раз факт своего существования в качестве человека. Другими словами, во мне в концентрированном виде проявляется привнесенная в меня и чуждая мне культура. В своем акте мышления я не свободен, а значит, моя человечность носит во многом предопределенный и культурно установленный характер.

Поэтому следующий, *второй* шаг заключается в том, чтобы определить *степень свободы моего существования*, в том числе в процессе мышления. Ведь я есть не только мыслящее, но и свободное существо, обладающее возможностями самоопределения. Иными словами, я мыслю себя в свободе или я мыслю как себя свободное существо, самостоятельно или относительно самостоятельно располагающее своей жизнью. Причем свобода понимается мной в разных аспектах и взаимодополняющих значениях, а именно как:

- осознанная необходимость жить, так или иначе, в реальном мире, а не в мире грез и фантазий;
- возможность выбора альтернатив жизненного пути;
- высокая степень открытости путей самореализации и конструирования возможных (в том числе вымышленных) миров;
- мера постижения высших смыслов бытия, что хотя в чем-то и пересекается с «осознанной необходимостью», но имеет другой «пункт назначения» — сферу трансцендентного.

В каждом из этих значений я могу быть свободным и контролировать поток своей жизни. *И это делает меня человеком.* Животное во мне не способно выбирать, не подчиняясь инстинктам и внешним обстоятельствам (природным стихиям, техногенным катастрофам, социальным опасностям и пр.). Следовательно, быть человеком для меня означает, прежде всего, быть свободно мыслящим и ищущим существом.

В-третьих, я рассматриваю себя как существо специфически-творческое и *конкретно-созидательное*, что выделяет меня из круга мне подобных. Каждый из них имеет собственный творческий потенциал и степень его реализуемости. Наверное, мы можем наблюдать всплески творчества и среди животных, способных не только тиражировать свой уникальный опыт, но и передавать его другим. В отличие от наиболее развитых из них, я обладаю особенным *творческим воображением*, способностью продуцировать новое или относительно новое, комбинируя как свой, так и чужой опыт познания и практики. Но цель творчества — не новизна создаваемого продукта, будь-то вещи или знания, обладающие истинной. Она состоит в *создании особенного рисунка жизни, в которой моя личность использует имеющиеся у нее знания и опыт для претворения своего замысла.* Творчество есть всегда *новый для меня опыт*, в котором я увеличиваю объем своих личностных достижений и совершенствую свои способности. За мной, как и за каждым из присутствующих здесь людей, имеется ряд достижений, которые условно можно отнести к творческим.

Творчество является *сущностным свойством моего бытия.* Перефразируя известное выражение Декарта, можно сказать: *я творю (созидаю), следовательно, я существую.*

Наконец, в-четвертых, я мыслю себя не только как свободное и творческое существо, *но и как субъекта рефлексии*¹. Рефлексия означает выход за пределы самосознания в «пространство зеркального взаимоотображения содержания взаимодействующих субъектов». Обязательное условие рефлексивного акта – позиция внешнего наблюдателя по отношению к самому себе и содержанию собственного или чужого сознания. Причем ситуаций этих может быть *множество*: «Я сам с собой» (т.е. я наблюдаю за содержанием своего сознания в ситуации полного или вообразаемого одиночества), «Я с другим (и)», «Я сам собой в восприятии другого (других)», «Я сам с собой на людях», «Я на людях в восприятии других», «Я с другими на людях» и т.д.

Кроме того, я могу рассматривать себя с позиции наблюдателя как «настоящего», «общественного» или такого, каким я демонстрирую себя на людях, или «улучшенного» себя, т.е. такого, каким меня хотели бы видеть другие или каким я хотел бы стать в идеале. Как существо рефлексивное и рефлексирующее, я способен создавать множество образов своего Я, играть с ними, соотносить их сколько и как угодно с другими Я. Моя творческая рефлексия не имеет границ, кроме доступного мне предела рефлексивного погружения в себя или других. Пример из «Дневника» Л.Н. Толстого показывает, что нормальному человеку трудно помыслить себя в ситуации с другим человеком, масштабы которой постоянно расширяются. В одной из своих дневниковых записей он писал: «Я знаю о том, что ты знаешь, что я знаю (рефлексия 1-го ранга); (знаю) о том, что ты знаешь, что я знаю, что ты знаешь (рефлексия 2-го ранга) и т.д.».

Таким образом, в ситуации общения (взаимодействия) рефлексия есть «процесс зеркального взаимоотражения субъектами друг друга и самих себя в пространстве коммуникации и социального взаимодействия»² (В.Л. Абушенко, А.А. Грицанов).

Итак, чтобы осознать свою человечность, я сделал несколько допущений о том, что я – *существо мыслящее, свободное, творческое и рефлексивное*. Все остальные определения, в том числе социальные, культурные,

¹ «Рефлексия – это процесс самопознания субъектом внутренних психических актов и состояний. Понятие рефлексии возникло в философии и означало процесс размышления индивида о происходящем в его собственном сознании. Декарт отождествлял рефлексию со способностью индивида сосредоточиться на содержании своих мыслей, абстрагируясь от всего внешнего, телесного. Локк разделил ощущение и рефлексию, трактуя ее как особый источник знания – внутренний опыт, в отличие от внешнего, основанного на свидетельствах органов чувств».

См.: <http://vocabulary.ru/dictionary/25/word/%D0%C5%D4%CB%C5%CA%D1%C8%DF>

² См.: Новейший философский словарь (<http://www.slovopedia.com/6/208/771048.html>).

персональные и трансперсональные, я подробно разбираю в своей статье, с которой участники проекта смогли познакомиться.

А теперь перейду к процедуре рефлексивного анализа образа человеческого во мне.

2. Уровни постижения человека

Образ человека я понимаю как *интуитивно-чувственное и рациональное схватывание его сущности (или сущностей)*. В ходе рефлексивного анализа образа человека выявляется несколько уровней его постижения: внешне наблюдаемые (видимость и кажимость), латентные или сущностные («чтойность», «ктойность» и инаковость, в том числе «дружность»).

Внешне наблюдаемые уровни

Видимый уровень реальности человека. С одной стороны, я могу наблюдать свое физическое тело, замечать его особенности, отличающие меня от других особей моего вида. С другой стороны, имеется предметная и символическая части моей человеческой реальности: одежда, язык, жесты, мимика, внешняя манера поведения, словом то, что называют поведенческим стилем. Все эти характеристики относятся к моему поведенческому организму и субъектности, проявляемой в вербальном и невербальном поведении.

Кажимостный уровень. Кажимость характеризует условную реальность, «как-бы-бытие» человека³. Так, еще древние философы (Парменид и др.), рассматривая множество чувственных вещей как кажимость и считая чувства обманчивыми, предлагали выйти за пределы окружающей кажимости человека и достичь знания о его *истинно-сущем*. Для этого необходимы самоуглубление, озарение, странствие за пределы космоса. Это второй уровень видимости, который характеризует явление, данное субъекту познания либо непосредственно (через созерцание и наблюдение), либо через свой обманчивый вид. «К показателям кажимости, — подчеркивает Н.В. Гатинская, — относятся модальные слова (МС) “как будто”, “как бы”, “будто”, “будто бы”, “как будто бы”, “словно”, “точно”,

³ В справочной литературе под кажимостью понимают обычно одностороннее проявление сущности вещи, воспринимаемое людьми непосредственно (напр., поведение других людей, желающих скрыть свои истинные намерения, или видимое движение Солнца вокруг Земли). Кажимость — понятие, выражающее момент обманчивости в восприятии объекта или явления (ФЭС, 1989). Это — сущее, показывающее себя не таким, каким оно есть на самом деле. Противоположность — феномен (см.: Фрумкин К. Словарь хайдеггерянических терминов). Или кажимость — искаженная видимость, поверхностный взгляд на вещи, одностороннее или извращенное проявление сущности наружу (Д.В. Пивоваров).

“казалось”, “кажется”, “вроде бы (вроде)”, “вроде как” и др.»⁴. Одним словом, кажимость человека есть *искажение его сущности, проявляемое чаще всего на поведенческом уровне*. Причем она может проявляться двояким образом: с одной стороны, в игре, где каждый может казаться тем, кем выступает его герой (прообраз), с другой – в общении, где мы предпочитаем прятаться за вымышленные нами или воображаемые образы.

Я не всегда проявляю в отношениях с другими и самим собой свое *истинно-сущее* («чтойность»), предпочитая казаться, демонстрировать определенную линию поведения.

Латентные (сущностные) уровни

Сущностные уровни бытия человека проявляются через его *оность* (присутствие или наличие некоторых качеств человека, не обладающих статусом существования), *самость* (человек как конкретно-единичное и особенное существо), *чтойность* (человек как род сущего, интегрированный в целое), *ктойность* (человек как существо вопрошающее, адресующее свои вопросы себе и миру) и *инаковость* (человек как носитель трансцендентного и субъект трансценденции). Оность не указывает на мое существование. Поэтому я ее рассматривать не буду. Не чтойность, а самость есть то единичное, чем данный человек отличается от других людей. Истинно-сущее («чтойность») оказывается характеристикой человека в его внешнем бытии. Начну с рефлексии моей чтойности.

Как известно, человек как сущее разделен, по Хайдеггеру, на два рода бытия: 1) сущее-что или объективно-сущее (чтойность) и 2) сущее-кто или субъективно-сущее (ктойность)⁵. Я полагаю, что мы вправе выделить вслед за Левинасом третий род бытия – истинно-сущее или его инобытие, заключающееся в инаковости человека, его способности не только быть другим и понимать другого, но и восходить к Абсолюту (трансцендировать).

⁴ См.: *Гатинская Н.В.* О функционально-семантическом описании модальных слов – знаков кажимости // Русский язык за рубежом. 2001. № 1 (см. также: http://www.gramota.ru/biblio/magazines/ryzr/rzr2001-01/28_167).

⁵ В понимании Хайдеггера «сущее представляет собой совокупность того, что представляют собой вещи в самом широком смысле... К сущему относится и сам человек, но как особое сущее, а также все образованные им формы общества и его институты... Именно способность к пониманию и самопониманию служит основанием для разделения сущего на два рода: 1) сущее-что (чтойность) и 2) сущее-кто (ктойность). Бытие этого сущего как “чтойности” и обозначается словом “экзистенция”. Человек, считает Хайдеггер, это «сущее, существующее способом экзистенции... Только человек экзистирует». Понятие «человек» Хайдеггер заменяет немецким словом *Dasein*, которое на русский язык переводится как «здесь-бытие», «тут-бытие», «бытие-вот», «присутствие»... Так, слово «*Dasein*», в принципе, не тождественно понятию «человек», а выражает бытие человека в специфическом смысле (см.: <http://felr.ru/xajdegger/>).

Чтойностный уровень. Чтойность означает *совокупность устойчивых (и неизменных на протяжении длительного времени) качеств человека, объединенных его родовой характеристикой, природой вида или рода (родовой сущностью)*⁶. Это тождество человека со своим родом, то, что его выделяет из мира природы и объединяет с другими представителями человеческого рода. Моя чтойность — это то, что интегрирует меня в сообщество, делает меня человеком независимо от того, что и как я сам думаю по этому поводу.

Представления о чтойности человеческого бытия переживают сегодня в философии кризис. Как отмечает А.Е. Рыбас, анализируя философию Хайдеггера: «Вопрос о “что” является пустым; в известном смысле он вообще не является вопросом, потому что нацелен на то, чего нет. Неудивительно поэтому, что метафизика за две с лишним тысячи лет так ни к чему и не пришла, а доверявшее ей философское мышление уже целое столетие находится в безысходном кризисе. Противостоять этому кризису можно, лишь отказавшись от дуалистической картины мира и практики репрезентации подлинной реальности. Для этого нужно по-новому сформулировать основной вопрос философии»⁷. Я так не думаю. Мне ближе позиция самого Хайдеггера, который настаивал на разделенности человеческого бытия.

На данном этапе анализа я различаю еще два смешанных уровня человеческого бытия: нечто и ничто. Первое сопряжено с присутствием в человеке его самости, второе — с отсутствием.

Нечто — это то, что существует в моем сознании как его особенное и отличительное качество. Оно обладает выделенностью, обособленностью

⁶ Как пишет А. Смирнов в «Новой философской энциклопедии», важнейшими понятиями, выражающими сущность вещи, служат «оность», «самость», «чтойность», «истинность», «воплощенность». Они отражают различные нюансы категории сущности, не будучи спецификацией друг друга и не имея единого родового понятия. А. Смирнов уточняет значения этих понятий: термин «оность» является производным от «он» (хува) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь, фиксирующее ее наличие, когда в ней не мыслятся никакие содержательные характеристики, в том числе существование или несуществование; термин «самость» близок к «оности», поскольку указывает на любую данную вещь как таковую, но в отличие от него несет большее содержание, что проявляется прежде всего в теории познания; в термине «самость» человек схватывается, с одной стороны, в целостности, а с другой — обозначается как конкретное единичное, отличное от других; термин «чтойность» фактически совпадает с соответствующим понятием западноевропейской философии и обозначает то, что служит ответом на вопрос «что это?»; этот термин указывает в вещи исключительно на ее «соучастие» и «общность» с другими вещами и не связан с ее конкретностью (см.: Новая философская энциклопедия. М., 2001; См. также: http://iph.ras.ru/~orient/win/publicnt/nphenc/sushn_d.htm).

⁷ Рыбас А.Е. Основной вопрос философии будущего Порти (см.: http://anthropology.ru/ru/texts/rybas/russia_15.html).

и чтойностью. Это — способ особенного бытия человека, отраженного в его сознании. Я не могу своему «нечто» давать оценки. На мое нечто проецируется на мою самость и существует вопреки или независимо от моего представления о нем. Нечто существует и присутствует во мне, я могу его осмыслить. Когда мы говорим о человеке, что он представляет собой «нечто», то подразумеваем в нем нечто особенное и исключительное, не поддающееся рефлексии.

Ничто — это точка неопределенности, находящаяся за пределами осознаваемого мною пространства внутреннего мира⁸. Оно характеризуется непрозрачностью, невыраженностью и невоплощенностью. У него нет адресата или пункта назначения. В моем понимании ничто означает не отсутствие бытия вообще, а только существование. У ничто нет другого названия, кроме как инобытия, недоступного нашему познанию (антимир). Это сущее, у которого нет существования (отсутствие присутствия чего-либо реального и особенного). Это бытие, находящееся за гранью существования. Возможно, в нем имеются свои основания несуществования и неприсутствия. В этой связи интересно прочтение известного высказывания под новым углом зрения: «ничто человеческое мне не чуждо». Возможно, ничто означает нечеловеческое в человеке или не-существующее или чужающееся существования.

Ктойностный (самостный) уровень. Ктойность выражается буквально в терминах «субъектность», «жизнь», «душа» и т.д. Это не что, а кто. Я бы не стал противопоставлять чтойности человека его ктойность, как это делают Рорти и некоторые другие западные философы. «Вопрос о “кто”, — пишет Рорти, — не является метафизическим — это, скорее, *политический* вопрос: отвечая на вопрос “Кто я?”, мы причисляем себя к определённом сообществу, для которого ктойность выступает не метафизическим определением сущности, а практическим правилом общежития, благодаря соблюдению которого и образуется данное сообщество. Правильнее поэтому спрашивать: “Кто мы?”. Именно в такой форме, полагает Рорти, этот вопрос является основным вопросом философии... Вопрос “Кто мы?” всегда предполагает и исходит из возможного ответа “Никто” и — дальше — “Ничто”, которые указывают на заданность ктойности (субъективности) и обращают внимание на то, что вопрос о “кто” — это вопрос о ценности. Рорти называет такой вопрос *политическим*, имея в виду его *способность собирать вокруг себя сообщество единомышленников*,

⁸ «Ничто» означает буквально отсутствие, небытие конкретного сущего или же отсутствие бытия вообще.

для которых утверждение данной ценности равнозначно смыслу своего существования»⁹.

Мне представляется, что суть ктойности человека нельзя переводить в политическую плоскость, переформулируя вопрос «кто я?» на вопрос «с кем я?». Ктойность есть *вопросание человека к миру и обращение к самому себе, своей самости*. Она выражает сущностную черту человека вести диалог с другими и тем самым определять самостоятельно круг своего общения. Но главное в ктойности – это самоактуализация человека, обретение своей самости.

Ктойность сопряжена с двумя другими, «смешанными» уровнями человеческого существования: некто и никто¹⁰. Некто – фигура человека, предпочитающего находиться в тени. Никто – это не только отсутствие персонального начала в человеке, результат его деперсонализации, но и выпадение из иерархической структуры социальной системы. *Вне определенной группы (сообщества) человек в социальном плане есть никто, но он может оставаться при этом некто, слыть неизвестным лицом*. Подчеркну, не ничто указывает на социальную заданность ктойности, а никто. Перефразируя сказанное, добавлю: если ты не занимаешь в социальной иерархии определенного места, то твоё ничто (как открытая возможность и неопределенность) не сможет помешать Системе «сделать» из тебя никто.

Вопрос «кто я?» (о мой ктойности) для меня, как и большинства участников дискуссии, остается всегда открытым. Однако различие между чтойностью (сущее-что или объективно-сущее) и ктойностью (сущее-кто или субъективно-сущее) никто не отменял. Если чтойность интегрирует меня в Систему (общность, род и пр.) независимо от моего желания, то моя ктойность предоставляет мне возможности самоопределения и выбора.

Инаковостный уровень. Инаковость следует рассматривать в противоположность самости¹¹. Она проявляется не только в общении, но и в индивидуальной жизни человека. Человек обладает инаковостью даже

⁹ Рыбас А.Е. Основной вопрос философии будущего Рорти (см.: http://anthropology.ru/ru/texts/rybas/russia_15.html).

¹⁰ Слово «некто» употребляется вместо имени неизвестного, нарочито неназываемого или неконкретизированного лица.

¹¹ *Инаковость* (otherness) – противоположный или противопоставленный элемент в двоичном противоречии: «Я»/другой (эго/другой), Восток/Запад, мужское/женское. Обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, опирается, по Буберу, на установление и признание инаковости другого человека (см.: http://slovari.yandex.ru/dict/phil_dict/article/filo/filo-095.htm?text=%D0%98%D0%BD%D0%B0%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C&stpar3=1.2).

по отношению к самому себе. Некоторые мыслители предпочитают использовать для различения «Я – другой» понятие «дружность», обозначающее чаще всего раскрытие самости человека в ее соотносительности с Другим (Шелер).

Но существует и другое измерение инаковости – *иное* (инобытие), еще не ставшее или не способное стать «Что» или «Кто». Как известно, Левинас видит основание своей философии в субъективном бытии человека, уникальность которого задается *трансцендентностью* (а значит, и инаковостью) и трансцендентным (иным). Трансценденция есть восхождение субъекта к Абсолютному, а не только признание возможности выхода за пределы бытия¹².

Итак, что же мы имеем в результате предварительного анализа?

Во-первых, я исхожу из допущения, что моя субъективность обладает некоторыми признаками (модусами) человеческого, а именно – *мышлением, свободой, творчеством и рефлексивностью*. Причем моя человечность осуществляется и проявляется на множестве уровней бытия. Ее рефлексия начинается с обнаружения в моем образе «внешних» слоев – *видимости* (наличное, актуальное бытие или бытие-как-есть) и *кажмости* (условное бытие или как-бы-бытие, псевдосушее, в отличие от «настоящего» сущего или истинно-сущего). На латентных (сущностных) уровнях образ человечности выражается, с одной стороны, в сущем-что или объективно-сущем (*чтойность*), и с другой – сущем-кто или субъективно-сущем (*ктойность*). Но существует еще один уровень сущего в человеке – истинно-сущее (*инаковость*), которое стремится познать философия, не обладая на данный момент адекватными средствами анализа.

3. К определению идентичности человека

А теперь попытаемся дать определение *идентичности человека* и ответить на вопрос, где же находится ее источник – в чтойности, ктойнос-

¹² По мнению С.Л. Воробьевой, «Левинас различает три различные точки зрения на трансценденцию: 1) отрицание возможности выхода («транса») за пределы видимого мира; 2) признание возможности как выхода за пределы бытия («первый транс»), так и восхождение к Абсолютному («второй транс»); 3) промежуточная – трансцендентальная точка зрения, признающая первый транс и отрицающая второй (гуссерлевская «феноменологическая редукция»). Точка зрения Хайдеггера находится в интервале между второй и третьей гуссерлевской точками зрения. Левинас принимает вторую точку зрения, признавая трансцендентность, радикальную дистанцированность, «дружность» как сущность бытия» (см.: <http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism/article/pm1/pm1-0341.htm?text=%D0%B4%D1%80%D1%83%D0%B3%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C&stpar3=1.7>).

ти, инаковости или самости? По мнению присутствующего здесь В.Л. Абушенко, идентичность «исключает различие как иное бытие, а вместе с ним инаковость и изменение как таковое»¹³. С этим я готов не согласиться. Я утверждаю, что *без различия нет и тождества (или единства)*. Процессы дифференциации (разделенности) и интеграции (объединенности) присутствуют в разной степени и в самой идентичности человека, что нельзя отрицать.

Конечно, с идентичностью связаны в первую очередь *тождественность, сопричастность и приобщенность человека к чему-то целому*. Но в ней человек обнаруживает себя как *незавершенное и несамодостаточное существо*, нуждающееся в единстве с миром, обществом, группой, самим собой. Ясно одно, что идентичность человека имеет «внешнее» измерение (идентичность, задаваемая «извне», например эталонами референтной группы) и «внутреннее» определение (идентичность «изнутри»).

*На мой взгляд, идентичность складывается и конструируется между ктойностью человека (объективно-сущим), в которой он принадлежит целому (общности, группе), и ктойностью (субъективно-сущим), в которой он обнаруживает свою субъективность и отличность, дистанцированность от других людей*¹⁴. Тем самым идентичность обнаруживает себя в тождестве с общностью (единство), связанном с синкретичностью (слитностью, неотличимостью) и интегрированностью человека в определенные структуры, и в тождестве в самом различии (обособленность и отделенность бытия человека), сопряженном в свою очередь с дифференциацией. Наконец, в идентичности присутствует самотождественность единичного в его Самости (тождество человека с самим собой и своей самостью). Можно предположить также о существовании «чистой» идентичности, которая выражает в нем истинно-сущее.

Таким образом, в своей «внешней» идентичности, определяемой извне, человек испытывает экспансию социума и культуры, а во «внутренней» идентичности — он предоставлен естественному потоку жизни (по крайней мере, с точки зрения «философии жизни») или направляется «свыше» (Абсолютом).

К сожалению, я не встретил общего определения идентичности человека, которое бы подошло в качестве рабочего, ни в одной статье. Поэтому мне пришлось предложить собственное в предварительном плане. Как таковая идентификация есть *способ (и процесс) отождествления «внутреннего»*

¹³ См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/sociology/article/soc/soc-0388.htm>.

¹⁴ Именно об этом писал Рикер, когда подчеркивал элементы цельности (чтойности) и уникальности (ктойности) в процессах идентификации.

и «внешнего» миров человека. Ей противостоит рефлексивность — способность к разотождествлению, различению (и различимости или разобшенности). Идентичность предполагает различие в особенном (индивидуальная идентичность) и единство во многом (множественная идентичность).

Итак, идентичность человека имеет триединую природу. Она определяется как тождественность (высокая степень соотнесенности) Ядра человека (смысложизненного центра) и его самости: (1) с социальным или культурным целым — группой, сообществом и их культурой (социальная и культурная идентичность); (2) со своей самостью (самоидентичность); (3) с Абсолютом и сферой трансцендентного (мета- или сверх-идентичность).

М.В. ТЛОСТАНОВА

ОТ ПОЛИТИКИ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ К ИДЕНТИЧНОСТЯМ В ПОЛИТИКЕ: ДОПОЛНЕНИЕ К ДИСКУССИИ

Масштабная критика политики идентичностей привела к многочисленным попыткам ее переосмысления, одной из которых стала мысль В. Миньоло о качественном переходе от политики идентичностей, как статичной и сущностной в основе попытки сохранить status quo, к идентичностям в политике — модели, соответствующей пограничному гнозису и пограничному критическому мышлению¹.

Иной продолжал существовать в рамках политики идентичностей, лишь будучи классифицирован имперским и/или национальным субъектом. Можно сказать, что политика идентичностей была прямым следствием имперского знания, которое окрестило обитателей Нового Света индейцами, мусульман — фундаменталистами, людей нетрадиционной сексуальной ориентации — извращенцами, азиатов — желтой расой и т.д.

Тлостанова Мадина Владимировна — доктор филологических наук, профессор кафедры истории философии РУДН (Москва).

¹ См.: *Mignolo W. Epistemic disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity in politics // Mignolo W. I Am Where I Think* (forthcoming 2010, Duke University Press, Durham).

Политика идентичностей, взятая на вооружение самим иным, породила опасные тенденции группового фундаментализма самого разного толка, основанного на эссенциалистском и исключающем по сути понимании идентичности как застывшей данности.

Идентичность в политике — это уже нечто иное. Она не связана со статичной идентификацией, открыта для вхождения самых разных элементов и представляет собой осознанную и критическую потребность надстраивать радикально трансформирующие проекты на ту душашую идентичность, которая была навязана иному имперским своим. Навязанность здесь означает, что идентичность не онтологична, а всегда концептуальна, что идентичности именно конструируются и навязываются господствующими дискурсами, а не выходят из «глубины души» тех, кого подвергают классификациям и идентификациям.

Критическое пограничное мышление трансформирует двойную идентичность и двойное сознание имперско-колониальной конфигурации модерности в эпистемологические и политические проекты деколонизации, где акцент не на освобождении кем-то, а на свободе, созданной самим иным. Отсюда и появляется идентичность в политике. Эта установка иллюстрируется на примере боливийского философа и политического активиста Фаусто Рейнаги, который заявил, что он не индеец, а Аймаара. Но поскольку из него сделали индейца, то в качестве такового он будет бороться за свое освобождение². В этом смысле идентичность в политике — это единственный способ деколонизального мышления в противовес политике идентичностей, глубоко укорененной в имперской риторике модерности.

Одним из вариантов реализации идентичностей в политике можно считать идеи интеркультурализма и плюринационального государства, как они были сформулированы коренными народами и начали воплощаться в политической реальности Андских государств³. Выступая против монокультурного и моноценностного государства, интеркультурные проекты, по сути, совершают подкоп под политическую теорию, на которой основывается современное монотопическое государство, с его непрременной иллюзией собственной нейтральности, объективности, неизбежности и демократичности, и что немаловажно, с видимостью превосходения проблемы идентичности среди «своих». Противоположный сконструированный полюс чужого ассоциируется с цветом (расой, религией, этничностью и т.д.), а значит, оказывается маркирован, и любые

² См.: Там же.

³ См.: CONAIE. 1997. *Proyecto Político*, Quito: CONAIE.

политические интервенции этого маркированного полюса предстают автоматически как эссенциалистские и фундаменталистские. Поэтому, прежде чем говорить об идентичностях в политике, необходимо обнажить скрытую идентичность универсализма либерально-демократических теорий, а также оттолкнуться от расиализированных идентичностей, сконструированных западной модерностью, чтобы создать модели ре-экзистенции для будущего.

В идентичностях в политике важен сдвиг от простых требований признания существования культурного, религиозного или любого другого различия (как отличия от нормы) к эпистемологическим правам иных, на которых строятся политические и экономические освободительные проекты и возникающий деколониальный субъект утверждает себя как различие, как часть негомогенного целого человечества.

Плюриверсальный мир предполагает отказ от любых абстрактных универсалий, которые предстают как благо для всего человечества, поскольку защита человеческой общности и одинаковости и затушевание различия всегда являются требованием привилегированного субъекта в господствующей политике идентичностей. Если мы оставим без изменения фундаментальную эпистемологическую основу, на которой потом строится и политическая теория, и политэкономия, и государство, если мы останемся на субнациональном уровне гражданского общества, не посягая на государственное измерение и на политическое общество, продолжая работать в рамках прежней логики политических партий, то ни либеральное, ни социалистическое государство не сможет предложить ничего, кроме обанкротившегося варианта универсально понятой свободы, который будет продолжать мешать *другим* практиковать свою свободу.

Без осознанного отказа играть по правилам политики идентичностей освобождение сознания и бытия окажется невозможным, и мы останемся в рамках внутренней оппозиции европоцентричным (не в смысле географического пространства, а в смысле гегемонии самих путей познания) идеям модерности и субъектностям, выросшим на этой основе. Идея идентичностей в политике и в эпистемологии вместо аутентичного знания и эссенциалистски понятой идентичности основывается на пограничном гнозисе, трансэпистемологическом взаимопроникновении и полилоге, стремясь к преодолению риторики модерности с ее скрытой логикой колониальности и к строительству не только негативных, но и позитивных моделей идентификации как ре-экзистенции.

А.М. БЕКАРЕВ

МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫЕ КОРНИ РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Следует ввести некоторые ограничения в отношении интерпретации понятий. Во-первых, речь пойдет не об этнических корнях российской идентичности, поскольку ясно, что Россия мультиэтнична и прошла не одну стадию ассимиляции. Отсюда и морфологическое разнообразие россиян, в портрете которых удивительным образом сочетаются белокурые волосы и черные усы Печорина. Во-вторых, следует ограничить само представление об идентичности как о «тождестве различного». Ибо «тождество» имеет по меньшей мере три смысла: а) одинаковость (или равенство), подобно песчинкам в песочнице; в то же время это может быть однообразие по ряду признаков или по составу; б) принадлежность к более обширному целому, подобно гражданам государства; в) единство различного в смысле «связности» или скрепляющих «уз», подобно полюсам магнита; либо единство индивидов, осуществляющих общую цель. Мы акцентируем внимание на третьем смысле, понимая его как «узы», которые могут сложиться между друзьями, учителем и учеником, садистом и мазохистом, донором и паразитом.

Надо сказать, что могут быть и другие значения «тождества», хотя даже в перечисленных смыслах можно обнаружить латентные противоречия. Достаточно представить двух человек, претендующих на одно вакантное рабочее место. На первый взгляд они преследуют одну цель, но эта цель не является общей, поскольку ее преследует каждый индивид в противовес другому (конкуренция). Между тем индивиды идентичны по своей потребности занять место и едва ли хотят принадлежать одному целому (организации), а также иметь иные общие «узы».

Основной принцип, из которого мы исходим, это принцип альтернативности. Его можно сформулировать так: скажи мне, кто твой Другой, и я скажу тебе, кто Ты. Что-то подобное есть в суждениях А. Шюца: «Социальный жизненный мир внутри нашего поля действия будем называть сферой непосредственного социального опыта, а субъектов, вклю-

ченных в него, — Другими. В этой сфере мы находимся вместе с Другими в некотором общем темпоральном пространстве; более того, мы разделяем с ними и определенный сектор в нашем общем поле действия»¹. По аналогии рассуждал и Л. Гумилев, пытаясь дать определение этносу и описывая те трудности, которые связаны с тем, что этнос скорее дан в ощущениях, нежели в понятиях².

Попробуем описать «наше поле действия», используя иной терминологический ряд. Общество как союз всегда содержит в себе матрицу: *я — мы — они*. Это константная социальная связь и трехкомпонентная структура нашего социального опыта. При всех социальных изменениях структура восстанавливается, ибо она составляет основу социальной памяти. В антропологии, однако, принято ограничиваться элементами «Я» и «Мы», где коллектив предшествует «Я» и человек осознает себя личностью не с первых дней своей жизни. Мы думаем иначе и считаем, что личность формируется под воздействием элемента «они» (со страхом уклоняясь или, напротив, с любопытством притягиваясь), но в пространстве «мы».

С другой стороны, общность возникает там и тогда, где и когда индивиды способны осознавать себя в качестве самостоятельных субъектов. Индивиды с бараньим сознанием — невозможные для общности существа. Чтобы идентифицировать себя с «мы», необходимо знать, что есть незнакомцы, чужие и противники («Они»), а для этого следует осознавать свои собственные интересы. Лишь на первый взгляд кажется, что общество есть некий союз индивидов, связанных между собой общими (тождественными) интересами: таковы общества охотников и рыболовов, любителей пива, защиты прав толстых, садоводов-любителей и т.п. На самом деле группа индивидов (каждый из них — актуальное либо потенциальное «Я»), объединенных в некий союз («мы»), еще недостаточное условие *организации* сообщества. Необходим такой компонент, как «они» (в качестве людей это незнакомцы, другие, противники, чужие, враги и т.д.; но в поле «Они» могут быть включены любые факторы, притягательные или отталкивающие, — природные, техногенные, космические).

Разумеется, не всегда можно четко выявить признаки «чужих среди своих». В 1818 г. эскимосы были крайне удивлены, обнаружив, что они не одни на белом свете. Да и мы бы удивились, если б увидели реальных инопланетян. Хотя на уровне мифов, легенд, сказаний и просто фантастических измышлений всегда найдется место «чужакам». Эскимосы лишь

¹ Шюц А. Некоторые структуры жизненного мира // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Т. II. Вып. 1 (2). М., 2008. С. 74.-75.

² Гумилев Л.Н. Сочинения. Этногенез и биосфера Земли. М., 1994.

подтвердили это правило. Приведем еще один весьма характерный пример, свидетельствующий о константности трехкомпонентной структуры «нашего социального опыта». Есть довольно странный обычай «потлач» в южноамериканском племени *квакиутль*. Обычай чем-то напоминает детскую игру. Племя живет на обочине цивилизации и почти не связано с внешним миром (во всяком случае, так было в прошлом; впрочем, и обычай существовал «от века»). По внутренней структуре племя разделено на две равные фратрии. Причем сделано это, судя по всему, искусственно (родственные, возрастные особенности в расчет не принимаются; важно только, чтобы в обеих частях было равное количество взрослых мужчин). Обычай состоит в актах дарения с периодичностью один раз в полгода. Фратрия в течение полугодия накапливает большое количество подарков, которые она дарит другой половине на особой церемонии. Задача другой фратрии — собрать еще большее количество подарков и попытаться «передарить» первую половину. Суть дела здесь не в бескорыстных устремлениях и доведенном до крайности альтруизме. Хотя, как интерпретирует Э. Гидденс, настоящим мужчиной здесь считается тот, кто готов отдать последнее, что у него есть³.

Возможна и другая интерпретация этого явления, связанная с восстановлением недостающего компонента «они». В окружении племени не было «чужих», и племя их создает из «своих», делая из двух половин соперников. Не останавливаясь на эмоциональном отношении «я» к «они», которое, повторяем, может быть как негативным (страх), так и притягательным (как звезды на небе), заметим лишь, что процесс социализации личности «запускается» как раз при помощи Других. Поначалу в виде «табу», а затем в сторону «тотемов», которые тоже находятся на территории «Они», но уже с большой буквы, уже как светочи.

Для анализа идентификации человека мы делим территорию Других на два сектора: «своих Других» и «чужих Других». Между группами идентификации, которых может быть для одного человека несколько и которые описываются в терминах «мое» (моя мама, мой друг, мой врач или мой учитель), могут быть пересечения, переливы и оппозиции. Но они в социальном опыте индивида так или иначе именуется «Мы», куда часто попадают и те, кто является «своим Другим». На протяжении всей биографии человека доминирует процесс своеобразного перетока индивидов из поля «чужих других» в поле «своих других» (хотя обратный переток тоже осуществляется постоянно, но едва ли является доминирующим). Можно изобразить координатную ось «Я — “чужие Другие”» и вы-

³ См.: Гидденс Э. Социология. М., 1999.

делить на ней фрагмент галереи «чужих Других» в виде половинки шкалы Терстоуна, где отрицательные числа натурального ряда отражают степень отдаленности (отчуждения, отстранения) от некоторого центра «Я»:

0 -1 -2 -3 -4 -5

Где: 0 – «другой» (незнакомец); «-1» – «чужой»; «-2» – «соперник»; «-3» – «лишний (конкурент)»; «-4» – «враг»; «-5» – «отверженный».

Точно так же формируется шкала положительных чисел для «своих Других» (от матери и друга вблизи единицы до тотема или Бога в окрестностях «5»).

Способ идентификации, который здесь предлагается, достаточно прост: нужно четко описать портрет выделенных групп. Если четкий портрет не складывается, то есть вероятность, что эта группа Других в социальном опыте «Я» отсутствует. Скажем, мы не в состоянии описать тех, кто является «врагом» для среднестатистического россиянина. В таком случае мы идентифицируем народ или личность с весьма широкой группой населения (вплоть до того, что «Мы – люди», «Мы – земляне», «Мы – все живое», «Мы – обитатели Космоса» и т.д.). Если на отрезке отрицательной шкалы не осталось ни одного элемента, от которого бы отличался данный человек, то возникает явление «всемства» (Ф. М. Достоевский). Конечно, в таком случае человек «как бы» утрачивает свою «самость», неповторимость, уникальность. Но именно «как бы», поскольку он становится человеком-оркестром и его границы расширяются до крайних точек положительной и отрицательной шкал. Индивид находит в себе явные или тайные «следы» как бога, так и дьявола. Чтобы прояснить смысл сказанного, надо представить, что человек является не только частью общности, общества, земной флоры и фауны, космоса, но общности, общества и так далее являются частями человека. Когда человек «втягивает» в свою орбиту разнородную массу природно-социальных явлений, реализуется тот самый внутренний диалог в два голоса и наступает «смерть Другого», о котором писал М. Бахтин⁴. Впрочем, другие остаются, но в «чреве» личности, и явление это не всегда мирное и безобидное, поскольку диалог между индивидом и Другими (своими и чужими) может переасти в конфликт, а «беременность» Другими – привести к нигилизму.

Как раз в контексте нигилизма стоит обратиться к мультикультурным корням российской идентичности и попытаться объяснить такие

⁴ См.: Бахтинология: Исследования, переводы, публикации / Сост., ред. К.Г. Исупов. СПб., 1995. С. 103.

необычные явления, как «нигилизм» или «анархизм» (вариант частичного нигилизма). Что касается славянского периода, то наш метод легко применим: чужих Других, особенно врагов, у Руси было достаточно (разве что норвежский король Олаф похвалялся, что дружен с русским князем). В зеркале Чужих русские без затруднений идентифицировали себя по многим вполне определенным параметрам. После монгольского ига возник культурный кентавр. Две культуры — кочевая и оседлая — стали определять границы идентичности. Казачество воплотило эти культуры в непосредственном симбиозе коня, шашки и куреня. Земли открывали, они нужны земледельцам. Но относились к землям небрежно и строили на них убогие избушки. Изобрели контурные карты, в которых отражались не столько имперские настроения, сколько результаты кочевья в пользу землевладения. Между тем трудно примирить Авеля и Каина под одной крышей. Противоположные начала не привели к рождению Гармонии от брака Ареса и Афродиты. Напротив, эти начала стали источником дисгармонии. В душе россиянина спорили между собой бесовское, как неукротимая монгольская лошадь, с божественным и святым. Н. Бердяев как-то заметил, что Россией чаще всего правили иностранцы. Может, потому и правили, что русские в отношении к земле, которой правили, оказались татаро-монголами с их небрежением к этой самой земле и готовностью перебраться в любой момент времени. Не в силах примирить врагов в своих душах, человек либо «убивал» в себе одного врага, становясь анархистом или монархистом, либо избавлялся от обоих, становясь на позиции нигилизма. И тогда доставалось российской истории, она отрицалась как ценность, и ее пытались забыть. Современный русский, при всех исторических коллизиях, остается нигилистом. Иногда последовательным, иногда одномерным, но нигилистом.

С.Н. ГАВРОВ

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР И ПОИСК НОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Культурные контакты приобрели интенсивный характер в конце XV столетия, когда была «открыта Америка». При встрече двух культур более сильная культура пытается навязать собственное видение мира, культурные ценности и традиции, образ жизни и манеру поведения и т.п., что приводит к девальвации культурных ценностей более слабой культуры, трагическим последствиям для «бесписьменных народов» (Леви-Строс), а порой и к их исчезновению.

Негативную реакцию «примитивных культур» на контакт с западной индустриальной культурой исследовали Р. Линтон и Б. Малиновский. В 1940 г. Р. Линтоном были выделены два типа условий, в которых может происходить аккультурация:

1) свободное заимствование элементов культуры при взаимодействии культур друг с другом, протекающее мирным путем, без наличия военно-политического господства;

2) насильственная культурная ассимиляция более слабой культуры, проводимая культурой доминирующей в военном и политическом отношении.

Б. Малиновский исследовал аккультурационные процессы на примере межплеменных культурных контактов островитян Тихого океана. Поздние работы исследователя были основаны на изучении колонизации Африки европейцами. Межкультурное взаимодействие или «культурный обмен» приводит не к механическому слиянию «черт культуры», а к уникальной, новой культуре: «Действительная суть “культурного обмена” между европейскими и неевропейскими народами заключается в том, что европейцы предлагают духовные ценности и присваивают землю, минеральные ресурсы, дешевый труд»¹. Он считал, что антагонизм

Гавров Сергей Назипович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

¹ *Malinowski B. The Dynamics of Culture Change // An Inquiry into race relations in Africa. New Haven, 1945. P. 11, 71.*

двух рас и культур вызван конфликтом между двумя системами общественно-правовых интересов. Б. Малиновский отмечал, что две культуры – африканская и европейская, – встречаясь друг с другом и оказывая влияние, «порождают третью культурную реальность».

Однако в каждом случае мы должны соотносить западное влияние с особой племенной культурой². Племенная культура африканцев достаточно укоренена в сознании и практической жизнедеятельности африканцев, они подчинены своему собственному «культурному детерминизму», и процесс замены одних культурных реалий другими происходит достаточно сложно, приводя порой к конфликтам, как это было в случаях с насильственным обращением африканцев в христианскую веру, гонениями на колдовство, древние обычаи и традиции. Рассматривая культурное изменение, Малиновский отмечает, что оно может вызываться внутренними факторами и силами, которые присущи данному сообществу, и тогда это «независимое изобретение», или же происходить вследствие культурного контакта с другими культурами, именуемого «диффузией»³.

Термин «аккультурация» употребляется в самых различных контекстах. Под аккультурацией в 50–60-е гг. XX в. понималось взаимодействие незападных культур, процессы японизации, китаезации и т.п., которые происходили в отдельных регионах. К аккультурационным исследованиям относятся и те, что посвящены проблеме взаимодействия городской и народной культур. Р. Билз считает, что к аккультурационным процессам относится и динамика иммигрантских групп в США, и процесс урбанизации, и использует соответствующие аккультурационные методы исследования. Г. Бейтсон предложил употреблять термин «аккультурация» и при изучении контактов между группами в рамках одной культуры.

Р. Турнвальд подчеркивает динамичный, *процессуальный характер* аккультурации и отмечает такие ее свойства, как «изменение функций; вариативность рамок принятия разных культурных черт; частичная зависимость отбора элементов от условий контакта; непредвиденные последствия адаптации новых черт; взаимодействие между традиционно значимыми группами детерминант; анализ обстоятельств контакта; степень реакции на контакт – от полного отторжения неизвестного до не критического восприятия, полной ассимиляции и формирования новых культурных образований»⁴. Большое внимание даже в среде функционали-

² См.: Малиновский Б. Научные принципы и методы культурного изменения // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб., 1994. С. 377.

³ Цит. по: Билз Р.Л. Аккультурация // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 349.

⁴ Там же. С. 35.

тов уделяется реконструкции состояния культуры, в котором она пребывала до культурного контакта, использованию исторических данных и исторического подхода, что позволяет проследить культурную динамику.

Другой характерной чертой данного рода исследований является их *прагматический характер*. Так, М. Хантер отмечает: «И администратор, и миссионер, и торговец в равной мере заинтересованы в выяснении того, какими санкциями регулируется поведение в условиях племенной жизни и как сказывается на этих санкциях контакт с европейцами. Социальные санкции, т.е. узы, интегрирующие общество, можно понять лишь путем изучения функционирования и взаимосвязи общественных институтов; и нам необходимо определить, какое изменение в функционировании и взаимосвязь этих институтов вносит контакт с европейцами»⁵.

Все большее значение приобретают исследования, посвященные обратному влиянию культуры-реципиента на доминирующую культуру, особенно в сфере художественного творчества. Так, общепризнанным фактом является влияние африканской музыки на музыкальную культуру Европы и Америки, что выразилось, в частности, в появлении джаза, или воздействие африканской скульптуры и масок на живопись XX в., проявившееся в творчестве П. Пикассо, и др.

Как известно, любое межкультурное взаимодействие носит *двусторонний характер*, в результате культурного контакта происходит изменение и доминирующей, и подчиненной культур. Взаимодействия локальных культур являются адекватной единицей подобных социокультурных процессов, при этом понятие «локальная культура» сближается по своему значению с понятием «этническая культура», это дает возможность реально выделить и конкретизировать объект исследования и проводить проверку теоретических конструкций с помощью обращения к эмпирическим данным. Вполне достижима и задача выявления взаимодействия субкультуры в рамках единой национальной культуры.

Если же мы попытаемся оценить результаты взаимодействия культур, то столкнемся с тем, что критерии безусловно положительного или негативного влияния культур в рамках краткосрочной перспективы отсутствуют. Любое взаимодействие культур вызывает целый комплекс последствий, характер которых, как правило, можно оценить лишь по прошествии многих лет, конечно, за исключением тех случаев, когда одна культура оказывает очевидно негативное влияние, приводящее к исчезновению другой культуры. В любом случае инновации, привнесенные доми-

⁵ Цит. по: Там же. С. 365.

нирующей культурой, необходимо оценивать с точки зрения адаптации культуры-реципиента к изменяющимся условиям жизнедеятельности.

Диалог культур в той или иной форме существовал практически всегда, его истоки уходят в доисторическое прошлое человечества. Были периоды более активного взаимодействия, например Великое переселение народов, территориальная экспансия Римской империи, Крестовые походы, Великие географические открытия, распространение мировых религий.

Попадая в зону культурной, языковой бифуркации, создаваемой конфликтом прежнего жизненного опыта, в том числе языка, усвоенных норм и ценностей своей культурной среды, и нового социокультурного окружения, человек сталкивается с проблемой выбора собственной культурной идентичности. Зона бифуркации – это зона смысложизненных поисков, поведенческих экспериментов, возможность попробовать и ошибаться. В любом случае, это зона большей свободы, выхода за пределы налаженной жизни, задаваемой автоматизмом поведенческих реакций в соответствии с усвоенными нормами и ценностями культурной среды, данной человеку при рождении.

В XXI в. западные общества обладают громадным демографическим потенциалом, представляя собой массу людей, обуреваемых материальными соблазнами, воспринявших достигательную модернистскую мотивацию, динамичных, но в массе своей по вполне объективным причинам не могущим получить того, что внутренне воспринимается ими как необходимое для достойной жизни, успешной реализации личностного жизненного проекта. Разница демографических потенциалов создает угрозу конфликта по линии Север–Юг, а в более отдаленной исторической перспективе становится вполне реальной угрозой растворения западного, модернистского, фаустовского человечества в океане более инертного западного большинства.

Процессы глобализации способствуют созданию своеобразных групп поддержки, неопитов Запада, воспринявших не только его институциональную среду, но и часть ценностей, организацию повседневной жизни, модели поведения. Именно эта, наиболее вестернизированная часть западного мира становится шансом западной цивилизации сохранить культурную преемственность при изменении этнического, расового соотношения между различными частями человечества.

Процесс секуляризации западного общества и культуры, занявший несколько столетий, привел не только к «смерти бога», но и к кончине самого европейского человека, кончине от потери им жизненного смысла, ведь деньги и сколь угодно высокий уровень материального комфор-

та сами по себе таким смыслом быть не могут. Люди на Западе ищут нового смысла жизни, и мы наблюдаем возрастающий интерес к западным религиям, проявляющийся, в своем высшем выражении, в ежегодном принятии ислама, буддизма, индуизма десятками тысяч этнических европейцев.

Новые формы идентичности во многом формируются под воздействием транснациональной (глобальной) массовой культуры. Идентичность выходит за рамки национальных границ, стремление к личностному бессмертию находит свое выражение в формах гетерогенной солидарности. По мысли Ф. Пиренка, «в соответствии с законами индивидуализации каждый желает получить свою порцию субъективности... Каждый хочет отныне иметь свою память, а не универсальную; свой рассудок, а не машинный; свою фантазию, а не то, что выработано в недрах безликих редакций и мозговых трестов сознательными машинами. Но как найти (и понять) что-то свое, если оно все время распадается на что-то чужое... субъективность отделилась от человека и прижалась к машине, которая производит образы. Субъективность стала слишком серийной»⁶.

Самоидентификация становится «модульной», обретается иллюзия приобщения к многочисленным трансвременным формам потребительской общности. Сегодня формы социальной престижности, референтные модели поведения, нормы и ценности моделируются и транслируются в рамках складывающегося глобального информационного и культурного пространства.

Сегодня вертикально интегрированные, институционализированные формы социальности дополняются и замещаются ее сетевыми формами. Человек эпохи позднего модерна может отождествлять себя с транснациональными движениями, субкультурами, группами потребителей определенных марок (брендов) товаров и услуг, референтность которых утверждается и воспроизводится в этом качестве СМИ. Тенденция к диверсификации, большей вариативности личностного самоотождествления не линейна, поскольку наблюдается и влияние прямо противоположной тенденции, заключающейся в уплощении личности и культуры под воздействием растущей технологизации и стандартизации практик повседневного существования.

Сегодня часть этнических европейцев пытаются выбрать новую идентичность без смены среды повседневного обитания, вне процессов, связанных с эмиграцией, физическим перемещением людей по планете. Эти

⁶ Цит. по: *Савицкая Т.Е.* Постсовременный мир: изменение культурной парадигмы // Глобальное сообщество: картография постсовременного мира. М., 2002. С. 79.

люди пока в меньшинстве, но именно они творят историю, на практике своей жизни осуществляя пилотный проект остернизации Запада. Как мы уже заметили, Восток приходит на Запад не только посредством миграции людей, культуры и религии, но и путем постепенного «овосточивания» самих европейцев, все более интенсивных поисков новой культурной идентичности.

А.А. ГРИЦАНОВ

ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: ПРОРЫВ В ТРЕХМЕРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ОПИСАНИЙ

Осознание, осмысление и поиск современным человеком собственной идентичности осуществляется в настоящую эпоху в принципиально новаторских культурных и технологических контекстах. Поскольку на рубеже 2-го и 3-го тысячелетий христианской эры даже половая принадлежность индивида стала уделом его зрелого личного выбора (Ж. Бодрийяр), постольку становится актуальным вспомнить тезис М. Фуко о том, что даже «человек» как таковой есть «изобретение недавнее» и более того — неумолимо преходящее.

Подобные сдвиги в положении людского сообщества вынуждают его искать фундамент для обретения самости («сугубо личной») в совершенно новаторских (по сравнению с инструментарием эпохи Просвещения) антропологических техниках и версиях знания о мире. Поэтому нет ничего странного, что уже сегодня в выступлениях здесь прозвучали столь экстравагантные некогда термины, как «точка сборки», «нирвана», «Абсолют», «откровение», отсылающие нас (помимо всего прочего) к парадигме многократности существования души человека. Этот же исследовательский поворот — вполне очевидно — способен подтолкнуть нынешнее человечество (и нас как его часть) к радикальному пересмотру всего спектра базовых понятий, имеющего отношение к проблемным полям идентичности человека.

Грицанов Александр Алексеевич — кандидат философских наук, доцент, научный руководитель международного проекта «Гуманитарная энциклопедия» (Минск).

В русле каких тенденций видится возможным отобразить сущность интеллектуально-духовных процессов, ориентированных на постижение новейших процедур поиска человеком собственной идентичности?

Пространство межличностной коммуникации начинает – в ходе рефлексии над ним – обретать осмысленный трехмерный объем: обычная плоскость взаимодействий по моделям «S > O» и «S - S» (Ю. Хабермас) оказывается дополнена новым измерением. Даже вполне строго и организованно рефлекслирующие люди начинают явно конструировать допущения о принципиальном существовании иного мира, располагающегося «вне пределов» нашего привычного «плоскостного» мира – мира «посюстороннего». Особо показательно то, что происходит это не в формате банального возврата к теолого-богословской картине мира, но в режиме некоего синтеза религиозной и эзотерической парадигм миропонимания. Не зря такой достаточно сдержанный в мировоззренческих оценках ученый, как П. Гайденко, в статье в «Вопросах философии» (2009, № 5) призывает переосмыслить статус оккультизма в становлении новоевропейской культуры: он – по ее квалификации – исполнил в этом процессе чрезвычайно значимую роль.

К разряду схожих поисков можно отнести и попытку ряда современных российских ученых (С. Ячин) ввести в соответствующий категориальный строй такой термин, как «метакультура», приобщение которого к кругу респектабельных научных понятий относится ими (во многом дискуссионным образом) к духовному промыслу автора знаменитого эзотерического текста «Роза Мира» Даниила Андреева.

Обращает на себя внимание также и то обстоятельство, что меняется сама по себе исходная основополагающая установка, «рамка» исследований идентичности людей. Если ранее (в период становления данной проблематики) наличие у каждого человека собственной идентичности в принципе не подвергалось принципиальному сомнению, то сегодня (надо понимать, после появления гипотезы о «восстании масс», о «массовом человеке», после торжества тоталитарных систем в ряде регионов мира) идентичность и ее сохранение стали нередко трактоваться как особая примета весьма специфического слоя людей. Право на оригинальность, на уникальную идентичность, как выясняется, в современную эпоху «нужно еще заслужить».

Последнее соображение позволяет нам выдвинуть гипотезу, согласно которой наличные культурные процессы во всевозрастающей степени начинают отображать многие ценности «радикального консерватизма» Нового времени, пропагандистом и приверженцем которых в XX в. выступал французско-исламский мыслитель Рене Генон, начавший входить в моду и в современной России.

Идентичность и дискуссии вокруг нее являются сегодня в высшей степени значимым идеологическим, геополитическим и культурным феноменом: это обусловлено тем, что вопросы сохранения любым государством собственной «национально-государственной идентичности» непосредственно обусловлены кругом проблем и трактовок природы идентичности как таковой. Механизмы ее формирования не могут и не должны достигаться посредством усилий неких периферийных научных школ: нынешнее состояние культурной «сферы кириллицы» может быть исчерпывающе охарактеризовано образом «прогрессирующий коллапс». Это не дает времени для затягивания процессов разработки соответствующего социально-философского инструментария, потребной социальной теории и сопряженных с ними новаторских идей и гипотез.

О.А. МИТРОШЕНКОВ

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РОССИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

На юго-западе Москвы на территории Академии народного хозяйства Правительства РФ, с начала 1990-х гг. стоит огромный голубой куб здания. Оно должно было стать новым корпусом академии. Здание широко известно, неоднократно «снималось» в кино. Но так и не стало новым корпусом. Сегодня оно полуразрушено, покрыто потеками, в нем выбиты стекла, отвалились форточки и т.д.

Это — символ «качества» управления в стране. Ученые, администрация академии, правительство не могут придать смысла этому зданию. Но тогда возникает сомнение в их праве обучать управлению. И управлять. Причина плачевного состояния этого здания — люди, а не землетрясения, не вулканы. И даже не экономика.

В России есть все, чтобы быть сверхдержавой. Но нет адекватного управления. Поэтому Россия покинула клуб сверхдержав. Главная ее проблема сегодня — управление. Оно не соответствует вызовам и рискам времени.

Митрошенков Олег Александрович — доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой философии РАГС при Президенте РФ.

На управленческую идентичность в России повлияли многие факторы. В XX в. важнейшим из них стал антропологический кризис.

Это означает, разумеется, не то чтобы люди в России как биологический вид стали хуже, а то, что в этом веке у них было меньше возможностей стать *лучше* — благороднее, добрее, порядочнее, честнее, здоровее, да и числом поболее... И не то, что *человекообразность* жизни в России стала меньше или не росла. Но она могла быть более приспособленной для людей (стариков, детей, инвалидов, молодежи, женщин, да и мужчин). Отсутствие нужного количества детских садов или нормальных туалетов даже в столице, да и по стране в целом, — это и есть неадекватная человекообразность. 40 млн россиян живут без канализации и горячего водоснабжения¹.

Антропологический кризис в России проявился в:

а) *гибели* в XX в. огромных масс людей (преимущественно пассивных) — от 70 до 100 млн;

б) многократной *смене* и потере идеалов, стратегий, ценностных систем, дезориентировавшей страну и людей;

в) плохо приспособленной для человека повседневности, снижении уровня общей и профессиональной культуры;

г) расширении ареала низких моральных качеств (обмана, жадности, зависти, тотального неуважения к человеку, жестокости, заносчивости, тщеславия, пошлости, самодовольства, недоверия, спеси, чванства и т.д.).

Причин у этой антропологической катастрофы много. Но основная — *низкий уровень, качество, эффективность и культура управления страной, свойственные власти и управленческой элите*. Это проявилось в неадекватных ответах на вызовы времени, в возложении тяжелого бремени на население, в управленческом императиве «не умением, а числом». Власть и управленческий класс России не смогли удержать страну от трех революций, втягивания в две мировые войны или хотя бы достойно подготовиться к ним, противостоять деструктивным силам, предотвратить Гражданскую войну. Проиграли «холодную». Системно-хронически не умели управлять превентивно, стратегически оптимально и не силовым путем. Результатом стали репрессии против народа, уничтожение лучших, роковое «продавливание» в реальность сомнительных проектов.

Итог не заставил себя долго ждать — сошла с исторической траектории Российская империя, распался СССР.

В свою очередь, антропологический кризис негативно сказался на качестве и идентичности «человека управляющего». Эта идентичность вы-

¹ Данные озвучены в СФ РФ. См.: АиФ. 2010. № 18. С. 4.

зывает горечь и озабоченность. В XX в. по причине истребления лучших в управление приходили нелучшие, часто не имевшие никаких способностей. Они не содействовали росту управленческой культуры, скорее наоборот. В управлении укрепились худшие черты бюрократии (подсидживание, бумаготворчество в ущерб делу, зависть, карьеризм в худшем смысле, круговая порука, тотальная ложь, государственный обман (лукавая статистика), чинопочитание, интриганство).

Феномены антропологической катастрофы и низкого качества управления структурно сложны и не могут быть описаны какой-либо одной парадигмой или моделью. Власть и управленческий класс России были разными и имели дело с разным человеческим ресурсом до 1917 г. и после него. Общим было то, что и императоры, и генсеки с их окружением с управленческой точки зрения были неэффективны. *Неэффективное управление — архетип, матрица, идентификационный код российских властей и бюрократии.* Иначе итогом их деятельности не стал бы распад великих держав и убывание населения.

Неэффективная политика и управление в XIX—XX вв. совпали, по несчастью, с усилением альтернативного западного проекта, кризисом европейской и российской духовности, демократизацией и массовизацией общества. Все это было чревато тоталитаризмом, насилием, нивелировкой личности под лозунгами равенства. Однако результаты эволюции Запада и России в XX в. оказались противоположными. Запад не избежал катаклизмов, но именно он — авангард мировой динамики. В России же синергетический, мультипликативный эффект от такого совпадения выглядит как катастрофа в антропологическом, цивилизационном, геополитическом отношениях. Причиной такого эффекта стали власть и управленческая элита, неуклюжими действиями сделавшие реальностью потенциальные риски.

Философская и социальная мысль в начале XX в. вслед за русской литературой (носившей, по Бердяеву, пророческий характер) видела угрозу смены одной несостоятельной властной элиты другой, столь же несостоятельной.

После революции 1905—1907 гг. лучшие умы России в сборнике «Вехи» (1909) пришли к следующим выводам. Интеллектуальная элита, претендовавшая на власть, переустройство страны и управление, не готова к этой роли. Она не навела порядка ни в собственной голове, ни в сердце, ни в частной жизни. То есть не обрела адекватной идентичности. В ее действиях доминировали разрушительные начала и отсутствовали творческие. Ради схем она готова была пожертвовать не только собой, но и другими. Уже в этой политико-управленческой формуле «лес рубят —

шепки летят» заключалась недостаточность этой элиты. В этом — и корни будущего императива «нет человека — нет проблемы».

Эта элита не понимала социальных законов и не стремилась к истине, «принижая разум» (В. Соловьев). Культура и мораль, внутренняя сдержанность элиты были недостаточными, а максимализм, фанатизм, нетерпимость — избыточными. Поэтому части элиты смертельно враждовали между собой и готовы были уничтожить друг друга ради идей. Вскоре это стало одной из причин Гражданской войны и войны с собственным народом.

Вслед за Достоевским, предвидевшим разгул «бесовщины», «Вехи» заметили опасность, исходившую от такой элиты. Хотя еще далеко было до гражданской войны, репрессий, диктатуры одной из ее же собственных групп (большевиков). К сожалению, они оказались правы.

В годы 1-й революции проявилась неспособность элиты к государственному управлению и творчеству. «Веховец» А.С. Изгоев констатировал, что «в наших государственных думах огромное большинство депутатов, за исключением трех-четырёх десятков кадетов и октябристов, не обнаружили знаний, с которыми можно было бы приступить к управлению и переустройству России».

Возникает вопрос: если элита не умеет управлять, откуда стремление к власти? Почему она берется за дело, к которому не подготовлена (нетрудно представить последствия прихода к власти и управлению людей типа В. Новодворской)?

Этот вопрос актуален и в современной России. Многие сегодня «готовы» делать карьеры, занимать должности и управлять, несмотря на отсутствие профессионализма и вменяемых представлений об управлении и ответственности. Президентом страны или министром. Формирование списка президентского кадрового резерва выявило много желающих *купить* место в нем и попасть в президентскую «сотню», «полутьсячу», «тысячу». Никаких сомнений в своих знаниях и профессионализме у них не возникает.

За 100 лет качество управления страной той властной элитой, которая сменила имперскую, и ее преемниками прогрессировало слабо. Иначе бы самая богатая страна в мире не утрачивала территории и население, а смертность не превышала рождаемость. И не жили бы победители в войне 1941—1945 гг. хуже побежденных. И построили бы хорошие дороги по цене за 1 км много меньше, чем за 1 км коллайдера в Швейцарии, и дали возможность всем жить в нормальных домах и квартирах. Времени было достаточно.

Тогда, в 1909 г., «веховцы» зафиксировали отсутствие чувства ответственности у интеллектуальной элиты, которая причины всех неудач усмат-

ривала во внешних обстоятельствах. Сначала это было самодержавие и жандармы, затем — вражеское окружение, вредители, родимые пятна капитализма (непогода, внезапное наступление зимы, отдельные недостатки, нехватка денег — избыток денег), плохой народ (у нынешних либералов) и т.д.

Решение и предложение «Вех» состояло в том, чтобы взглянуть критически на себя. Обратиться к внутреннему духовному миру, навести в нем порядок. Иначе говоря, обрести идентичность. «Необходим медленный и трудный путь перевоспитания личности, на котором нет скачков, катаклизмов и побеждает лишь упорная самодисциплина» (С. Булгаков). Нужно освободиться от внутреннего рабства, т.е. возложить на себя ответственность и перестать во всем винить внешние силы (Н. Бердяев).

Это решение онтологично и экзистенциально для России. Речь — о качестве народа и его элиты. Можно принять хорошие конституции, законы, создать демократические институты и механизмы, общественные палаты. Но все они приводятся в движение людьми. И если качество людей низко, если они — плохие профессионалы с невысокой духовностью и моралью — тогда мы получим нынешнюю бюрократию с ее непрофессионализмом и коррупционной сущностью (она вообще стала социально-политическим субъектом!), а также бизнес с его рефлексом «неслыханной жадности». И мы их получили. А власть или не знает, или не может ничего с этим сделать. Но тогда все институты и механизмы, конституции и законы становятся фиговым листом в нашей действительности и будут пробуксовывать.

Оппоненты «Вех» отреагировали отрицательно и в своей стилистике — нетерпимо, саркастично, ерничая. В негативном портрете, нарисованном «Вехами», они узнали себя. Тон их ответов не отличался от того, как они привыкли выяснять отношения друг с другом. Это заметно и сегодня.

Предложение авторов «Вех» не прошло. До сих пор не проходит. Но именно оно *теоретически* наиболее адекватно, хотя практически трудно реализуемо. Аналог — невозможность прикладной науки без фундаментальной. Личность с внутренним духовным стержнем не сломают обстоятельства, и она придаст смысл любому занятию. Человек без такого стержня обесмыслит любое занятие и любой социальный механизм. Такова антропология управления.

Сегодня управление и управленческая идентичность в России оптимизма не внушают. Чаадаев 170 лет назад заметил, что в России не умеют извлекать уроки из прошлого. Давно пора исправить эту привычку. Однако это предполагает долгую, кропотливую, тяжелую внутреннюю работу. Это и предлагали авторы «Вех». К чему привычка не выработана. Но выработки ее не избежать.

И.Г. ЯКОВЕНКО

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ДИАЛОГ

Используемое в мировой гуманитарной науке с 60-х гг. прошлого века понятие «идентичность» последние двадцать лет активно осваивается отечественной мыслью. Данное понятие оказалось широко востребованным в разных гуманитарных дисциплинах (этнологии, психологии, культурной и социальной антропологии, культурологии). Сам концепт идентичности переживает перманентную проблематизацию. Феномен идентичности интерпретируют и реинтерпретируют, выявляют новые аспекты и грани этого явления, вписывают его в свежие дисциплинарные пространства и теоретические контексты.

Острая востребованность интересующего нас понятия задана не только и даже не столько состоянием гуманитарного знания, сколько более широкими социокультурными процессами. Мы живем в глобализирующемся, высокодинамичном и гетерогенном мире. Эта реальность требует от человека вписать свое «Я» в утративший привычные очертания, сложный и в высшей степени подвижный контекст. Последнее возможно только в том случае, если это «Я» постоянно изменяется, творчески переосмысливается, но некоторым парадоксальным образом остается самим собой. В такой ситуации понятие «идентичность» оказалось на редкость своевременным и гносеологически продуктивным. Отсюда и интерес к идентичности исследователей, представляющих самые разные направления и научные школы.

В связи с распространенностью и активным применением термина «идентичность» в социально-гуманитарных науках имеет место некоторая «усталость» термина. Поэтому ряд исследователей (Брубейкер, Купер) акцентируют внимание не на «идентичности», несущей в себе смыслы данности, реифицированного явления, но на «идентификации», которая по своей природе есть процесс, постоянное становление. Процесс (само)идентификации не подразумевает наличия «готовой» идентичности у субъекта идентификации, а, скорее, подразумевает поиск идентич-

ности и ее постоянную модификацию. Идентичность не является «почетной грамотой», получив которую можно говорить о «сформированной» идентичности, так как процесс само- и переопределения продолжается всю жизнь. С. Холл также говорит об идентичности как о «продукте», который никогда не бывает готов, или точке временного прикрепления к субъектным позициям, которые создают для нас дискурсивные практики.

Но что есть процесс идентификации, как не нескончаемый диалог человека с самим собой, с окружающей его реальностью, с другими людьми? Диалог в необозримом пространстве текстов, артефактов, разнообразных феноменов и интерпретаций. Здесь саморазвитие субъекта идентификации идет параллельно развитию окружающей его социокультурной ситуации, изменениям мира.

Процесс идентификации неотделим от диалога по поводу сущностей, выступающих объектом идентификации. Затухание такого диалога лучше всего свидетельствует об умирании предмета, о дезактуализации той субстанции, что вчера еще лежала в основаниях некоторой идентичности. Так с крахом коммунистического проекта происходит обвальная дезактуализация идеологических реалий, значимых в предшествующую эпоху. Разворачивается неизбежный процесс забывания, вымывания из массового сознания утративших актуальность реалий, трансформация исторической памяти. Так умирают идентичности. Закат коммунистического проекта стал следствием проигранного исторического соревнования двух систем. А этот результат, в свою очередь, задан широкой мозаикой объективных процессов в рамках модернизационного перехода человечества. Иными словами, жизнь идентичностей, их актуализация, трансформация и умирание фиксирует определенную грань всемирно-исторического процесса.

Одним из самых ярких примеров, иллюстрирующих интересующую нас логику, является эволюция общеевропейской идентичности. Понятие «Европа» известно каждому со школьной скамьи. Привычность и сверхчастая употребимость этого понятия рождает иллюзию самоочевидности. Между тем идея Европы дробится и проблематизируется. В ней как минимум обнаруживается два уровня оснований: Европа может пониматься и как географический, и как цивилизационный феномен, причем границы этих сущностей не совпадают.

Отсюда и проблема границы между Европой и Азией, которые, как известно, составляют единый евразийский материк. Не только в разные эпохи, но и в одно и то же время данная граница проводилась разными авторами по-своему. «Европа» не является понятием физико-географи-

ческим, но имеет культурно-историческое наполнение. Сущность и границы этого феномена в разные эпохи трактуются по-разному, мало того по-разному в одну и ту же эпоху.

Понятие «Европа» включает в себе проблему: что есть Европа, в чем ее суть, каковы границы этой сущности? Природа этого феномена является полем диалога, истоки которого уходят в глубь тысячелетий. Что же касается позиций в рамках такого диалога, то они задаются эпохой и зависят от базовых атрибутов: идеологических установок, национальности, цивилизационной идентичности, конфессиональной принадлежности. История с границей между континентами иллюстрирует ситуацию поиска европейской идентичности и показывает некоторые грани этого сложного и часто драматического процесса.

Поиски европейской идентичности имеют двухтысячелетнюю историю. Формирование государства и рождение особой локальной цивилизации на территории Европы включило процессы самосознания, которые идут не переставая. Современный этап — лишь часть бесконечного процесса. Заметим, что в ходе этого периодически меняется этнокультурное, цивилизационное, идеологическое наполнение сущности, понимаемой как Европа. Список этот открыт, поскольку история продолжается.

Сегодня диалог о природе Европы и ее границах маркируют дискуссии по поводу вступления Турции в Евросоюз или проблема упоминания христианских ценностей, как одного из оснований европейской цивилизации, в конституции союза. Вопрос о том, что же такое Европа, будет звучать до тех пор, пока на земле останутся люди, осознающие себя европейцами.

Заметим, что природа европейской идентичности занимает не только европейцев. В XIX в., по мере формирования американской нации и вызревания локально-цивилизационной специфики США, американские мыслители задавались вопросом: что есть Европа и европейский дух и чем мы — американцы — отличаемся от европейцев? В XX в. разворачивается процесс рефлексии оснований латиноамериканской цивилизации. Ведущие латиноамериканские мыслители задаются теми же самыми вопросами: что отличает нас, латиноамериканцев от североамериканцев и европейцев? Крах колониальной системы и новая историческая эпоха, открывшаяся для стран третьего мира, поставила те же вопросы перед интеллектуалами и идеологами арабского, индийского, африканского миров. Люди, получившие европейское образование, включенные в общемировую культуру, не могут не соотносить свои реалии с европейскими, не могут не отталкиваться от европейской идеи и европейского опыта.

Образ Европы формируется в трудах индийских, арабских, африканских авторов. В нашей стране названные проблемы занимали никониан

и старообрядцев, затем славянофилов и западников. Несколько позже — либералов и евразийцев, читателей журналов «Новый мир» и «Октябрь» и т.д. Все это — нескончаемый развернутый диалог. Концепт идентичности формируется в диалоге всего общества, охватывающем как носителей данной идентичности, так и всех тех, для кого сколько-нибудь значима или актуальна данная идентичность.

Как известно, природа идентичности двойственна. С одной стороны, она выступает как априорная истина. С другой — требует постоянного подтверждения. Жизнь перманентно проблематизирует акт самоидентификации, ставя под вопрос как принадлежность каждого к некоторому «Мы», так и понимание этого «Мы», его природу, оценку, видение перспектив и т.д.

История понятия «советский человек» подводит нас к проблеме — «базовые идентичности и революционные преобразования». Советский человек утвердился на месте подданного русского царя в результате большевистской революции, а демократическая революция 1991 г. упразднила феномен советского человека. В случае больших революционных преобразований и исторических катастроф базовые идентичности разрушаются практически полностью. При этом запускается длительный и сложный процесс перехода к новой идентичности. Революционная смена идентичности может занимать целые эпохи. В XX в. эти процессы, как правило, укладываются в смену одного поколения — 25-30 лет. Они реализуются в ходе напряженного диалога, в котором участвует практически все общество.

Идентичность — более или менее устойчивый, хотя и подвижный образ, который воспроизводится в пространстве социального взаимодействия каждый раз в особенной ситуации. Мера актуальности конкретных идентичностей также варьируется в широких пределах. Гетерогенность социального и культурного пространства рождает тенденции дезинтеграции, самозамыкания отдельных локусов. Общество воспроизводится постольку, поскольку социальные отношения покрывают плотной сетью взаимодействий все общественное целое. При этом пространство идентичностей выступает одним из планов выражения диалектики интегративных/дезинтегративных тенденций.

Диалог по поводу идентичностей разворачивается на всем социальном пространстве и идет в самых разных измерениях: на уровне локальных субкультур, процессов, охватывающих регионы страны, в общенациональном масштабе. Он разворачивается в пространстве межличностной коммуникации, заполняет собою СМИ, литературу и искусство, становится одной из основных забот идеологов и превращается в предмет исследования науки.

Современный человек осознает себя носителем широкого набора разнообразных идентичностей. Конфигурация такого набора выражает человеческую уникальность, сочетает объективное и субъективное, заданное по факту рождения и избранное, общее, типичное и особенное, специфичное только для этого человека. Сложно оценить историческую динамику веера личностных идентичностей, однако общее направление вектора процесса очевидно. По мере разворачивания истории пакет личных идентичностей нарастает. Причем движение от традиционного общества к модернизированному резко расширяет поле социального и культурного выбора. Личностное становление продолжается всю жизнь, а жизненный путь может быть представлен как траектория обретений и утрат тех или иных идентичностей.

Уровень диалога, на котором разворачивается глубокое погружение в сложную идентичность, описать очень сложно, поскольку подлинные, самые глубокие основания профессии, веры, мировоззрения практически не формализуемы. Обретая те или иные идентичности, современный человек формирует контур своей личностной конфигурации. Далее перед ним открывается возможность продвигаться вглубь пространства, заданного конкретной идентичностью, или остановиться. Связать себя накрепко с некоторой идеей, образом жизни, социальной практикой или остаться на периферии идентичности, не слишком погружаясь в избранное пространство. Выпуклый, стереометрический портрет личности выстраивается в наложении набора идентичностей и меры личностного погружения в каждую из них.

Обращаясь к этим проблемам, мы попадаем в пространство экзистенциального выбора, в сферу личностного самоопределения и сотворения себя. Эти процессы разворачиваются в поле нескончаемого диалога с самим собой, с окружающим миром, с собственной судьбой. Зрелый верующий человек осознает это как диалог с Богом. Отрефлексированный и осознанный или импульсивный, значимый человеческий выбор остается выбором. В нем всегда присутствует момент диалога.

Однако диалог по поводу идентичностей разворачивается на самых разных уровнях и принимает разнообразные формы. Государство, идеологические институты, политические партии, самые разнообразные группы влияния формируют желательные для этих субъектов образы конкретных идентичностей. Одни и те же значимые общественные реалии, одни и те же объекты идентификации получают различающуюся трактовку, предстают в разном свете. Помимо уровня официальной культуры существует межличностная коммуникация и устное народное творчество — слухи, анекдоты, байки, поговорки. Здесь разворачивается специфичес-

кая рефлексия картины мира, представленной в культуре большого общества, прежде всего в официозе.

Обобщая, надо сказать о том, что диалог по поводу идентичностей пронизывает собой всю социокультурную реальность. Он представлен в политике, науке, официальной идеологии, вплетается в социальные отношения, литературу и искусство, отражается в формах народного творчества и образе жизни, пронизывает собой сферу межличностного общения.

РЕФЛЕКСИВНЫЕ ЗАМЕТКИ

П.К. ГРЕЧКО

РЯЗАНСКИЕ МЫСЛИ

Прежде всего я бы хотел отнестись к тому, что уже прозвучало, т.е. войти в дискуссию непосредственным образом. Здесь говорилось о смерти человека в постмодернизме. Но это миф, оправданный лишь пеной и шумом в этом достаточно серьезном интеллектуальном движении современности. Глубинные токи постмодернизма оптимистичны, и утверждают они жизнь, а не смерть.

Что действительно имеет место, так это смена онтологической оптики – с субстанциальной на реляционно-функциональную. Иначе говоря, постмодернизм перевел онтологию человека на функциональные рельсы и попытался ответить на вопрос, как она, эта новая онтология, может или должна выглядеть. Опять же и онтологию можно понимать по-разному: как метафизику, что и сделал Юрий Михайлович, или как атрибутивное существование, профессионально выражаемое с помощью «чтойности» и «ктойности». Отрицая метафизику, постмодернизм концентрируется на существовании в его индивидуально-сингулярной определенности.

Что такое онтология функции, функциональности (изолированной от субстратной поддержки) – никто не знает. Отсюда и некоторая онтологическая невнятность постмодернизма. Ясно одно: в постмодернизме

Гречко Петр Кондратьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии РУДН, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

нет субстанции, которая, по определению, тяготеет к реификации, т.е. к представлению себя в качестве вещи, некой самостоятельно существующей сущности. Далее. Онтология постмодернизма располагается срединно, «между» — это *zwischen-reality*. И топосный вектор у нее не «в», а «на»: не темные и тяжелые глубины вещи, а ее поверхность (поверхностность). Кроме того, онтология постмодернизма носит кажимостный характер. «А любовь — это всегда только то, что кажется» — интересная эстрадная подсказка для нашей дискуссии. И действительно, все истинно человеческое — любовь, совесть и т.д. — выше кажимости никогда не поднимается, большей плотности и убедительности здесь просто нет, не бывает. Взят и маешь вещь — это не для человеческой реальности.

Теперь об идентичности. Очень важно, на мой взгляд, поместить ее в адекватный темпоральный фрейм. И здесь уместно сослаться на Гегеля: философия — это эпоха, схваченная в мысли, мыслью. Не эпохальность, заметим, т.е. не какая-то там трансемпоральность, а именно и только отдельный, индивидуально выделенный исторический период, вот- или *da*-эпоха. Разумеется, философия имеет дело с вечными проблемами. Но ее интенсивно-предметная ориентация, Гегель прав, — найти и выделить *свою* эпоху в той или иной проблеме. Это раньше была мода на несвоевременные мысли. Теперь ситуация иная и, добавим, более сложная — сформировать и представить своевременные мысли. Эпоха не есть просто общий фон или задник проблемы, это некое общее свечение, помогающее выделить, сделать более рельефными ее содержательные узлы-элементы.

Поиски своевременных мыслей и своей эпохи помогают идентифицировать саму проблему идентичности, ответить, в частности, на вопрос, откуда она растет, что ее индуцирует, кто ее инициирует. Отвечая на этот вопрос, можно указать на то, что проблема идентичности — сравнительно молода, до рубежа 60–70-х гг. XX в., как это показал В.Л. Абушенко в своей статье, ее как-то не было видно. Какие-то идентификационные процессы всегда шли, а вот проблемы идентичности не было. Что же произошло, изменилось? С определенностью многое...

Начнем с глобализации. Она сблизила, перемешала, столкнула многие и разные идентичности. Физически устаревшие, традиционалистские, не способные ответить на вызовы современности, угасают, разрушаются. А также, что нельзя не видеть, впадают в твердолобый консерватизм и грызуются пещерным фундаментализмом. Но для нас более интересны те идентичности, которые только морально устарели — на их стороне некая естественная органика исторического развития. Моральное устаревание, однако, тоже напрягает и заботит — в плане истины, отвечаю-

щей на вызовы и риски своего времени. Для озаботившегося субъекта оно еще и эвристично – провоцирует на дальнейшее вопрошание.

В перспективе этого вопрошания важно обратить внимание на историческую возмужалость человека, на возрастание его притязания на значимость. Правда, в такой общей форме – человек как таковой – нет никакого проблемного напряжения. Оно появляется вместе с дифференциацией (и теоретической, и практической) человека на отдельные индивиды, на людей. И тогда выясняется, что если я, предположим, вырос, окреп как личность, то вместе со мной вырос и сосед, другой человек. Словом, появилась фигура значимого Другого, относительно которого нужно теперь определяться и мне.

Еще один новый момент здесь, хотя он непосредственно связан с только что сказанным, – это рефлексивность, нарастание рефлексивности в нашем бытии, нашего бытия. Рефлексивность же активно развивает, расширяет и углубляет субъективное начало, субъективность. «Субъективирующая рефлексия» (А.А. Пелипенко) в свою очередь содействует развитию человеческой самости. Более того, она меняет доминанту процесса идентификации, становления и укрепления идентичности – с отождествления (примкнуть, прислониться к какой-то целостности или общности) на самовыражение, т.е. выявление и утверждение своей самости. Объединиться – да, но при этом сохранить дистанцию, оставаться различным, индивидуально различным.

Корневая система у проблемы идентичности безусловно шире той, которую я здесь представил, но информации к размышлению, полагаю, достаточно и в сказанном.

А.А. ГРИЦАНОВ

ПЕРСОНАЛЬНАЯ РЕФЛЕКСИЯ ПО ПОВОДУ СИМПОЗИУМА

Характеристика организационного формата мероприятия

Выгодно отличается от многих аналогичных по задачам интеллектуальных «междусобойчиков». Это не классическая научная конференция,

Грицанов Александр Алексеевич – кандидат философских наук, доцент, научный руководитель международного проекта «Гуманитарная энциклопедия» (Минск).

проводимая для галочки, для «освоения путем отчета» выделенных бюджетных средств, для «воскурения фирмиама» давно безнадежно забронзовевшим «классикам».

Ориентировано на результат в виде пробуждения индивидуальных рефлексивных ресурсов с последующей интеграцией их в формализованный интеллектуальный продукт: результат перспективной работы научных редакторов и составителей соответствующей коллективной монографии обязан теперь стать не только более продуктивным, но и отвечать тому, что в результате симпозиума явленный итог оказался оснащен дополнительными возможностями.

Даже в сопоставлении с наиболее эффективными прецедентами жанра «мозгового штурма» (при довольно условном использовании данного термина) в виде «организационно-деятельностных игр» (из арсенала системно-мыследеятельностной методологии) проведение симпозиума и (главное) реализация его задач представляются более продуктивными:

1) отсутствует избыточная зависимость от персоны ведущего (оправданная в СМД исключительно в случае публичного творчества основателя школы — Г.П. Шедровицкого) — привязка обсуждения к докладу Ю.М. Резника и содокладу М. В. Тлостановой лишь раскрепостила креативный потенциал участников;

2) отсутствует нарочитый акцент на «удерживание» демонстративно многочисленных «досок» и «рамок», оправданное лишь в ситуациях заведомого неравенства уровня квалификации игроков;

3) нет работы подчеркнуто «на износ».

Содержательные впечатления

Доклад Ю. Резника был весьма неожиданным по своей идейной нагрузке. Вместо наставительности, директивного целеполагания и демонстрации желаемых ориентиров предложенный к осмыслению материал был выдержан в духе созидательной «культурной провокации», призванной актуализировать личностные амбиции и знаниевые ресурсы участников действия.

Была открыто (не стыдливо!) обозначена возможность трансгрессии проблематик обсуждения в «третье измерение» современного поля коммуникации. То есть без избыточной аффектации был постулирован вектор необходимости творческого превосходения соответствующих моделей Ю. Хабермаса. Одновременно осуществлена эта «задачная» процедура была вне рамок казавшегося неизбежным перехода на фундамент постмодернистских стратегий преодоления дискурса модерна. Ю. Резник осуществил призыв к имманентной критике всей предшествующей

традиции осмысления человеческой идентичности, обозначив при этом «альфу и омегу» сего процесса: от «зенита» мистических откровений по поводу Абсолюта к «надиру» плоскости соответствующего мышления «простецов» и неопитов.

Немедленный результат данного пропедевтического маневра не заставил себя долго ждать: в воследовавшей дискуссии был озвучен в высшей степени перспективный идейный разворот. Так, были эксплицитно (!) противопоставлены друг другу два тезиса:

1) не допустимо рассуждать о некоем надвременном Абсолюте в контексте того бесспорного факта, согласно которому *категоризация* Абсолюта (Бога, Брахмана) осуществляется постепенно и выступает *исторической* по природе своей;

2) это вполне возможно, если предположить ступенчатое явление Абсолюта миру людей, реализуемое посредством не все более исчерпывающих теолого-богословских описаний, а путем *нисхождения* Его *эманаций* (по «револьверному» принципу).

Существенным дополнением в деле реализации задачи пробуждения творческого ресурса участников симпозиума явился содоклад М. Глостановой. Нарочитая энциклопедичность изложения уже осуществленных и потенциально возможных ракурсов исследования проблемы идентичности человека позволила рассмотреть ее в густой сети социально-философских и социально-теоретических взаимосвязей и взаимных зависимостей. Стал очевиден (исключительно благодаря пафосу данного выступления) крайне важный содержательный пассаж: идентичность уже не являет собой воображаемый атрибут природы современного человека, она — в эпоху торжества «массовых обществ» — выступает как мета особой степени совершенства самодостаточной личности, т.е. личности, только и способной преодолеть состояние отчуждения и самоотчуждения, присущих человеку XX — XXI вв.

Резюме

Подготовку демонстративных по качеству коллективных монографий, характеризующих высокий уровень современной российской социальной философии, социальной теории и социологии, целесообразно проводить на завершающем ее этапе исключительно в предложенном на симпозиуме режиме: при сохранении требуемого академизма изначального представленного материала данный комплекс мероприятий сделал возможным качественное приращение потенциала книги.

Н.И. МИРОНОВА

О СИМПОЗИУМЕ В РЯЗАНИ

Сразу оговорюсь. Я присутствовала не на всех заседаниях (сессиях) симпозиума и смогла прослушать только часть докладов и выступлений. Хотелось бы высказать свои мысли по поводу некоторых докладов.

Ю.М. Резник в своем докладе попытался уйти от привычных представлений о человеке как ансамбле общественных отношений, существа биосоциального, социокультурного, космического и т.п. Он говорил о себе как о человеке в контексте самопознания, обращая внимание на наличие неуловимой сущности, постичь которую средствами философии невозможно. При этом Юрий Михайлович допускал возможность трансцендирования и постижения Абсолюта нерациональными средствами.

Согласна, что только при помощи философии, науки, инструментом которых является интеллектуальное, во многом книжное, рациональное знание, постичь сущность человека, его изначальную природу невозможно. Для этого существуют другие способы познания, о которых Юрий Михайлович не говорил, – иррациональные, эзотерические, те, которые ведут к постижению Абсолюта, Существования, Бытия...

Поэтому мои дополнения состоят в следующем: чтобы трансцендировать и постигать Абсолют, есть только один инструмент, известный в течение тысячелетий, но пока неосвоенный пока большинством современных ученых мужей, – научиться входить в медитативное состояние, во время которого человек перестает осознавать себя как «Я есть Это» или «Я есть То», т.е. перестает осознавать свою Чтойность, Ктойность, Зачемность (это остроумие А.А. Пелипенко), Самость, Инаковость и пр., а начинает осознавать себя просто как «Я есть!», «Я есть здесь и сейчас, в реальности данного момента моего существования на планете, и нет ничего, кроме меня». Это особое состояние чистого сознания, лишенное какого-либо содержания.

К сожалению, я не поняла, что Юрий Михайлович имел в виду, прозвучавшую фразу «чистая идентичность», но мне кажется, что смысл этого

Мировнова Нина Ивановна – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии (Москва).

термина должен быть как-то связан со словосочетанием «чистое сознание», которое как раз и достигается в процессе медитации.

Очень интересным показалась позиция Ю.М. Резника: «Культура меня цементирует», «Человеком меня делает нечто иное. Не культура». В этой связи П.К. Гречко задал ему вопрос: «Есть ли что-то в человеке помимо культуры?» Ответ Ю.М. Резника показался расплывчатым и невнятным, хотя лично для меня он однозначно утвердительный: Да, есть! Кроме культуры есть сама способность человека испытывать любые ощущения и переживания, т.е. осознавать их, иметь собственные реакции, свойственные человеку как обитателю планеты Земля. Наличие такой общечеловеческой способности и представляет собой феномен сознания (души, духа), познать который невозможно в рамках привычной материалистической научной парадигмы. И только признав первичность сознания по отношению к материи, мы начнем понимать свою пока еще неуловимую до конца сущность.

После выступления *А.А. Грицанова* мне захотелось заплодировать, так как он затронул важный для меня вопрос о необходимости начать достраивать научную картину мира эзотерическими знаниями, чтобы обогатить нынешние знания о человеке. Действительно, до недавнего времени «человек был расплюснен в одномерном пространстве», поэтому надо переместиться по крайней мере в трехмерное пространство, откуда вырастает проблема Абсолюта, многомерности сущности человека, идея реинкарнации и т.п. Мне очень импонирует позиция А.А. Грицанова о принятии новой концепции реальности «потустороннего мира» (я бы назвала это «духовная реальность») и необходимости многие смыслы располагать по вертикали. Все это даст новые краски современному научному знанию.

Соглашаясь с позицией *О.Н. Астафьевой*, что человек вне культуры не существует, а культура — это интегративное понятие, включающее традиции, экономику, политику, хотелось бы дополнить, что осознавать себя человек может как вне культуры (о чем моя позиция выше), так и внутри культуры, что и создает многомерную (множественную) идентичность одного человека — национальную (она непременно коллективная), этническую, политическую и пр.

Замечу также, что идентичность вне культуры — это самосознание своей изначальной внутренней природы, истинной сущности своего «Я», состояние «безмолвного ума». Все другие идентичности — это отождествление себя с внешним миром и проявление многогранной природы своих «Я», связанных с тем, что мы думаем о себе сами и что думают о нас окружающие (наш этнос, религия, социальный статус и так до бесконечности).

В выступлении **Н.К. Иконниковой** для меня остался непонятым термин «идентичность нормального человека, потребность которого востребована обществом». Это о каком человеке идет речь? О том, который не пытается трансцендировать, чтобы выйти за некие пределы? Она делает вывод, что люди, занимающиеся экстремальными видами спорта, тоже выходят за пределы, но в этом отсутствует какая-то конструктивность и, как я понимаю, – польза обществу. Возражая Наталье Кирилловне, хотелось бы сказать, что сейчас, как никогда раньше, обществом востребованы люди (речь не о спортивных экстремалах), научившиеся выходить за пределы своего обыденного сознания, а значит – духовно пробужденные. Они меняются изнутри, изменяя и расширяя рамки своего сознания, что избавляет их от страданий и несет благо всему окружению.

Более того, если сознание большинства людей будет оставаться на прежнем уровне обыденности, человечество, несмотря на технический прогресс, будет все глубже увязать в кризисах (личных и социальных – финансовых, экономических, экологических), так как их причина – в действиях людей, а основа этих действий – кризис самосознания отдельного человека. Рост числа людей, которые обрели наряду с другими идентичностями свою, так называемую общечеловеческую идентичность, будет гарантией стабильности в обществе. Иначе те же разочарования будут сопровождать нас повсюду – состояние окружающей среды, система образования, здравоохранения, наука, политика, включая кризис управления в стране, о котором говорил в своем выступлении **О.А. Митрошенков**.

Хотелось бы задать ему вопрос: каким образом можно преодолеть кризис в науке и практике государственного (да и муниципального) управления, что является его основной причиной? Но кризис самосознания тех, кто управляет в стране, вряд ли прозвучал бы в его ответе (говорить об этом с уверенностью, конечно, не могу). Между тем для меня совершенно очевидно, что именно кризис самосознания лежит в основе того состояния общественных отношений, которые складываются не только в России, но и во всем мире.

В этой связи я могла бы рассказать о министре финансов Бирмы Саяджи У Ба Кхине, который был одновременно учителем медитации по технике випассана (именно он обучил в свое время випассане Гоенку, благодаря которому центры медитации распространились во всему миру). Став министром и столкнувшись с проблемой коррупции в своем ведомстве, У Ба Кхин ввел курс обучения Випассане для чиновников министерства. После этого коррупция в министерстве исчезла.

Contents (in Russian).....	3
Introduction (Y.M. Reznik, M.V. Tlostanova)	5
Human images as a basis for understanding of human identity (introduction, Y.M. Reznik)	7

PART I. Human identity as a philosophic and scholarly problem

Y.M. REZNIK. Many-sided personality: premises for building a configurative model	18
P.S. GUREVICH. Human identity in philosophic anthropology	63
E.A. ORLOVA. Concepts of identity/identification in social sciences	87
A.A. GRITSANOV. Human identity in contemporary cultural studies and cultural anthropology	111
V.L. ABUSHENKO. Cultural philosophic and cultural sociological interpretation of identities	128
A.A. PELIPENKO. Meaning-genetic grounds for identity	147
P.K. GRECHKO. Identity – a postmodernist perspective	171

PART II. Human being at the border of cultures: interaction and multiplicity of identities

M.V. TLOSTANOVA. Multiple identity in contemporary world	191
V.M. KHACHATURYAN. The problem of civilizational identity	218
A.B. GOFMAN. Looking for the lost identity: tradition, traditionalism, and national identity	241
O.N. ASTAFYEVA. Restructuring and demarcating collective identities in the globalized world: the future of national-cultural identity	255
I.V. KONDAKOV. Russia's civilizational identity: essence, structure, and mechanisms	282

PART III. Socio-cultural diversity of human identities

Y.M. REZNIK. On civil identity	305
A.A. GRITSANOV. Totalitarian personality and identity	326
N.K. IKONNIKOVA. Human being in the world of things: appropriating the material environment	344

V.G. NIKOLAYEV. Marginality and identity	354
L.S. PEREPYOLKIN, V.G. STELMAKH. On religious identity	373
I.S. BAKLANOV, T.V. DUSHINA, O.A. MIKEYEVA. The problem of ethnic identity	396

Concluding PART

Conclusion (<i>Y.M. Reznik, M.V. Tlostanova</i>)	409
Entering into polemics: article reviews and authors' responses and reactions (<i>Y.M. Reznik, M.V. Tlostanova, V.L. Abushenko, P.K. Grechko, V.M. Khachatryan, I.S. Baklanov, T.V. Dushina, O.A. Mikeyeva and others</i>)	415

Supplement. From the papers of Interdisciplinary Scholarly Symposium <i>Human Being in Quest of Identity</i> (Ryazan, April 23-25, 2010)	481
---	------------

Comments and Reports

Y.M. REZNIK. The concept of many-sided personality as a basis of human identities	481
M.V. TLOSTANOVA. From identity politics to identity in politics (in addition to the discussion)	493
A.M. BEKAREV. Multicultural roots of Russian identity	496
S.N. GAVROV. Cultural interaction and a quest for a new identity	501
A.A. GRITSANOV. Human identity: a break through into the three-dimensional descriptive space	506
O.A. MITROSHENKOV. Specificity of managerial identity in Russia (stating the problem)	508
I.G. YAKOVENKO. Dialogue and identity	513

Reflective notes

P.K. GRECHKO. Ryazan thoughts	518
A.A. GRITSANOV. Personal reflections on the symposium	520
N.I. MIRONOVA. Meditating during and after the Ryazan symposium	523
Contents (in English)	526

ISBN 5-901493-16-8

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2010.
Том IV. ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. 528 с.

Компьютерная верстка: М.В. Николаев

Сдано в набор: 24.06.10. Подписано в печать: 26.07.10. Формат 60/90 1/16.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. – 33. Тираж 1000 экз.
Типография ЗАО «Белгородская областная типография»