

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 проступает 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 выдуманным.

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 многообразие 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 преднаиденного, 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.