

А.А. Пископнель

Конструктивный смысл понятия идентичности с точки зрения категорий «естественное» и «искусственное»

В сфере гуманитарного знания понятие «идентичность» в последнее время стало таким же популярным и универсальным, как и понятие «этничность» и остается столь же неопределенным ¹.

Естественным образом возникает вопрос: какой смысл может иметь такая единая категоризация столь разных феноменов? Не идет ли речь «на самом деле» о качественно различных социокультурных явлениях, лишь обозначаемых одним и тем же термином, (т.е. единство здесь только терминологическое)? Ведь нетрудно заметить, что термин «идентичность» в большинстве случаев лишь синоним практически любой *определенности* (атрибута, свойства, качества), обычно используемой при описания отдельного человека (группы людей) как такового в его (их) непосредственной данности. В литературе фигурируют телесная, половая, возрастная, семейная, языковая, духовная, социальная, профессиональная, культурная, этническая, национальная, религиозная и т.п. *идентичности*.

Не является ли «идентичность» лишь модным словом-паразитом, не добавляющим никакого специфического содержания, лишь заменой предикатива «принадлежать-иметь» на «идентичность» (любой человек «имеет» тело, пол, возраст, семейное положение, язык и т.п.)? В результате такой замены все традиционные

¹ В последнее время «этот термин начинает приобретать еще более широкий спектр значений: самоопределение, самобытность, психофизиологическая целостность, непрерывность опыта, постоянство во времени (относительное или сохраняемое в ходе изменений), психологическая определенность, саморегулируемое единство, тождественность (с самим собой или среди разнообразия других объектов), самость как подлинность индивида, социокультурное соответствие, самопринадлежность, самореферентность, целостность, степень соответствия социальным категориям, модель различения «Я» от «не-Я», релевантность внутреннего опыта внешнему» (Сапожникова 2005, с. 13).

экзистенциальные и социально-психологические проблемы человека чисто вербально оказываются проблемами с его той или иной «идентичностью». Что дает такая, на первый взгляд формальная, переформулировка их на языке идентичностей?

Пытаясь дать ответы на подобные вопросы, чаще всего предлагают исходить из того, что «взаимные ссылки представителей различных наук позволяют предположить, что при всей многозначности понятие имеет содержательное ядро, которое сохраняется при любом его использовании» (Орлова 2010, с. 88). Какое же «содержательное ядро» сохраняется, когда пытаются такое специфическое содержание выделить?

Обсуждение содержания понятия «идентичность» традиционно занято этимологией самого слова идентичность и анализом разнообразия его смыслов и контекстов употребления от античной философии до постмодернизма. Начинается оно обычно с констатации, что дело идет о «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» (Орлова 2010, с. 88), а заканчивается выводом, что «при всех употреблениях 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» (Орлова 2010, с. 109).

Если обсуждать содержание понятия идентичности только в рамках подобного дискурса, то невозможно понять того значения, которое связывается с ним в различных науках социогуманитарного цикла, позволяющего зачастую утверждать, что понятие идентичности стало одной из главных тем общественной мысли XX столетия (Заковоротная 1999). Ведь все эти этимологические изыскания в лучшем случае имеют дело лишь с предпонятием идентичности в его современном значении, поскольку, согласно общему мнению, это значение оно приобрело под влиянием Э.Эриксона, разработавшего содержание этого понятия для теоретической концептуализации результатов своей психоаналитической практики. Именно с его легкой руки это понятие приобрело конкретное

выражение и предметное содержание и породило волну работ, разрабатывающих тему и проблему идентичности в социогуманитарных дисциплинах ².

Идентификация и идентичность по Э.Эриксону

Хотя теоретическое содержание понятие идентичности обрело прежде всего благодаря Эриксону, он и сам был грешен тем, что употреблял в своих работах термин «идентичность» в весьма расширительном смысле и признавался в этом. «До сих пор я почти преднамеренно (мне нравится так думать) пробовал использовать термин «идентичность» во многих различных смыслах. В одном случае он, казалось, относится к сознательному чувству уникальности индивида, в другом — к бессознательному стремлению к непрерывности жизненного опыта, а в третьем — к солидаризации с идеалами группы. Иногда он, по-видимому, употреблялся как в обыденной речи, был разговорным и наивным, в других случаях оказывался связанным с понятиями психоанализа и социологии. И не раз это слово соскальзывало с пера больше по привычке, благодаря которой многое кажется хорошо знакомым, прежде чем полностью прояснится» (Эриксон 1996, с. 218).

В его собственной практике это слово появилось в качестве диагностико-медицинского инструмента и, согласно признанию Эриксона, сохранило этот характер и тогда, когда он пытался придать ему обобщенный социально-психологический смысл ³.

Первым шагом на пути формирования специфического содержания понятия было оформление определенного клинического

² Теперь, задним числом, эту линию трактовки понятия идентичности могут выстраивать от Дж.Локка, Д.Юма и Г.Лейбница до М.Бахтина (см., например, Абушенко 2010).

³ См., например: «Даже обращаясь к проблемам, стоящим ближе к “истории” и предпочтениям исследователя, психоаналитик всегда сосредоточен на том, что, скорее всего, проявится на уровне бессознательного, тогда как впервые осознанное высветит те стороны человеческого опыта, которые прежде оставались в тени. В теоретических рассуждениях я пытался показать, что в процессе этого сами термины проверяются историей. Но даже тогда, когда наш подход применяется в анализе социальных проблем, по методу он все же остается медицинским» (Эриксон 1996, с. 332-333).

опыта в понятиях «чувство идентичности», «кризис идентичности», «спутанная идентичность». Через эти понятия психиатры-психоаналитики стали описывать особый тип душевного расстройства ветеранов Второй мировой войны, которые, попав в экстремальные условия войны, «потеряли ощущение тождества личности и непрерывности времени. Они утратили контроль над собой, который с точки зрения психоанализа обеспечивается лишь “внутренней силой” “эго”» (Эриксон 1996, с. 26).

Другими словами, речь шла об особом типе расщепления личности пациентов, иногда сейчас именуемым «диссоциативное расстройство идентичности». Такие пациенты свои прошлые состояния и переживаемые события отчуждали от себя и были не в состоянии их интегрировать в актуальное целое своей личности как ее генетические составляющие, т.е. прожитую ими жизнь не переживали как свою собственную жизнь. Клинический диагноз этого расстройства Эриксон назвал потерей эго-идентичности. А характерное переживание такой диссоциативности и было названо чувством идентичности/неидентичности.

Для оформления ряда понятий, призванных концептуализировать такой клинический опыт через понятие идентичности, были определены основания. Ведь через него традиционно выражали логическое *отношение* сопоставляемых объектов на предмет их тождества-различия. Соответственно результатом этого сопоставления была фиксация их тождества (идентичности) или различия (неидентичности) в определенном *отношении*. Будучи не в состоянии чувственно идентифицировать свое прошлое (ые) состояние (ия) с актуальным, пациент как бы «терял» часть самого себя (потеря эго-идентичности) и строил свое поведение и взаимоотношения с окружающими исходя из своей «частичности». Нормальное отношение генетического тождества превратилось в патологическое отношение различия.

Заметим лишь, что, по сути дела, в клинической картине речь шла фактически о переживании не «чувства идентичности», а скорее чувства неидентичности. Содержание понятия *чувства идентичности* было сформировано чисто теоретически — в результате превращения отрицания у «нормальных» людей чувства неидентичности в чувство *позитивной* идентичности. Но зато это понятие

позволяло обобщить клинический опыт и на его основе описывать определенные состояния «нормальных» людей.

Ход рассуждений Эриксона при обобщении клинического опыта был аналогичен тому, с помощью которого З.Фрейд пришел к понятию бессознательного, обобщая картину болезни «брета на-блюдения» (брета преследования)⁴. «И, как всегда бывало в истории психоаналитической психиатрии, то, что сначала принималось за общую функциональную закономерность нескольких серьезных расстройств (например, истерии в начале века), впоследствии оказывалось патологическим обострением, затяжным проявлением или регрессией к обычному кризису, характерному для определенного этапа развития индивида. Таким образом, мы стали считать “кризис идентичности” явлением, нормальным для юности или ранней зрелости» (Эриксон 1996, с. 26)..

Если это нормальные явления определенного возрастного периода современного человека, то каковы основания называть их кризисными? И в чем смысл таких обычных кризисов?

Юность и ранняя зрелость — это период наиболее значимых и глубоких изменений социального положения и менталитета человека, вхождения во взрослую самостоятельную жизнь. Оформляется его мировоззрение, складывается объективный взгляд на окружающую жизнь и трезвая самооценка своих возможностей. Это время принятия решений, определяющих дальнейший жизненный путь, ответственность за которые несет уже сам человек. Решений, которые неизбежно из множества возможностей и множества занятий, предоставляемых современным обществом для самореализации человека (требующих времени и внимания), превратят в реальность лишь некоторые.

За неудачно принятые решения приходится расплачиваться иногда всю дальнейшую жизнь — нелюбимой профессией, неудачным браком, пагубными привычками и т.п. Мало кто с молодых ногтей проявляет несомненную одаренность и целеустремлен-

⁴ «Если мы бросим кристалл на землю, он разобьется, но не произвольно, а упадет по направлениям своих трещин на куски, грани которых, хотя и невидимо, все-таки предопределены структурой кристалла. Такими растрескавшимися и расколовшимися структурами являются душевнобольные» (Фрейд 1989, с. 336).

ность, способные органично определять направленность всей дальнейшей жизни. Большинство вынуждено искать и пробовать себя, ошибаться, испытывать сомнения, несовместимые желания и противоречивые чувства. То, что на обыденном языке называется «переживать разлад с самим собой». Этот разлад (если он имеет не временный, а хронический характер) и связанную с ним неопределенность и непредрежденность Эриксон фактически и назвал кризисом идентичности.

Кризис — одно из понятий в структуре экспликации категории изменения. Перманентные изменения окружающего и внутреннего мира человека — неотъемлемая черта современного общества, его общая институциональная рамка, рамка общественного прогресса (развития). И чтобы стать и быть полноценным членом общества, современный человек *должен* уметь их «вписывать» в эту рамку.

Смысл понятия кризиса применительно к понятию развития человека состоит в том, что сам процесс развития с определенной точки зрения размечен последовательностью кризисов и их разрешений на жизненном пути человека. Каждый такой преодоленный кризис становится шагом развития, если связан с приобретением жизненного опыта и появлением новообразований, расширяющих возможности для жизненной самореализации, и тем самым новой ступенью совершенствования человека. Очевидно «нормальным для юности или ранней зрелости» кризис идентичности, как и всякий кризис, оказывается только тогда, когда он становится составляющим именно процесса развития человека.

Но подобные изменения — принадлежность не только юности и ранней зрелости. Скорее всего здесь они лишь наиболее значимы и ярко выражены. Физическое взросление, обучение и воспитание, становление личности — это прежде всего их отличительные черты. Но смена кругов общения, освоение социальных ролей, образование социальных связей и отношений, разрешение жизненных конфликтов, становление взглядов и убеждений на основе новых знаний и т.п. — неперемнная черта, характерная для активного периода жизни современного человека. С этой точки зрения явления, обозначенные Эриксоном как кризисы идентич-

ности, могут рассматриваться как нормальные для любого периода активной жизни человека, как неотъемлемая их составляющая.

Другими словами, современный человек обречен развиваться, и кризисы на его жизненном пути *должны* становиться кризисами развития. А вот станут ли они кризисами развития или нет — зависит от самого человека. Ведь далеко не всякий процесс изменения является процессом развития (совершенствования), и кризисы могут быть также составной частью процессов застоя и вырождения (деградации). Психологическая инстанция в человеке, которая наделяется способностью самоопределять его индивидуальный жизненный путь, традиционно именуется его личностью. Отсюда, в частности, следует, что всякая идентификация отдельного человека является персональной и противопоставление персональной идентичности другим ее «видам» (обычно социальной, культурной и т.п.) не имеет смысла.

Какое же представление о личности коррелятивно подобному взгляду на кризисы идентичности жизненного пути человека?

Базовое психологическое представление о личности — это представление о ней как о некотором предметном *бытии* (структуре, качестве, состоянии) ⁵. Но не менее важным является полагание, что личностью не рождаются — ее *формируют*, ею *становятся*. Конечно, личность — в том числе и структура, и качество, и состояние. Но существуют значимые аргументы в пользу представления, что изначально *быть личностью* означает не предметное бытие, не уже *есть*, а *становление*, что это прежде всего процессуальная действительность, поскольку личность «всегда только регулятивна и никогда не налична» (Библер 1990, с. 122), «личность человека есть не “субстанция”, но лишь монархическое упорядочение актов, один из которых осуществляет руководство» (Шелер 1994, с. 170). Личное начало традиционно рассматривается как символ и выражение собственно человеческого в человеке, немислимого без раз-

⁵ Ср., например: «Личность — это человек, который достиг определенного достаточно высокого уровня своего психического развития» (Божович 1976, с. 43). Или: «... личность есть системное и поэтому “сверхчувственное” качество индивида, хотя носителем этого качества является вполне чувственный, телесный индивид со всеми его природными и приобретенными свойствами» (Асмолов и др. 1979, с. 35).

вития, преодоления и превосходения самого себя, перманентной самопроблематизации⁶.

В этом случае исходной для содержания понятия личности выступают не оппозиции «человек — дух» и «человек — природа», а «человек — общество», в рамках которой так называемая «окружающая среда» выступает прежде всего как система культурно-антропологических «образов» и «образцов», освоение и присвоение которых питает (вос-*питывает*) процесс становления в человеке человека. То есть исходно (и это главное) человек — общественное существо. В ходе социо-антропогенеза общественного человека чисто субъективные его «способности» и «качества» перманентно объективируются и предметизируются в виде относительно самостоятельных сфер общественного бытия — мифологии, религии, науки, искусства, политики, производства и т.д. На правах особых и специфических действительностей эти сферы обладают имманентными объективными законами жизни и развития, в которых и отдельные люди, и даже отдельные поколения лишь *соучаствуют*, передавая в таком объективированном виде опыт своей жизни потомкам.

Но объективация и *расхождение* этих начал как условий развития общественного человека — это одна сторона процесса общественного развития. Другой неперменной его стороной являются их обратное *схождение* и субъективация отдельным человеком и в отдельном человеке в процессе его образования (обучения и воспитания). Это *схождение* и *сосредоточение* родового начала в каждом отдельном человеке и определяет особый категориальный статус «личности», поскольку оказывается, что «каждая личность не часть, а средоточие и перефокусировка всечеловеческого» (*Баткин* 1986, с. 87).

Объединение идеи регулятивности личности с признанием ее исходно общественной родовой сути означает, что в процесс становления индивидуальной личности они включены в качестве «об-

⁶ Ср.: «Человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни» (*Кассирер* 1988, с. 6).

разца» и «требования». Следовательно, «образец» и «требование», т.е. *долженствование*, оказываются первичной формой существования личного начала и в этом своем качестве входит в структуру любой индивидуальной личности.

То, что единство личности есть — прежде всего и по преимуществу — идеал, не было секретом уже для Т.Рибо. «Одним из главных результатов практики современных трудов о личности является, что они доказали, что единство здесь — не более как идеал, и что личность может изобиловать даже непримиримыми противоречиями, не доходя при этом ни до умственной дезорганизации, ни до сумасшествия» (Рибо 1899, с. 14).

Но дело даже не столько в том, что подобные процессы имеют своим основанием идеальное содержание (идеалы), сколько в том, что целостность личности являются *фундаментальной предпосылкой* самого человеческого существования и общежития. Она должна быть предпослана *теоретически*, в философско-антропологическом плане и «должна быть *практически* предпослана, поскольку является необходимым основанием для всех человеческих отношений» (Хьюбнер 2001, с. 290). Ведь *отношение* к человеку как существу свободному и ответственному является фундаментальным следствием этого *необходимого практического постулата*, а на презумпции человеческой свободы зиждутся практически все институты современного общества (Пископнель 2006).

Этот практический постулат по отношению к конкретному человеку имеет требовательный характер, в силу которого, чтобы быть дееспособным членом современного общества, он *должен* стать личностью и нести ответственность перед обществом за свои поступки. Но современная общественная жизнь является не только способом предъявления требований, удовлетворение которых образует стержень жизни «зрелой» личности, но и обеспечивает ее формирование в рамках психолого-педагогического процесса *воспитания* — превращения требований к человеку со стороны других членов общества в требования человека по отношению к самому себе ⁷.

⁷ Ср., например: «... если процесс социализации происходит стихийно, неуправляемо, то нет никакой гарантии, что он будет направлен на усвоение лучших, а не худших *образцов*. Отсюда ясно, что социализация ребенка, весь процесс превращения его из организма в психически зрелого и морально полноценного

Связано это с тем, что «быть человеком» не предметное качество присущее некоторому «Я» или «Эго» и, тем самым, не нечто гарантированное ему в силу того, что он «уже есть человек», т.е. в силу случайности рождения или условий бытования. Для того чтобы быть и оставаться человеком по сути, необходимо быть больше чем просто человеком, необходимо быть личностью, что предполагает присвоение условий собственного существования в их родовой заданности, т.е. своего рода «воспроизведение» в себе самого общества как исторического бытия. Без усилия быть и оставаться человеком за счет сознательных культурно-антропологических идентификаций (культивирования) и уподобления можно лишь случайным образом (как выражался Аристотель, «по совпадению»).

Отмеченная противоречивость — отражение и выражение противоречивости самого жизненного мира человека, его многосторонней вовлеченности в жизнь других людей, прохождения на жизненном пути через разные социальные пространства, амбивалентность связанных с ними переживаний. По сути дела, личность как бытие и есть та инстанция, которая умудряется жить этими противоречиями и за счет этих противоречий. Еще Г.Гегель отмечал, что нечто жизненно, только если оно содержит в себе противоречие, в состоянии вмещать в себя это противоречие и выдерживать его. В противном случае, оно только по видимости образует живое единство. Кризис — это всегда то или иное выражение внутреннего противоречия, а личностью человек становится только тогда, когда эти противоречия он способен разрешать самой своей жизнью⁸. С та-

члена общества, должен осуществляться под контролем *воспитания*. Именно оно и есть активное и целенаправленное руководство формированием человеческой личности. При этом воспитание не есть сумма каких-то специальных мер воздействия (хотя эти меры также входят в состав воспитания), а прежде всего соответствующая организация жизни и деятельности ребенка, его взаимоотношений с окружающими людьми, всей системы его отношений к действительности» (Божович 1976, с. 46)

⁸ «Таким образом, нечто жизненно, только если оно содержит в себе противоречие и есть именно та сила, которая в состоянии вмещать в себя это противоречие и выдерживать его. Если же что существующее не в состоянии в своем положительном определении в то же время перейти в свое отрицательное [определение] и удержать одно в другом, если оно не способно иметь в самом себе противоречие, то оно не живое единство, не основание, а погибает (*gentzu Grunde*) в противоречии» (Гегель 1997, с. 217).

кой точки зрения *идентичность* того или иного человека является определенным выражением его личностного статуса.

Если при постановке и решении проблем идентичности исходить из эмпирического, «фактического» базиса явлений, относящихся к проявлениям конкретной индивидуальной жизнедеятельности, то налицо противоречивость многообразия личностных качеств (вплоть до несовместимости) — если не у каждого отдельного человека, то у подавляющего их большинства, — наличие глубоких изменений этих качеств в течение жизни, запутанность и непоследовательность индивидуальной биографии и т.п. Поэтому неудивительно, что для ряда психологических теорий, тесно связанных с психотерапевтической практикой (Э.Берн, Ф.Перлс, Р.Ассаджоли и т.п.), первореальностью личностного бытия выступает не целостная и единая личность, а целый ансамбль субличностей, выясняющих «отношения» между собой, а единство и целостность выступают не как *заданность*, а как *задание* «объединения себя», особого рода работы над собой в свете «идеала» единства личности.

Первичным здесь оказываются не идентичность и целостность, а процессы *идентификации-холизации*, т.е. *интеграции* — самосбирания себя в единство и целостность⁹. Эта интеграция, работа над собой как сознательный и целенаправленный «искусственный» процесс призвана преодолевать «естественно» образующуюся «спутанность» или «диффузию идентичности» и создавать «позитивную идентичность». «Таким образом, позитивная идентичность — это совсем не статичный набор свойств или ролей, она постоянно в состоянии конфликта с прошлым, которое надо изжить, и с будущим, которое надо предотвратить (Эриксон 1996, с. 316). А то, что Эриксон выделяет и именует *идентичностями*, с этой точки зрения, являются *результатами-продуктами* подобных никогда не

⁹ Собственно говоря, по сути дела, речь здесь идет о том, что Г.Гегель (а за ним Л.Выготский) называл *овладением* самим собой. «Человек по своему непосредственному существованию в себе самом есть нечто природное, внешнее своему понятию; лишь посредством усовершенствования своего собственного тела и духа, существенно же благодаря тому, что его самосознание постигает себя как свободное, он вступает во владение собой и становится собственностью самого себя и по отношению к другим» (Гегель 1990, с. 113).

завершающихся интегративных процессов, лишь их промежуточными состояниями.

Категориальное содержание такого понятия идентичности может быть выражено в рамках парадигматики системного подхода (СМД- подход), полагающего в качестве исходной категории, задающей системную целостность, категорию *процесса* (см., например, *Щедровицкий* 1974). Результат-продукт — это «след» процесса, претерпеваемого или осуществляемого системой, «отпечаток» структуры этого процесса в специфическом материале системы — его *организованность*, т.е. «морфологическая» составляющая системы, выступающая по отношению к другим процессам в качестве самостоятельного предмета ¹⁰. Таким образом, здесь *идентичность* человека как специфическая предметность — это всегда *витальная организованность процесса идентификации*, самоопределения, поддерживающего и воспроизводящего его единство и целостность.

У Эриксона это процесс «борьбы за целостность “Эго”», происходящий «*на всех уровнях психической деятельности*», и поэтому он не устал подчеркивать динамичный характер идентичности и саму ее связь с процессом развития человека ¹¹. Такая интеграция — необходимое условие существования личности в горизонте «средоточия и перефокусировки всечеловеческого» (Баткин).

Очевидно, смысл так понимаемой идентичности в конструктивности. Но личностью не рождаются, ею становятся. И, прежде чем стать зрелой личностью, любой человек проходит часть жиз-

¹⁰ Организованность материала — слой или уровень системы, лежащий под процессуальным и структурными слоями, организуемый и определяемый ими и представляющий собой оформление (морфологию) нижележащего слоя материального субстрата. Иначе говоря, речь идет об одном из категориальных планов, в которых последовательно разворачивается системное представление объекта: о морфологическом представлении системного целого (*система как организованность*) и объективации полученного идеального объекта на правах особой действительности.

¹¹ Оценивая подход к феномену идентичности современных ему индивидуальной и социальной психологии Эриксон отмечал, что их «подходу не хватает теории развития человека, которая попыталась бы подойти ближе к явлению, выясняя его истоки и направление. Ведь идентичность — это не то, что “создается” в результате “победы”, это не “доспехи”, не нечто статичное и неизменное» (*Эриксон* 1996, с. 33).

ненного пути и уже обретает, не осознавая это, достаточную *определенность*, витальные организованности, частью естественно (непроизвольно) складывающиеся в процессах общения и содействия, частью авторитетно вмененные (сформированные родителями, учителями, групповыми лидерами и т.п.). Ведь даже самые ранние детские воспоминания датируются 3-4 летним возрастом, а более или менее связное представление о своей жизни мы обретаем с 5-7 лет ¹².

К этому времени ребенок, как правило, уже достаточно (применительно к детской жизни) социализирован – свободно владеет родным (домашним) языком, формами общения и групповой консолидации, ориентирован в «малом» и «большом» окружающем мире и т.п. Поэтому процессы самоопределения начинаются не на пустом месте, а всегда имеют дело с уже существующими витальными организованностями, являющимися для них предпосылкой и рабочим «телом». Овладевать можно лишь тем, что уже *есть*.

Но это отличает не только детство, ведь становление, как уже говорилось выше, свойственно всему периоду активной жизни личности. Подобные организованности в психоаналитической традиции рассматриваются в качестве основы «Эго». Поэтому *самоопределение* – это одновременно и *переопределение*, а непроизвольно сложившиеся витальные организованности выступают и в качестве условий, и в качестве ограничений (т.е. оснований) для оформляющихся личностных организованностей.

Поскольку подобные непроизвольно сложившиеся витальные организованности человека в чисто предметном плане не отличаются от «идентичностей», то обычно отвлекаются от их генезиса и интегративной конструктивности и расширяют исходное содержание этого понятия до общеупотребительного и тоже именуют их идентичностями. Иногда различие между ними фиксируется в противопоставлении их как *естественных идентичностей* (см. например, *Крысов*). Хотя, на наш взгляд, речь должна идти лишь о естественных предпосылках идентичностей, еще не вовлеченных в процесс самоидентификации. Это не та идентичность, которой обладает человек, а та, которая обладает человеком. Приобретения от

¹² Это первичная социализация, своего рода социокультурный импринтинг.

подобного расширительного употребления понятия не концептуальные, а только терминологические.

Выше уже отмечалось, что в широком, общеупотребительном значении термин «идентичность» в большинстве случаев является лишь синонимом практически любой *определенности* (атрибута, свойства, качества), обычно используемой при описания отдельного человека (группы людей) как такового в его (их) непосредственной данности, лишь заменой предикатива «принадлежать-иметь» на «идентичность. Так именуемые «идентичности» образуют лишь формально-терминологическое единство, обладают разной «природой» и не имеют общих законов функционирования и развития. Другими словами, это совокупность разных «объектов» познания и практики. Все они лишь разнородный предметно-специфический «материал» для построения идентичности в процессе самоидентификации. Общность и единство идентичности обеспечивает лишь процесс идентификации и вне его понятие идентичности лишено всякой продуктивности.

Самоидентификация процесс конструктивный, но не произвольный, и любая продуктивная самоидентификация должна иметь естественную подложку (витальный материал), т.е. являться искусственно-естественной, иначе она станет неотличимой от детских фантазий и разнообразных синдромов расстройства личности. Конечно, соотношение начал искусственного и естественного разных определенностей человеческой личности оказывается неоднозначным. Скажем, телесная, возрастная, половая, расовая и т.п. витальные организованности и после идентификации в наибольшей степени окажутся более естественными, а профессиональная, гражданская, национальная, государственная и т.п. — более искусственными. Другими словами, степень произвольности идентификаций, чтобы быть гармоничной, может и должна быть различной.

Об этом часто забывают авторы, исходящие из абстрактно-всеобщего представления о «множественной идентичности» индивида, составляющие которой рассматриваются как достаточно автономные, рядоположные и дополнительные друг к другу (*Бенхабиб* 2003). Между тем набор обычно перечисляемых «идентичностей» совершенно разнороден и способы идентификации индивида в каждом из них различен. В частности, если понятие культуры име-

ет хоть какой-то субстанциональный смысл, то на уровне отдельных идентичностей он проявляется как в их связности и взаимозависимости, так и в доминировании одних из них над другими. Причем различным культурам свойственны и разные степени их связности и взаимозависимости. Скажем, этническая идентификация в сообществах, являющихся субъектами некоторых культур, предполагает сцепленность и с расовой, и с языковой, и с религиозной идентичностями. Наконец, каждая личность индивидуальна и определяется индивидуальными соотношениями между ними, складывающимися в самом процессе жизни.

Минимальная (и исходная) самоидентификация витальных организованностей — это, как обычно выражаются, «знание самого себя» (социальные психологи именуют его когнитивным компонентом идентичности), т.е. в той или иной степени адекватное представление о своих актуальных возможностях и ограничениях (образ Я). Лишь такое знание позволяет оптимальным образом организовывать свою деятельность и принимать наиболее рациональные решения в трудных жизненных ситуациях. Скажем, то, что именуют возрастной и гендерной идентичностями, — казалось бы, лишь биологически predetermined состояния, тем не менее они имеют и произвольную составляющую, выражающуюся в том числе и в подобающем/неподобающем поведении в обществе. «Вести себя не по возрасту», быть «инфантильным», «женоподобным» или «мужеподобной» и т.п. — это, в том числе, и оценки дефицитной самоидентификации. И сам человек, и представления человека о самом себе (образы Я) в течение жизни меняются исподволь, а иногда радикальным образом, и уже в силу этого идентичность как продукт/результат перманентной самоидентификации неизбежно имеет собственную динамику¹³.

Хронотоп персональной идентификации

Конкретизация подобного всеобщего представления об идентичности предполагает, прежде всего, рассмотрение самоопреде-

¹³ Механизм формирования идентичности посвящена не одна социально-психологическая работа. См., например: Микляева, Румянцева 2008.

ления человека-в-мире во времени (*темпоральное*) и пространстве (*топологическое*) жизни относительно, как выражался Гегель, «своего другого». При этом следует иметь в виду, что поскольку самоидентификация – процесс конструктивный и со-*знательный*, то как таковой он опосредован *знанием* о мире и о себе. А характеристической определенностью любого *знания* как принадлежащего логико-семиотической действительности является его *истинность/ложность*. Поэтому с мерой адекватности (истинности/ложности) такого знания тесно связана и адекватность идентичности, а в силу относительности всякого знания – ее неизбежная проблематичность.

Значимость темпорального залога самоопределения связана с тем, что «идентичность содержит взаимодополнительность прошлого и будущего: как в индивидуе, так и в обществе она связывает актуальность уходящего прошлого с актуальностью открывающегося будущего» (Эриксон 1996, с. 324). Человек непосредственно живет только в настоящем, в «здесь и теперь». Но в горизонте личности это настоящее человека опосредовано включает в себя и его прошлое, и его будущее. Другими словами, полноценное существование человека невозможно без его «настоящего-прошлого» и «настоящего-будущего». С утратой настоящего-прошлого связывал расстройство и утрату чувства идентичности (т.е. ощущения «тождества самому себе и непрерывности своего существования во времени и пространстве») Эриксон.

Важно подчеркнуть, что «прошлое» как уже состоявшееся, непосредственно не сущее и «настоящее-прошлого» – отнюдь не одно и то же. Если первое – как *прожитое* – неизменно, состоялось и замкнуто, то второе – как извлекаемый из прожитого *опыт* – всегда в процессе становления и открыто. У человека всегда есть возможность изменить свое отношение к нему, придать другое значение тем или иным событиям и за счет этого нового самоопределения изменить себя настоящего и свою дальнейшую жизнь. Поэтому нормальным для человека является не отрицание и отчуждение свершившегося прошлого («утрата чувства идентичности»), а его переосмысление.

Если «настоящее-прошлого» является своего рода ресурсом для человека в настоящем, определяя его положение («место») в жизненном пространстве «здесь и теперь», то с «настоящим-бу-

душим» связано самоопределение дальнейшего направления («вектора») жизненного пути (жизненные планы). У того же Эриксона оно связано с понятием идентичности через понятия «идеальные прототипы», «эго-идеалы», «идеальные модели поведения» и т.п.

Значимость овладения подобным идеальным содержанием (создать для себя в качестве ориентиров для окончательной идентификации «устойчивые идола и идеалы») в детском и подростковом возрасте им отмечалась особо. «Сравнительный подход к проблеме воспитания детей предлагает нашему вниманию факт огромной важности для развития идентичности, а именно то, что родители собственным примером, рассказами о жизни и о том, что для них значит великое прошлое, передают детям этого возраста страстно заряженный *этос действий* в форме идеальных типов людей или техник, настолько чарующих, что они способны заменить детям героев волшебных сказок» (Эриксон 1996, с. 131).

По Эриксону, психологический механизм идентификации «предполагает процесс одновременного отражения и наблюдения, процесс, протекающий на всех уровнях психической деятельности, посредством которого индивид оценивает себя с точки зрения того, как другие, по его мнению, оценивают его в сравнении с собой и в рамках значимой для них типологии; в то же время он оценивает их суждения о нем с точки зрения того, как он воспринимает себя в сравнении с ними и с типами, значимыми для него <...>. Далее, описанный процесс находится в постоянном изменении и развитии: в наиболее благоприятном варианте это процесс постоянной дифференциации, и он становится все более содержательным по мере того, как расширяется круг значимых для индивида лиц: от матери до всего человечества (Эриксон 1996, с. 31-32).

Как отмечалось выше, личностное самоопределение человека-в-мире предполагает его самоопределение не только во времени, но и в жизненном (социокультурном) пространстве. Человек не робинзон, а общественное существо, и предпосылкой обычной человеческой жизни является совместная жизнь и взаимоотношения с другими людьми. Социум это не множество изолированных, автономных индивидов, взаимодействующих между собой в качестве своего рода монад. Это, прежде всего, гетерогенное и гетерар-

хическое социальное пространство жизнедеятельности социальных групп: *сообществ* и *общностей* разной степени интегративности, реальных и номинальных, взаимоотношения внутри и между которыми регулируются сложившимися культурными институтами.

Каждый человек может и неизбежно становится в процессе жизни членом множества разных социальных общностей (групп): семейной, языковой, образовательной, профессиональной, гражданской и т.п. Одни из них он выбирает, в другие включается непроизвольно. И в каждой группе, если он входит на правах ее члена, он актуально занимает определенные места (какие-то из них может менять) и подчиняется разным культурным стандартам. «Места» в реальных (в отличие от номинальных) группах традиционно именуется социальными ролями, а переживание своей принадлежности к тем или иным группам Эриксон отнес к феноменам *групповой идентичности*. При этом саму *идентичность группы* он рассматривал как «основные способы организации опыта, характерные для данной группы» (Эриксон, с. 57). Овладевая этими «основными способами» (групповыми организованностями) и солидаризуясь с «идеалами группы» человек обретает определенную *групповую идентичность* — психосоциальное тождество с группой, включенность в нее как в «свою». Оно (тождество) именно переживается, т.е. «происходит на всех уровнях психической деятельности».

Групповая идентичность (часто ее именуют социальной) возникает как результат-продукт процесса самоопределения, идентификации с группой через овладение ее групповыми (социокультурными) организованностями, т.е. их интериоризацию. И здесь она всегда является естественно-искусственной, т.е. имеет и естественную составляющую, складывающуюся в том числе и непроизвольно в процессе коммуникации с другими членами групп. По факту конкретный результат такого самоопределения человека может быть различным — от формальной принадлежности (важно не быть, а числиться) до полного «растворения» в группе ¹⁴.

¹⁴ Следует иметь в виду, что эмпирические «социальные группы — это крайне неоднородный феномен, они различаются по самым разнообразным параметрам и характеристикам, поэтому логично было бы предположить, что специфика процесса социальной идентификации определяется свойствами тех конкретных групп, к которым принадлежит личность» (Микляева, Румянцева 2008, с. 17).

Такая групповая социокультурная самоидентификация человека не является произвольной, для нее всегда должны быть определенные основания. Индивид может быть субъективно и свободен в своей самоидентификации, но такого рода желаемые идентичности не становятся в результате его выбора реальными, а требуют «объективированного» признания со стороны других обладателей той же идентичности как в индивидуально-личностном, так и в институциональном планах¹⁵. Важно, чтобы члены группы *относились* к нему как обладающему такой идентичностью, т.е. идентифицировали его. Любая адекватная групповая самоидентификация в качестве неперменной составляющей включает в себя и идентификацию (признание/подтверждение) со стороны референтной ей группы.

Нетрудно заметить, что самоопределение (идентификация) выполняет «работу» аналогичную той, которую в плане самосознания в логико-философском контексте традиционно возлагали на механизм *рефлексии*¹⁶. Полагается, что именно через рефлексивное осознание хода и результата собственной активности происходит артификация, т.е. овладение ею, позволяющее целенаправленно строить и перестраивать свою деятельность, а через нее и самого себя. А всякая артификация, как уже отмечалось выше, предполагает перевод той формы предметности, которая уже выс-

¹⁵ Так, на эту сторону самоидентификации обращал внимание еще Г.Шпет. «Духовное богатство индивида есть прошлое народа, к которому он сам себя причисляет. Однако не произвольно, не только “субъективно” — или, вернее, индивид сам себя причисляет “субъективно”, — но мы можем и “со стороны”, “объективно” определить, под каким укладом раскрывается его собственное душевное содержание. “Субъективное” в состав и дух другого народа. однако опять — не «произвольно», а путем долгого и упорного труда пересоздания детерминирующего его духовного уклада» (*Шпет* 1996, с. 153).

¹⁶ См., например: «Настоящее существует для человека только в процессе рефлексии. И только рефлексия дает ему возможность все это остановить и удержать, а вместе с тем зафиксировать прошлое и будущее, поскольку у него теперь в рефлексии должно возникнуть два отношения. Он теперь может посмотреть назад и ответить на вопрос, что было, и он может тут же, в рефлексивной позиции, задать себе вопрос, что будет? ... рефлексия обеспечивает членение мыслительной деятельности, ... — организацию прошлого и будущего из рефлексивной позиции» (*Шедровицкий* 2004, с. 160-161).

тупала как естественно сложившаяся (случайная), в искусственную, т.е. целеопределенно организованную (необходимую)¹⁷.

И хотя подобная мыслительная рефлексия неизбежно является ядром идентификации, но последняя к ней не сводится, так как обладает качеством *переживания* — полнообъемного личностного образования («на всех уровнях психической деятельности»). Поэтому, если, с одной стороны, рассматривать идентификацию как полнообъемный личностный феномен, а с другой — полагать ее неизбежно рефлексивный характер, то категориально идентификация в целом может рассматриваться как вид *экзистенциальной рефлексии*.

*Групповая идентичность и идентичность группы
с точки зрения СМД-подхода*

Противопоставление идентичности группы групповой идентичности имеет в виду двухаспектный и двойственный характер идентификации, где *групповая идентичность* является атрибутом личности, а *идентичность группы* атрибутом группы.

Группа — самое общее и абстрактное социологическое понятие. Под социальной группой принято понимать любую совокупность людей, имеющих хотя бы один общий признак. Иногда в определениях добавляют: «социальный» признак, — что является совершенно излишним. Различение здесь только количественное — одного (человека) или многих (людей) имеют в виду. Любые совокупности от двух собеседников до человечества здесь суть группы. И то, что называют обществом, представляют как совокупность разных групп.

Ничего содержательного за пределами значимости количественной меры из подобного «объекта» извлечь невозможно. Поэтому в социологии конкретизируют понятие группы за счет различения и классификации групп по разным основаниям. Наиболее распространенными являются их бинарные классификации: номинальные — реальные; большие — малые; формальные — не-

¹⁷ Существуют и разрабатываются разнообразные практики такого овладения собой (см., например: *Гримак* 1991).

формальные; первичные — вторичные; временные — постоянные и т.п. Как правило, эмпирическим базисом (объектом изучения) разных социологических теорий оказываются и разные группы из подобных классификаций.

Выделение групповой самоидентификации человека как особенного (отдельного) процесса подразумевает первичность группы по отношению к индивиду, отвлекается от проблем генезиса самой группы. Что же обеспечивает стабильное существование (функционирование) групп продолжительное время, несмотря на убыль и пополнение их членов? Очевидно, сохранение того, с чем потенциальные члены групп могли бы себя идентифицировать — «основные способы организации опыта, характерные для данной группы», *идентичность группы*, по Эрикссону.

В СМД-подходе предложен концептуальный аппарат для разработки предметно-онтологических моделей общественного целого за счет противопоставления *морфологически-смысловому структурно-функционального* представления культуры.

Если в основе *морфологически-смыслового* представления о культуре лежит идея продуктивности, причем, как правило, духовно-креативного толка, то *структурно-функциональное* ее представление исходит из своего рода противоположной идеи — идеи репродуктивности общественной деятельности (жизнедеятельности), здесь категория «деятельность» является онтологически первичной¹⁸. Полагается, что основной системообразующий процесс деятельности — *воспроизводство* — может быть обеспечен только за счет выделения в пространстве общественной деятельности двух относительно автономных фундаментальных подпространств: *трансляции культуры* (*непосредственной трансляции* определенных культурных значений — в виде образцов и эталонов деятельности, ценностей, норм, нормативных предписаний и описаний, знаний, представлений, понятий, проектов и т.д., выполняющих нормативные функции в деятельности) и *социетальных (ситуативных) реализаций* этих культурных значений (т.е. образцов, эталонов, норм

¹⁸ Поэтому «деятельность» («жизнедеятельность») здесь не эмпирический, собирательный объект, а результат принципиальной содержательной (трансцендентальной) идеализации.

и т.п.) в актуальной мыследеятельности (в действовании, мышлении, коммуникации). Особое подпространство *обучения и воспитания* — усвоения и присвоения культурных значений в качестве механизма воспроизводства индивидуально-личностных общественных субъектов деятельности.

Репродуктивное истолкование сущности культуры исходит из двойного и двойственного существования элемента общественной системы. Его конституирует связь между *социальным предметом* и *культурным значением*, где социальный предмет является элементом социетальной системы, а культурное значение — элементом культурной системы (Генисаретский 1970). Это радикально отличается социокультурные явления от натуральных ¹⁹.

Разницу между *продуктивным* и *репродуктивным* представлениями о культуре со структурно-функциональной точки зрения можно условно описать как противопоставление «*вертикального*» (культура одна из областей общественной жизни наряду с другими — экономической, социальной, производственной и т.п.) и «*горизонтального*» (культура особый слой всех других областей общественной жизни) *истолкований* сущности культуры. Если отправляться от «горизонтального» представления о сущности культуры, то обычное и обыденное отождествление культуры с искусством, творчеством и т.п. социокультурными действительностями окажется неадекватным; например, искусство как вид социально-значимой деятельности имеет здесь такое же отношение к культуре, как и наука, политика, экономика, производство, образование и т.п.

¹⁹ Прообраз подобного противопоставления, хотя и не получивший адекватного категориально-онтологического оформления, можно обнаружить уже у Э.Дюркгейма. У него это противопоставление выражено через понятия «общего сознания» и «социального факта». Он подчеркивал, что совокупность убеждений и настроений, разделяемых рядовыми членами общества, формирует детерминированную систему, живущую собственной жизнью (эту «детерминированную систему» он именовал массовым или общим сознанием), а «социальным фактом является всякий образ действий, резко определенный или нет, но способный оказывать на индивида внешнее принуждение, или иначе: распространенный на всем протяжении данного общества, но имеющий в то же время свое собственное существование, независимое от его индивидуальных проявлений» (Дюркгейм 1995).

С точки зрения подобных различий, *идентичность группы* категориально есть не что иное как ее *культура*. А чтобы отличить категориальное содержание термина «культура» от предметно-теоретического, можно воспользоваться термином *этнос* в том значении, который использовал Р.Мертон по отношению к науке: *идентичность группы есть этнос группы* (ее субкультура)²⁰.

С такой точки зрения любая групповая идентификация — это прежде всего интериоризация этноса группы, т.е. *культурная идентификация*.

В рамках СМД-подхода принято различать по-крайней мере четыре базовых уровня иерархической соорганизации социально значимой деятельности (социума): *универсум* самовоспроизводства массовой деятельности, *сферы* воспроизводства различных типов массовой деятельности, социотехнические или организационно-технические (СТС или ОТС) *системы* коллективной содеятельности, собственно *акты* индивидуальной деятельности. Каждому такому уровню ставится в соответствие определенный предметный тип *культурной детерминации*: универсуму — *ценности*, сферам — *институты*, системам — *протоколы интеракций*, актам — *способы*²¹.

«Универсальные ценности задают типы институтов. Каждый отдельный институт задает типы учреждений и конфигураций их связей внутри сферы. Каждый тип ОТС, будучи наполнением учрежденческого места в структуре сферы, задан через типы миссии и формальной организационной структуры — типы должностей — статусов и конфигураций взаимных обязанностей.

Осуществление обязанностей предполагает коллективную деятельность, задаваемую институциональными типами протоколов кооперации. Последние задают институциональные типы способов деятельности индивидов, чьи профессиональные компетенции должны удовлетворять институциональным стандартам. Такая, сверху вниз, интеграция деятельности посредством сквозной институциональной стандартизации является важным источником

²⁰ Понятие «этнос» до Р.Мертон, с содержанием подобного рода, использовали и М.Шелер, и Н.Гартман.

²¹ Это упрощенная схема, так как в полномобъемном варианте каждый из уровней организации включает четыре категориальных измерения — процессуальное, функциональное, морфологическое и материальное.

постоянства и устойчивости институтов и сфер массовой деятельности, а следовательно, и универсума воспроизводства» (*Дубровский* 2014) ²².

Такое схематизированное представление социума естественно не охватывает все эмпирическое разнообразие форм социальной, которое покрывается абстрактным обобщением — «социальная группа». Оно фиксирует лишь относительно стабильный, принципиальный «скелет» (структуру) общественного целого, обеспечивающий его историческое бытие. Но поскольку основным законом жизни является самосохранение, то жизненность любого социального субъекта-группы существенным образом связана с таким «скелетом», вхождением в его состав. Поэтому социальная динамика любой группы может рассматриваться по отношению к нему как тенденция конвергенции/дивергенции с ним.

На оргсистемном уровне (СТС—ОТС) социально значимая деятельность представлена *сообществами — интегративными субъектами*, образованными непосредственно взаимодействующими, кооперированными индивидами, каждый из которых выполняет свою определенную функцию (роль) в системе ²³. На универсально-ценностном и сферно-институциональном уровнях она представлена *общностями — интегрированными субъектами*, т.е. субъектами интегрированными только типологически. При этом отношение между такими субъектами таково, что любое определенное сообщество одновременно всегда есть и определенная общность, т.е. между ними существует нетранзитивное, родо-видовое отношение.

²² То есть между *культурными стандартами* разных уровней существует отношение типологического определения: *ценности* определяют *институты*, *институты* — *протоколы интеракции*, *протоколы интеракций* — *способы деятельности*. И это отношение является транзитивным.

²³ СТС—ОТС социально значимой деятельности частично соответствуют (поскольку они выделяются не на формальном, а на содержательном основании) «реальным» группам в традиционных социологических классификациях, причем как «формальным», так и «неформальным». Разница между ними как *интегративными* субъектами, с точки зрения четырехуровневой схемы, лишь в формах фиксации и трансляции *этоса групп* (часто формальные группы отождествляются с юридически-официальными). *Интегрированным* субъектам частично соответствуют номинальные группы.

С точки зрения процессов самоидентификации самый «нижний» уровень организации деятельности — это уровень *интравертивной* (индивидуальной) идентификации человека, а три верхних — *экстравертивной* (групповой). В свою очередь, экстравертивная идентификация может осуществляться как *ценностная, институциональная, интеракционная*.

Поскольку эти уровни являются иерархическими, то иерархически упорядоченными (отношение вложения) являются и субъекты (группы) каждого из них, и соответственно сами групповые идентичности как результаты самоидентификации. Другими словами, между так выделенными идентичностями существуют вполне определенные объективные отношения.

Эти отношения таковы, что идентификация (и обретаемая идентичность) с группой одного из уровней, включает в себя объективно и идентификацию с объемлющими группами вышележащих уровней²⁴. При этом сам человек может этого и не осознавать, т.е. субъективно себя не идентифицировать с объемлющей группой. Объективность же здесь означает, что с внешней точки зрения, т.е. с точки зрения других обладателей идентичности он такой родовой идентичностью уже обладает и свои практические отношения с ним они будут строить на этой основе — что в общем случае ведет к возгонке идентификации и в перспективе к совмещению субъективной и объективной (внутренней и внешней) сторон идентичности.

В тоже время, человек может иметь, скажем, религиозно-философское мировоззрение (вероучительные ценности), но при этом не признавать значимость церковных институтов и соответственно не становиться прихожанином какой-то общины.

Подобная схема по отношению к конкретно-историческим обществам является еще достаточно абстрактной, она позволяет

²⁴ Скажем, сотрудник научно-исследовательского подразделения (лаборатории, отдела, института), идентифицируя себя с *коллективом*, в своей работе над вполне конкретной темой необходимым образом для этого должен выполнять специфические *институциональные* правила научной деятельности вообще (организации и проведения исследований, публикации результатов, поддержания форм коммуникации и т.п.), явно или неявно исходя из признания безусловной *ценности* познания и знания как основания социокультурной значимости своей работы.

ставить вопросы самоидентификации лишь в первом приближении, поскольку отвлекается от сложно-составного характера современных обществ. В мире ценностей существует своя иерархия, одни из них выступают как виды других или как технические по отношению к содержательным и т.п.²⁵. Одни сферы деятельности ассимилируют другие или разделяются в процессе дифференциации, СТС-ОТС включают в себя подразделения деятельности других типов (с другой ценностно-институциональной детерминацией) и т.п., не говоря уже о том, что на это структурно-функциональное представление должно быть наложено динамическое, которое еще больше усложнит картину общественной жизни. Кроме того, имеет смысл и терминологически конкретизировать эту схему и использовать в подобном употреблении в качестве базовой категории не «деятельность», а «жизнедеятельность».

Тем не менее она, на наш взгляд, позволяет ставить более адекватные вопросы по отношению к процессам самоидентификации. А как отмечал Г.Мюнстерберг, лучше дать приблизительный ответ на правильно поставленный вопрос, чем с точностью до десятичных знаков отвечать на неправильно поставленный.

Этническая и национальная идентичности

Одним из самых сложных, общезначимых, болезненных и вызывающих пристрастное отношение является вопрос об этнической и национальной идентификации и идентичности человека, хотя с чисто формальной, абстрактно-всеобщей точки зрения вроде бы никаких особенных затруднений здесь не возникает. Этническая идентичность — это результат/продукт самоидентификация индивида с этносом, а национальная — с нацией. Проблема, однако, в том, что ни понятие этноса, ни понятие нации даже в гуманитарных науках не обладают общезначимым содержанием, (что уж

²⁵ Например: «Всему царству ценностей присущ особый порядок, который состоит в том, что ценности в отношениях друг к другу образуют некую «иерархию», в силу которой одна ценность оказывается “более высокой” или “более низкой”, чем другая. Эта иерархия, как и разделение на «позитивные» и «негативные» ценности, вытекает из самой сущности ценностей и не относится только к “известным нам ценностям”» (*Шелер* 1994, с.305)

тут говорить о массовом сознании). Ни этнос, ни нация не являются такими объектами, на которые можно было бы однозначно указать, как мы указываем на чувственно-единые объекты. Поэтому с чем «на самом деле» себя идентифицирует в этом случае индивид как с его собственной точки зрения («субъективно»), так и с точки зрения социолого-этнологической («объективно») — в общем случае весьма проблематично²⁶.

Прежде всего следует уточнить различие этноса и нации, со всеми возможными оговорками и ограничениями, по отношению к которым предполагается возможным использовать эту схему. Таким исходным онтологическим полаганием является категориальная характеристика *этноса* как *общности* (интегрированный субъект), а *нации* как *сообщества* (интегративный субъект)²⁷. С социологической точки зрения смысл этого различия прежде всего в том, что общности это «номинальные», а сообщества «реальные» социальные группы. Первые не предполагают наличия реальных связей и непосредственного взаимодействия членов групп, а вторые — предполагают. Если сообщество является самодостаточной социальной группой, способной самовоспроизводиться исторически неопределенное (в идеале неограниченное) время, то ему ставится в соответствии понятие «общество». Спектр конкретно-исторических обществ широк — от отдельных архаических племен до современных государств.

²⁶ Практически любой текст, где обсуждаются содержания этих понятий, сопровождается ремарками: «общепринятого определения нации не существует», «общепринятого определения этноса не существует». И это неудивительно: ведь наряду с основными подходами к соответствующей области явлений — примордиалистским, инструменталистским, конструктивистским — каждый из них в свою очередь представлен целым рядом течений и направлений.

²⁷ При этом приходится принимать во внимание, что в литературе легко обнаруживаются тексты, разыгрывающие все логически возможные варианты соотношения между этими терминами-понятиями: как тексты, в которых подразумевается, что *нация* и *этнос* термины-синонимы одного и того же понятия (с полным исключением, в одних случаях, предпочтением одного из их них — в других, или равно терпимых к обоим — в третьих), так и тексты, предполагающие, что речь идет о понятиях, входящих в систему экспликации более общего, родового понятия, и так или иначе *со-* и *противо-*поставляющие их друг другу по содержанию (структурно или стадильно), вплоть до практикования понятийно-словесных гибридов типа «этнонация» (Лисковель 2003).

Концепт нации появляется в процессе становления и оформления современных так называемых «национальных государств» (XVIII–XIX вв.) как отражающий (понятие) и направляющий (идеология) этот процесс. Поэтому наиболее распространенной является точка зрения, что и сами нации суть современные исторические феномены. Но более убедительным, с нашей точки зрения, является взгляд, связывающий понятие нации с государственностью как таковой: «феномен нации никоим образом не является открытием девятнадцатого столетия, но издревле составлял субстанциональную основу государств, не исключая – вопреки расхожему и ошибочному мнению – античности и Средневековья» (Хюбнер 2001, с. 9).

Нации можно рассматривать как сообщества граждан государств, т.е. обществ, обладающих политико-правовой организацией. Такая организация предполагает существование социокультурных институтов для сохранения и поддержания государственной целостности, суверенитета, упорядочивания взаимоотношений между гражданами государств и вовлечения в свою орбиту всего населения на собственной территории. Порядок взаимоотношений между членами общества и применения власти определяется законами и другими правовыми актами, которые являются частью устройства государства (при сохранении части традиций, сформировавшихся внутри государства в ходе его истории).

Существует много различных вариантов различения этносов и наций. В частности, довольно популярно притивопоставление гражданской нации и культурной нации (этнонации), восходящее в свою очередь к *противо-* и *сопоставлению*: *этнос-культура* и *нация-цивилизация*. С точки же зрения того представления культуры (СМД-подхода), о котором шла речь выше, оно некорректно. И этносы, и нации это социальные группы, конституируемые своими этосами (субкультурами), и поэтому более осмысленным является другое *противо-* и *сопоставление*: *этнос-миф* и *нация-история* (см. Пископнель 2005).

С идеально-типической точки зрения, здесь этносу соответствует не культура как таковая, а ее особая форма – коммунальная (региональная) культура, в рамках которой происхождение от одного предка (мифически-кровно-родственное) являлось основной культурной доминантой для всего регионального сообщества, неразрывно связанного с конкретным местообитанием (регионом) –

«миром» или «центром мира». Формы и средства межкоммунального (межрегионального) общения и взаимодействия строились на разделении «свой – чужой». «Чужой» был соответственно вне данной культуры, на него не распространялись ее этические нормы, он выступал в ранге «вещи» (отсюда раб – одушевленное орудие еще в античности), его, как известно, можно было рассматривать и как пищевой ресурс (каннибализм).

Нации соответствует своя культура, отличающаяся наличием особых, цивилизационных, норм межкоммунального взаимодействия, надстраивающихся над коммунальной культурой и ассимилирующих ее на определенных условиях. Эти условия связаны с преобразованием норм межкоммунального взаимодействия «свой – чужой» во взаимодействие для одних сфер в «свой – свой», а для других – «свой – другой»²⁸. Реально утверждение отношения «свой – свой» происходит прежде всего в производственной сфере за счет ее десакрализации. В ней утверждается система сугубо «светских» норм, образцов и эталонов производства «вещей», организации производственных действий и технологий. Это – путь объединения средств, моделей и онтологий цивилизации за счет денежной системы, реализующей процедуру замещения одних вещей другими вещами и такой всеобщей вещью, как деньги, что оказывается эффективным при наличии такой формы организации общественной жизни, как государство (см. *Пископнель* 2005).

Какой же видится эта проблематика с точки зрения выше приведенной схемы и ее различий? Конечно, с учетом того, что она имеет всеобщий характер и является существенно идеализованным представлением «устройства» социального универсума.

Прежде всего, использованные противопоставления «нация – сообщество» и «этнос – общность» означают, что национальная

²⁸ Ср.: «Эту реальность конституируют, в первую очередь, те обобщенные и общечеловеческие ценности, которые традиционно относят к ценностям *культурно-цивилизационным* (цивилизационным) в их противопоставленности *культурно-почвенническим* (почвенническим). Где основной особенностью почвеннических ценностей (миропонимания и мирочувствия), в их отличии от цивилизационных, является их такое принципиально-синкретическое единство, в котором еще не дифференцированы религиозные, правовые, политические, эстетические и т.п. мотивы и представления, нравы и обычаи “образа жизни” того или иного сообщества» (*Пископнель* 2001, с. 46-47).

культура включает все четыре иерархических уровня культурной детерминации (культурных стандартов), в то время как этническая — только два «верхних», характерных лишь для типологической интегрированности общностей.

Конечно, сами исторические государства (и, следовательно, нации) существенно разнятся между собой. От рабовладельческих государств времен античности до современных демократических дистанция большого размера. Все они представляют собой (с точки зрения используемой схемы) композиционное взаимопересечение многих разных сфер жизнедеятельности. Объединяет же их то, что системообразующей для них, определяющей их как целое является политико-правовая сфера, ассимилирующая все остальные.

В этосе (субкультуре) этнических групп, в отличие от национальных, естественно отсутствует область политико-правовой культуры. Уже в этом проявляются различия идентичностей этноса и нации и, соответственно, различие между этнической и национальной идентичностями. При этом следует иметь в виду, что между *идентичностью сущности нации* и *идентичностью нации* большая разница (см. Хюбнер 2001), поскольку *идентичность нации не имеет сущности*, т.е. не существует раз и навсегда данных атрибуций и соответственно критериев, способных отделять, скажем, русское от нерусского или немецкое от ненемецкого, как это пытались делать националисты всех мастей вплоть до фашиствующих. Нацию определяет *история*, поэтому индивидуальность и неповторимость нации следует из индивидуальности и неповторимости ее истории, а не наоборот.

К.Хюбнер полагает, что «подобно тому, как отдельный человек не может идентифицировать себя лишь с тем, что ему в себе нравится, и в противном случае неизбежно теряет свою идентификацию, так и мы не можем отказаться от своей нации, даже если чего-то в ней не принимаем» (Хюбнер 2001, с. 348) ²⁹.

Такая идентификация является и причиной, и следствием возникновения того чувства общности и соответственно доверия членов общества друг другу, без которого сколько-нибудь сложное вза-

²⁹ При этом Хюбнер практически не использует различия нации и этноса и не считает их различие существенным.

имодействие людей и групп оказывается неэффективным, а зачастую и невозможным, даже если речь идет об отношениях, регулируемых на рациональной основе — таких, скажем, как чисто экономические.

Но если принимать всерьез эту аналогию между индивидуальной и национальной идентичностями, то расстройству индивидуальной идентичности нужно было бы поставить в соответствие и расстройство национальной идентичности, когда человек отказывается признавать и принимать как «свои» те или иные организovanности идентичности нации. Однако вряд ли подобная аналогия будет продуктивной. Ограниченная национальная идентификация довольно распространенный феномен. Изменение национальной принадлежности, при всех ее проблемах и ограничениях, с которой связана массовая иммиграция, стала обычным явлением современного мира при смене гражданства.

Насколько она оправданна по отношению к идентичности этноса?

Любое национальное сообщество является общностью, но национальная общность сама по себе не тождественна этнической (хотя и может совпадать с ней в так называемых моноэтнических государствах). Выше уже шла речь о противопоставлении этнической и национальной культур как идеальных типов. Какие же эмпирически репрезентативные обобщенные базовые свойства-признаки выделяют, описывая этническую действительность? Обычно это делается через такое ее предметное выражение, как «этничность», которая:

- «родом из прошлого»,
- мифологична (ее ядро — миф об общей культуре, происхождении, истории),
- переменчива (возрастает или ослабевает в зависимости от ситуации),
- обладает «двойным дном» (для «внешнего» пользования и «внутреннего» пользования, скрытого от посторонних),
- связывает и солидаризует на основе группового членства,
- конфронтационна (складывается по принципу оппозиции к другим этническим группам) (см. *Солдатова* 1998; *Жаде* 2006).

Или другой вариант «определения» этничности:

- наличие разделяемых членами группы представлений об общем территориальном и историческом происхождении, наличие единого языка, общих черт материальной и духовной культуры,
- политически оформленные представления о родине и особых институтах (как, например, государственность), которые могут считаться частью того, что составляет представление о народе,
- чувство отличительности, т.е. осознание членами группы своей принадлежности к ней, и основанные на этом формы солидарности и совместные действия (Тишков 2010).

При всей операциональной оправданности подобных комплексных «определений» нетрудно отметить их синкретичность — совмещение концептуальных и эмпирических, социологических и психологических, натуральных и социокультурных характеристик. За «широту» эмпирического базиса приходится расплачиваться теоретическим «мелководьем». А любая теоретическая модель неизбежно суживает эмпирический базис по отношению к тому, что в обиходе или даже в научной литературе квалифицируется как этническое.

Какие же из культурных организованностей, так или иначе совпадающих с обычно перечисляемыми свойствами-признаками, могут быть положены в основание идеализованной модели и выступать в качестве необходимых для этнической общности? Где искать такое основание?

Таким основанием могут быть особенности происхождения и исторической судьбы этнических общностей. Правда, и здесь трудно опереться на эмпирически фундированные исторические знания, так что и в этом случае приходится брать на вооружение не столько знания, сколько рациональные гипотезы. Выше уже отмечалось, что с точки зрения СМД-похода ответственность за историческое бытие тех или иных социальных субъектов (социальных групп) лежит на их этосах (субкультурах) — механизмах трансляции соорганизованных культурных значений (стандартов), обеспечивающих сохранения их «образа жизни». На Земле сейчас живет множество социальных групп (народов, этносов) — как многочисленных так и малочисленных, — истоки происхождения которых теряются в глубокой древности. От исторического существования еще большего их множества остались лишь разрозненные свидетельства. Что же позволило одним из них продолжать суще-

становать вплоть до сегодняшнего дня, когда от других остались только смутные воспоминания?

Очевидно, наибольшие шансы на выживание имеют социальные сообщества, ставшие конкретно-историческими обществами, обладающие полнообъемной структурой сознанных культурных стандартов их этосов. Но этнические общности такой культурной полнотой не обладают. Их этосы, с этой точки зрения, являются заведомо дефициентными, и тем не менее многие из них демонстрируют завидную живучесть, несмотря на все перепетии исторических судеб. Это обстоятельство позволяет «нарисовать», в первом грубом приближении, следующую картину этнической реальности.

Изначально «этнос» (как идеально-типический объект) является «сообществом», так или иначе ставшим «обществом», т.е. относительно независимым и самодостаточным общественным целым, способным самовоспроизводиться в рамках исторического времени, иными словами, «обрести свою индивидуальную историю».

Сложность эмпирического выделения и анализа этносов как в исторической перспективе, так и в современном мире связана как с их исторической динамикой, так и исторической инертностью. Этноты, зарождались, складывались, сливались и поглощались, делились и т.п., и каждый раз это происходило по разному (на разных основаниях). Однажды сложившись в качестве субъекта исторической жизни, этнос приобретал определенную социальную «массу» и свойственную ей инерцию сохранения, независимо от его последующей исторической судьбы. Этноты, будучи включены в надэтнические образования, поглощая другие этноты или сливаясь с ними, становились параэтносами, так или иначе сохраняя связь с родовым этносом-обществом, хотя эта связь *объективно* могла становиться все более и более условной, поскольку из сообщества можно становиться только общностью. С одной стороны, теряя на каждом повороте исторической судьбы те или иные исходные начала общности, этноты, с другой стороны, способны были и приобретать новые, образуя своего рода параэтнические «матрешки» (Пископнель 2001).

На уровне интегрального (интегративного/интегрированного) субъекта подобное становится возможным, во-первых, именно вследствие его функциональности — благодаря тому, что в роли символа

параэтнического единства способна выступить любая определенность, первоначально свойственная родовому этносу-обществу, если она является дифференцирующим признаком в отношении окружающих этносов (параэтносов), — а во вторых, за счет осознания исторической (реальной или мифологической для этнического телоса) и генетической (также реальной или мифологической) преемственности (т.е. при этнически окрашенном общественном сознании) ³⁰.

Возвращаясь к схеме четырехуровневой иерархической организации социально значимой жизнедеятельности (социума) и обобщая приведенные выше соображения о генезисе этнической общности (этноса), в качестве основания их исторического бытия, можно выделить три базовых *ценности*, которые в качестве универсумальных культурных стандартов обеспечивают их воспроизводство как форм массовой жизнедеятельности. Это ценности: *происхождения* (мифически-кровно-родственное единство происхождения поколений), *историчности* (обладание собственной историей в качестве активно действующего субъекта на ее арене истории, взаимодействующего с другими ее субъектами), *образа жизни* (наличие индивидуальных, особенных черт жизни) ³¹.

Эти этнические *ценности* «исполняются» на уровне *сфер* массовой жизнедеятельности за счет типологически соответствующих им культурных стандартов — этнических *институтов*. Как сами такие

³⁰ Как подобное вообще возможно, если с чисто объективистской точки зрения историческая судьба этнических субъектов зачастую напоминает известную лингвистическую игру по превращению «мухи» в «слона» путем изменения на каждом шаге всего одной буквы (муха — мура — ... — стон — слон)? Очевидно, только в том случае, если основная характеристика этноса-общества как исторического субъекта — *самодостаточность* — способна следовать за его исторической судьбой и ассоциироваться с любым дифференцирующим признаком общности, т.е. становится сугубо духовным символом самодостаточности — идеей самодостаточности, становящейся культурной парадигмой в отношении этнического телоса в процессе его социокультурной «виртуализации».

³¹ Примат происхождения прежде всего отмечается там, где пытаются последовательно проводить различие этнической и национальной общностей. Если что-то в этой сфере и признается общезначимым, то это то, что каждый человек наделен определенной этничностью и эту этническую идентичность нельзя поменять, в отличие от национальной. То есть этничность в основе своей — начало всегда естественное или оестественное. Именно в этом отношении так или иначе признается относительная «правота» примордиализма.

институты, так и формы взаимодействия соответствующих им сфер массовой жизнедеятельности существенно различаются, как отмечалось выше, в зависимости от конкретно-исторических условий существования этнической общности и ее исторической судьбы.

Формирование этнической идентичности (на базе идентичности этноса) составляет неотъемлемую сторону становления самообраза современного человека, в процессе становления которого его компоненты обретают полноту «психических комплексов» и складывается полнообъемная структура человеческого *проживания*, *смысловое единство поведения и переживания* ³². Этот самообраз складывается изначально бессознательно, путем усвоения определенного культурно-антропологического прототипа, и становится способом организации, поляризации и канализации эмоционально-энергетических ресурсов становящейся личности.

Психологической подосновой для подобного *культурно-этнического импринтинга* становится механизм «катексиса», связывающий и закрепляющий положительные аффективные переживания со «своими», а отрицательные — с «другими» в процессе освоения и присвоения транслируемого родовой общностью (в основном семьей) *образа жизни*, разделяемого с тем или иным объемлющим сообществом, с его этнической историей ³³. Как таковой образ жизни всегда отмечен как определенной степенью универсальности, так и уникальности и вписан в тот или иной культурно-исто-

³² Отметим, что «потребность в принадлежности» в некоторых психологических школах (в частности, в гуманистической психологии) причисляется к базовым человеческим потребностям.

³³ Генетическая связь этничности, этнической идентификации с «семейной» парадигмой, с социокультурным архетипом «родные — чужие», проступающим через многие, если не через все, традиционные, мифопоэтические культурные корни исторических общностей, вряд ли подлежит сомнению. Исторически с проекцией архетипа «родные — чужие» на эту этническую карту, возникающую в процессе освоения индивидом *образа жизни* (его *образования*) той общности, к которой он принадлежал в силу самого факта рождения, напрямую связаны этническая идентификация и становление такой ее базовой компоненты, как «чувство идентичности». Своего рода превращением (метаморфозом) этого архетипа в архетип (поляризацию) «свои — другие» мы обязаны, при всех приличествующих здесь оговорках, общественному прогрессу, его цивилизующему влиянию, воплощенному в идеях и практике нового мирового порядка. Ему мы обязаны правом «быть Другим».

рический контекст. В той мере, в которой соответствующие жизненные переживания человеком субстанционализируются, они и становятся содержанием «чувства идентичности». Характерно, что отсутствию у того или иного человека этнической идентичности как результата процесса самоидентификации (то, что именуют «субъективной» идентичностью) совершенно не учитывается в его идентификации со стороны самой этнической общности («объективная» или «естественная» идентификация), при всей разнице в основаниях (критериях) для подобной идентификации.

Таким образом, нации, этносы, национальность и этничность, их идентичность являются своего рода «композирами» – сложными естественно-искусственными (Е\И) образованиями, – которые заведомо не могут быть полнообъемно описаны с помощью элементарных оппозиций («объективное – субъективное», «реальное – идеальное», «духовное – вещное» и т.п.). По отношению к ним они выступают как социокультурные организованности, воспроизводящие устойчивую (взаимодополнительную) структуру конституирующих их Е\И компонентов.

Литература

Абушенко В.Л. Проблема идентичности: специфика культурфилософского и культурфилософского видения // Вопросы социальной теории. Т. IV. 2010.

Асмолов А.Г. и др. О некоторых перспективах исследования смысловых образований личности // Вопросы психологии. № 4. 1979.

Баткин Л.М. На пути к понятию личности: Кастальоне о «грации» // Культура Возрождения и общество. М., 1986.

Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003.

Библер В.С. Образ простеца и идея личности в культуре средних веков // Человек и культура. М., 1990.

Божович Л.И. Психологические закономерности формирования личности в онтогенезе // Вопросы психологии. № 6. 1976.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Спб., 1997.

Генисаретский О.И. Опыт методологического конструирования общественных систем // Моделирование социальных процессов. М., 1970.

Гримак Л.П. Общение с собой. М., 1991.

Дубровский В.Я. Нормы и отклонения с системо-деятельностной точки зрения // Кентавр. №38. 2006.

Дубровский В.Я. Сферы деятельности и институты // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.18. 2014.

Жаде З. А. «Этничность» и «этническая идентичность»: концептуальный анализ понятий // Общество и право. №3. 2006.

Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты (автореф. дис.). Ростов-н/Д, 1999.

Кассирер Э. Что такое человек? // Проблемы человека в западной философии. М., 1988.

Крысов В.В. Расширение естественной идентичности как основа развития общества // [<http://www.academia.edu/3420642>] .

Микляева А. В., Румянцева П. В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования. СПб., 2008.

Орлова Э.А. Концепция идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории. Том IV. 2010.

Пископнель А.А. Осевая реальность этнического пространства // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 7. М., 2000.

Пископнель А.А. Идея нации: между «забвением» и «возрождением» // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 9. М. 2003.

Пископнель А.А. Нация и этнос в диалоге культуры с цивилизацией // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 11. М., 2005.

Пископнель А.А. Гуманистический принцип личности и предмет психологии // Методология и история психологии. Т.1. Вып.1. 2006.

Рибо Т. Характер. С-Пб., 1899.

Сапожникова Р.Б. Анализ понятия «идентичность»: теоретические и методологические основания // Вестник Томского государственного педагогического университета. Вып. 1. 2005.

Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.

Тишков В.А. Этничность // Новая философская энциклопедия. М., 2010. / [<http://iph.gas.ru/elib/3585.html>].

Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.

Хьюбнер К. Нация. От забвения к возрождению. М., 2001.

Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. Санкт-Петербург, 1996.

Щедровицкий Г.П. Системное движение и перспективы развития системно-структурной методологии. Обнинск, 1974.

Щедровицкий Г.П. Организационно-деятельностная игра // Из архива Г.П.Щедровицкого. Т. 9 (1). М., 2004.

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