

## ГЛАВА 1

### ИДЕНТИЧНОСТЬ ВО ФРАНЦУЗСКОМ ОБЩЕСТВОЗНАНИИ

#### *К вопросу о переводе понятий*

Слова, которыми мы пользуемся, могут приобретать различный смысл в зависимости от обстоятельств и контекста их употребления. Это особенно характерно для слов, возведенных в ранг «понятий», и тем более «концептов», стоящих на службе у гуманитарных и общественных наук. Некоторые из них имеют длительную историю, на протяжении которой их содержание изменяется, уточняется, а иногда, вследствие слишком частого и небрежного употребления, наоборот, размывается или затуманивается. К таковым можно отнести понятия «культура», «раса», «нация», «этничность», «идентичность», «различие». В каждом из них сохраняется историческая память прежних значений. Другие, появившиеся сравнительно недавно, – как, например, «глобализация», «мультикультурализм», «постиндустриализм», «постмодернизм», – кажется, еще не обрели ни необходимой строгости, ни общеразделяемого смысла.

Впрочем, двусмысленность и неопределенность понятий и терминов может быть результатом не столько эпистемологического бессилия (невозможности определить не поддающиеся рациональному пониманию феномены), сколько прагматического расчета. На это обстоятельство обращают внимание многие исследователи: «Живучесть концепта *нации*, может быть, как раз и объясняется его крайней нечеткостью, размытостью, противоречивостью, в которых каждый находит то, что ищет», – пишет Ж. Деланнуа (*Delannoï*, 1991:14). «Термин *этничность* может быть очень полезным, поскольку никто в точности не знает, что он означает на самом деле», – вторит ему М. Мартинелло (*Martinello*, 1995:17). Тот же упрек П. -Ж. Симон адресует *идентичности*, которая, по его мнению, является чрезвычайно зыбким понятием с изменчивыми контурами. «Это в определен-

ном смысле очень удобно, – пишет автор, – потому что в него можно вложить любое желаемое содержание. (*Simon, 2007:34*)

Существуют как временные, так и пространственные вариации понятий, распространяющихся по всему миру, поверх границ. Созданные на одном языке, они заимствуются другими, и каждый раз при таком заимствовании возникают нюансы смысла, обусловленные как социальным контекстом, так и грамматическими законами.

Транслируемые средствами массовой информации, понятия становятся частью нашей повседневности, они у всех на слуху, и эта их вездесущность создает ощущение привычности, понятности и очевидности скрытого в них смысла. Однако это лишь упрощающая иллюзия. Поэтому, прежде чем попытаться понять, что означает «идентичность» в современной Франции, нужно прислушаться к тому, как о ней говорят по-французски.

**Философские концепции идентичности:  
тождество и самость, постоянство и изменчивость**

Идентичность как онтологическая философская категория известна с глубокой древности: обычно ее возводят к Платону и Аристотелю, Пармениду и Гераклиту, сформулировавшим это понятие в самом общем виде (см. напр. *Le Coadic, 1998:39; Dubar, 2003:2; Halpern, 2004:12; Quillet, 2007:21*). Основным вопросом, вокруг которого строились рассуждения философов, был вопрос о соотношении постоянства и изменчивости. Если Парменид и его последователи сомневались: «если А, в результате изменений, уже не является тем же, что прежде, можно ли считать, что это по-прежнему А?», то Гераклит с его знаменитым «нельзя дважды войти в одну и ту же реку» считал изменчивость общим свойством всех объектов. На первый взгляд может показаться, что эти отвлеченные философские споры имеют мало общего с сегодняшним пониманием идентичности, однако нетрудно заметить, что вопрос о сущности и ее изменчивости по-прежнему находится в центре научных дебатов между эссенциалистами и конструктивистами.

Во французский язык термин впервые проникает, по-видимому, в начале XIV в. через латынь (фр. *ydemtite*, от лат. *idem*) (*Le Coadic, 1998:39*). Вольтер понимает его, прежде всего, как *тождество*. В своем «Философском словаре» 1764 года он дает следующее опреде-

ление: «Идентичность – научный термин, означающий всего лишь “то же самое”. На французский язык его можно перевести словом “тождество”». Руссо добавляет критерий *постоянства*, утверждая, что необходимым фактором формирования и существования идентичности является память, которая «дает человеку возможность ощущать свою идентичность во все моменты его бытия; именно благодаря памяти он становится действительно единым, тождественным самому себе. Чтобы оставаться самим собой, необходимо помнить себя в прошлом». (*Rousseau, 1762:50*). Он же вводит идею сопоставления как важнейшего механизма идентификации, утверждая, что обнаружению свойств объекта непременно предшествует осознание его отличий от других объектов.

Современные французские философы продолжают задаваться вопросом о содержании понятия «идентичность». Ж. Делез и Ж. Деррида «на волне протеста 68 года... энергично берутся за реабилитацию "различия" (*différence*) и, более того, ставят под сомнение исходную посылку европейской философской традиции, согласно которой идентичности принадлежит примат над различием, дифференцией. (...) Апология различия, предпринятая постструктурализмом, удивительным образом переключается и по направленности, и по содержанию с критикой "мышления тождества", которую ведет в своей "Негативной диалектике" Адорно» (*Малахов, 2001:81*).

Ж.-П. Сартр, развивая мысль Гегеля о конституирующей роли Другого в формировании идентичности, подчеркивает важность оценивающего взгляда со стороны для самоидентификации: «Другой присутствует в каждой клеточке моего сознания, он пронизывает его насквозь, вот почему я готов принять себя таким, каким я предстаю перед взглядом Другого» (*Sartre, 1976:333*). По Сартру, без мира нет самости, нет личности; но и без самости, без личности нет мира. Другой является необходимым элементом и для формирования коллективной идентичности, ибо без него невозможно никакое «Мы», никакое чувство солидарности, сопричастности или, напротив, отличия. В то же время, Другой воспринимается как *угроза* для собственной идентичности: *Я* для Другого – лишь объект, о котором он может не только *судить*, но и *влиять* на него, т. е. изменять, деформировать личность: «в присутствии Другого я постоянно чувствую себя в опасности», – пишет Сартр (*Ibid.:233*).

В отличие от Ж.-П. Сартра, П. Рикёр утверждает приоритет «Я» во взаимодействии «Я – Другой»: «чтобы иметь перед собой «другого», отличного от «я», необходимо, чтобы существовало само «я»»

(Рикёр, 2002:331). Именно сохранение собственной специфики, позитивное отношение к себе, внимание и интерес к собственному прошлому обеспечивают, согласно Рикёру, защиту от той исходящей от Другого опасности, о которой говорил Сартр. Для того чтобы встреча с Другим не обернулась катастрофой, необходимо, с одной стороны, «возвести в ранг принципа сознательное утверждение человеческой идентичности» (в значении чувства принадлежности к единому человеческому роду), а с другой – не допустить «триумфа универсально идентичной и интегрально обезличенной культуры потребления» (там же: 324, 329). Применительно к коллективной идентичности эту мысль развивают, в частности, К. Леви-Стросс и Ж.-Ф. Лиотар (об этом – ниже).

П. Рикёр рассматривает проблему идентичности сквозь призму ее соотношения с индивидуальной и коллективной памятью. Отталкиваясь от трактовки Дж. Локка, для которого идентичность, сознание, память и *эго* суть одно и то же, и который понимает под идентичностью примат тождества над тем, что он именуется различием и что Рикёр предпочитает называть несхожестью, французский философ отмечает, что при таком подходе, согласно которому *эго* всегда тождественно самому себе и никому другому, по сути, не остается места для коллективной памяти и, как следствие, для групповой, коллективной идентичности. Однако, возражает он Дж. Локку, жизненный опыт противоречит такому семантическому пуританизму: «память – это не только личные, частные воспоминания, но и коллективные поминовения, т. е. разделяемая память». Примерами такой разделяемой памяти могут служить предания, легенды и исторические повествования (героями которых являются не только индивиды, но и целые народы), а также праздники и ритуалы. Более того, Рикёр задается вопросом: не является ли и личная, индивидуальная память в значительной мере социальным продуктом? Действительно, в наших воспоминаниях, включая самые ранние, наша собственная жизнь тесно переплетена с жизнью других, и чаще всего именно вместе с другими мы вспоминаем события общего прошлого.

Рикёр, подобно многим, обращает внимание на семантическую двусмысленность понятия «идентичность», означающего одновременно сходство, аналогию с другим (тождество) и тождественность самому себе во времени (самость). Для понимания диалектики тождества и самости, постоянства и изменчивости Рикёр вводит понятие «повествовательной», или «нарративной» идентичности – т.е. такой формы идентичности, к которой человек способен прийти посредст-

вом повествовательной деятельности. Результатом этой деятельности является жизненная история.

Эту же мысль развивает Ж.-Ф.Лиотар, который противопоставляет роль и назначение повествования (рассказа, нарратива), с одной стороны, в сильно интегрированных традиционных, а с другой – в современных западных культурах. В первом случае дискурсивный механизм основан на безраздельно властвующей идентификации. Этим механизмом определяется самоидентификация культуры. «Его повреждение в условиях зависимости, рабской, колониальной или империалистической, означает разрушение культурной идентичности. И наоборот, это устройство составляет главную силу партизанских движений в борьбе за независимость, сообщая им легитимность. Рассказ есть полномочность как таковая. Он уполномочивает непреложное «мы», вне которого есть лишь какие-то «они». Такая организация целиком и полностью противоположна организации больших рассказов о легитимности, характерных для западной современности. Эти рассказы носят космополитичный, всемирно-гражданский характер. Они касаются как раз «преодоления» частной культурной идентичности в направлении всеобще-гражданской. Однако неясно, каким образом может осуществиться подобное преодоление» (Лиотар, 2008:53-54). Нарративная идентичность стала центральным концептом в исторических исследованиях идентичности, где жанр микроистории, истории повседневности постепенно занимает все более заметное место.

М. Гоше видит в современных формах идентичности сложный и противоречивый феномен. Суть его состоит в том, что на смену рациональному, универсальному и отчасти абстрактному миру индивидов в определенный исторический момент приходит другой мир, в котором людям для конструирования своей личности вдруг становится остро необходимо идентифицировать себя с той или иной общностью. Эти идентификации, множественные и вполне демократичные, постепенно становятся основными, вытесняя прежние – в частности, принадлежность к нации. Таким образом, одновременно происходит отказ от старых, навязанных идентичностей – и ощущается потребность найти какой-то новый ориентир, какие-то точки соприкосновения с другими. В такой перспективе идентичность приобретает защитные свойства, поскольку помогает индивиду чувствовать себя более уверенно (Gauchet, 2003).

Ж. Бодрийяр также скептически относится к процессу диверсификации множющихся идентичностей. По его мнению, это не

меняет сути проблемы: важно не то, что стало возможным иметь не единственную, а множественную идентичность, а то, что по-прежнему сохраняется стремление (либо принуждение) к идентификации, уклониться от которой невозможно (*Baudrillard, 2001*).

По мнению Р. Дебрэ, на фоне разговоров о свободе конструирования идентичности происходит скорее процесс закрепощения индивида, ограничения его выбора, расчленения *общества* на *общины*. Реакцией на абстрактный, *безразличный к различиям* универсализм становится расцвет нарциссизма, исчезают объединения единомышленников, формировавшиеся вокруг общих идей или общих проектов, обращенных в будущее. На смену им приходят иные формы идентичности, которые Р. Дебрэ определяет как «идентичность по цвету кожи, а не по духу, по рождению, а не по убеждению» и которые символизируют, по его мнению, «конец традиции Просвещения» (*Debray, 2005*).

### *Идентичность в психологии личности и социальной психологии: единство, постоянство, целостность*

Превращение философской категории «идентичность» в инструмент анализа, взятый на вооружение гуманитарными науками, происходит достаточно поздно. Ее проникновение в психоанализ и затем в социальную психологию (датируемое 50-60-ми годами XX века) прочно связано с именем Э. Эриксона<sup>1</sup>, который, в частности, первым ввел в употребление понятия «*кризис идентичности*» (его механизм, применительно к индивиду, он анализировал на примере подросткового возраста) и «*негативная идентичность*». В дальнейшем основной сферой его исследовательских интересов стали проявления того, что он определял как «кризис культурной идентичности»: конфликты, вызванные раздвоением системы культурных ориентиров индивида. Эриксон определял идентичность как «выраженное субъективное чувство единства личности и ее постоянства во времени»

---

<sup>1</sup> Э. Эриксон начал публиковать свои работы еще в 1930-е годы, но они долго оставались практически неизвестными за пределами узкого круга профессионалов-психологов, и привлекли более широкое внимание лишь с переизданием, в 1963 году, книги «*Детство и общество*».

(Erikson, 1972:14). Психоаналитик по образованию, убежденный последователь Фрейда, Эриксон опирался на работы Фрейда по психоанализу, в которых последний использовал понятие «идентификации». Отметим, однако, что *идентификация*, о которой идет речь у Фрейда, – это процесс, тогда как *идентичность* в понимании Эриксона – это продукт, результат серии последовательных идентификаций, завершающихся конструированием «окончательной идентичности», закрепляющейся к концу подросткового возраста и признанной окружающими (Erikson, 1972:168). В таком понимании идентичность подразумевает одновременно «осознанное ощущение индивидуальной специфики (начинающейся, но не исчерпывающейся множественностью идентификаций); и неосознанное усилие, направленное на выстраивание непрерывной и последовательной жизненной истории (перекрывающей разнообразие социальных ролей и временные разрывы непрерывности), и разделение индивидом «позитивных» идеалов и культурных моделей референтной группы» (Lipiansky, Taboada-Leonetti, Vasquez, 1999:11).

Французский психоаналитик А. Грин выдвигает на первый план три характеристики идентичности: неизменность, единство, признание тождественности. Для него идентичность связана с постоянством, сохранением незыблемых ориентиров, не подверженных изменениям с течением времени. Она способствует установлению границ, обеспечивая каждому отдельному субъекту единство и внутреннюю сплоченность, необходимые, чтобы отличить его от других; создает такое отношение между двумя элементами, которое устанавливает их абсолютную тождественность и позволяет признать их идентичными (Green, 1977:81-82). В данном определении объединены два аспекта идентичности: «качественный», т. е. идентичность *между собой* двух или нескольких тождественных элементов, и «количественный» (*numérique*), т. е. идентичность одного и того же субъекта *самому себе* на протяжении времени.

Психологи в основном имеют дело со вторым аспектом идентичности, опираясь в его осмыслении на противопоставление человеческого существа (*être humain*) и личности (*personne*). Это позволяет им разрешить противоречие между постоянством и изменчивостью, постулируя, что человек остается одним и тем же существом на протяжении всей жизни (о чем свидетельствуют, в том числе, его генетический код или отпечатки пальцев), в то время как личность его претерпевает более или менее существенные изменения. В некоторых

особых случаях (таких, как потеря памяти) речь вообще может идти о полном исчезновении *прежней* личности и появлении новой.

Такая мысленная операция разделения субъекта на две части, одна из которых обеспечивает его постоянство, а другая «разрешает» изменчивость представляет собой удачный ход, ибо позволяет снять с повестки дня вопрос об индивидуальной глубинной «субстанции» личности, которая должна оставаться неизменной на протяжении времени вопреки всем «поверхностным» изменениям. Роль субстанции закономерно отводится телесной оболочке, личность же приравнивается к самосознанию (см. *Chauvier*, 2004:25-32).

Этот же механизм, замечу, работает также применительно к коллективной (например, национальной) идентичности: сохранение на протяжении веков стран с названием Франция или Россия, равно как больших групп людей, называющих себя русскими или французами, создает ощущение преемственности и непрерывности, хотя содержание, скрывающееся за этими названиями (культура, система ценностей, политический режим, даже географические координаты), претерпело за эти века радикальные изменения. Задача конструктивистов, следовательно, состоит в том, чтобы убедить сомневающихся: отсутствие национальной *субстанции* как на индивидуальном, так и на коллективном уровне не ставит под сомнение наличие национальной *идентичности*.

Еще одно противоречие, которое требует разрешения, это оппозиция между *единством* личности как одной из важнейших характеристик идентичности и ее *многообразием*. В каждом из нас, – заметил П. Тап, – уживаются несколько персонажей, сосуществование которых может быть гармоничным, составляя тем самым богатство личности, а может порождать внутренние противоречия и конфликты и, в конечном счете, угрожать ее единству (*Тап*, 2004:57).

Данная оппозиция рассматривается под углом зрения ролевой теории или инструменталистского подхода (в роли инструментов выступают «элементы», «носители», или «маркеры» идентичности, которые владелец использует по мере необходимости и в зависимости от их эффективности и уместности в той или иной ситуации взаимодействия). Некоторые из «инструментов» оказываются востребованными чаще, чем другие. Это, в частности, «религиозная принадлежность, классовое сознание и особенно (на протяжении последнего столетия) национальная или этническая идентичности» (*Taboada-Leonetti*, 1990:47).



Концептуализация идентичности в рамках *ролевой теории* связана с именем Э. Гофмана, чей символический интеракционизм, соединяющий в себе социальные и аффективные аспекты, оказал большое влияние на развитие психологических исследований идентичности (*Rouano-Borbalan, 2004(1):3*). Гофман делает акцент на феноменах *девиации*, т.е. несоответствия поведения индивида, исполнения им своей *роли* социальным ожиданиям, а также *стигматизации* – механизма, с помощью которого общество «выдавливает» тех, кто отклоняется от заданных норм. Отталкиваясь от понятия *стигматизированной идентичности*, Гофман вводит понятия *реальной* и *виртуальной* идентичности: последняя в его понимании представляет собой определенную стратегию, направленную на то, чтобы выжить в условиях конкретного социального мироустройства при помощи приспособительных хитростей и уловок. Представляя мир как театр, а людей – как актеров, играющих в нем различные роли, Гофман устанавливает своего рода дистанцию между «Я» и идентичностью, которая оказывается в его логике рассуждений лишь ролью, которую играет «Я». Реальная – т.е. глубокая, экзистенциальная идентичность, внутреннее содержание личности (идентичность для себя), может при необходимости прятаться за различными виртуальными – «временными», «ситуативными» идентичностями (идентичность для других), которые по сути есть не что иное как роли, которые индивид принимает на себя в условиях социального взаимодействия (*Lipiansky, Taboada-Leonetti, Vasquez, 1999:11*).

К. Камиллери, в свою очередь, предлагает различать *фактическую* и *идеальную*, или желаемую идентичности (*Camilleri et al.1990:86*). Последняя, впрочем, оказывается очень близкой по смыслу к гофмановской саморепрезентации (у Камиллери – «образ, в котором человек представляет сам себя»).

Таким образом, в психологии произошла постепенная переориентация с фиксирующего, статичного понимания идентичности на признание ее «динамическим процессом, осуществляющимся на протяжении всей жизни», «сложным, многоаспектным и парадоксальным феноменом, имеющим множество составляющих» (*Marc, 2004:33-34*). Этот непрерывный процесс, по определению незавершенный и бесконечно возобновляемый, сопровождается кризисами и разрывами. Причины этих кризисов психологи уже давно ищут не только (и не столько) в детских и отроческих психологических травмах, сколько в действии различных социальных факторов.

Влиянием этих факторов на формирование идентичности индивидов специально занимается социальная психология. В ее поле зрения – роль внешних агентов идентификации: других индивидов, семьи, группы, общества, культуры, в рамках которой осуществляется социализация (*Martinot, 2004:45*). Группа, в представлении социальных психологов, может в одних случаях ограничивать свободу самоидентификации индивида, предписывая ему ту или иную идентичность или отказывая в признании, в других – служить убежищем, давая ощущение безопасности. Сама по себе идентификация с группой может, считает П. Тап, показаться противоположностью идентичности, одним из аспектов которой является уникальность, неповторимость, особенность личности (*Tap, 2004:59*).

Нельзя не согласиться с П. Мессанже, который заметил, что психологи изучают не столько *идентичность*, сколько *самосознание*, представление индивида о себе самом. Об этом свидетельствуют, по его мнению, те вопросы, которые они адресуют испытуемым: «Кто Вы?», «Какова Ваша групповая принадлежность?», «Что для Вас означает “быть... (мужчиной, женщиной, французом и т.п.)?”». Выявив эти различные идентификации, психологи затем пытаются их упорядочить, придать им связный вид, связать их с ценностями, моралью индивида, его мировоззрением и т. д. Изучая эти идентификации в динамике, связывая их с теми или иными периодами жизни индивида, психологи выявляют, каким образом последний старается обеспечить устойчивость своих представлений о себе самом и действовать в соответствии с этими представлениями. Что же до собственно идентичности, то этот концепт, полагает автор, принадлежит скорее к предметному полю социологии: поскольку идентичность – это механизм, процесс, а процесс не поддается непосредственному наблюдению – важнейшему методу психологии (*Moessinger, 2000: 90-91*).

### *Идентичность в трактовке социологов: роли, референтные группы, категории*

В «классической» социологии идентичность чаще всего трактуется как синоним принадлежности к определенной *социальной категории*, причем до недавнего времени «основной», объективной считалась принадлежность к категории социо-профессиональной. Только с

конца 1970-х – 1980-х годов исследователи стали уделять больше внимания другим характеристикам индивида: таким как пол, принадлежность к определенному поколению, среда обитания, религиозные и (или) культурные ориентиры. Постепенно пришло осознание того, что ни одна из этих и иных тому подобных характеристик не может рассматриваться по умолчанию ни как «объективная» ни как «основная». Наконец, в последние 20 лет социологи все чаще обращают внимание на субъективный аспект идентификации, адаптируя соответствующим образом свои методы исследования (прибегая, в частности, к глубинному интервью). Однако, отмечает К. Дюбар, в силу традиционного разделения сфер интересов между психологией и социологией *индивид* не является общепризнанным объектом социологического исследования, равно как понятия «идентичности для себя», «само-образа» не принадлежат словарю классической социологии.

Серьезная эпистемологическая проблема состоит, по мнению К. Дюбара, в том, что «классическая социология», с ее тенденцией «сводить социальное к общинному», плохо приспособлена для изучения новых, только еще возникающих социальных форм, но в то же время никакой разумной альтернативы ей пока не существует. Предпринимаемые попытки концептуализации новой социальной реальности опираются на слишком неопределенные и многозначные термины, такие как «индивидуализм», «модернизация», «рационализация» с прилагательными «либеральный», «постиндустриальный». Метафора «капитала» (социального, культурного, символического, человеческого), несущая в себе идею конвертации любых идентификаций в «позиции» на иерархической шкале и, в конечном итоге, в экономический капитал, превращает символические ценности в материальные и ставит знак равенства между человеческой личностью и абстрактной моделью *homo oeconomicus* (Dubar, 2003:13).

Итак, «доменом» социологии является социальная идентичность. Это, однако, не означает, что, в отличие от психологов, социологи занимаются только коллективной идентичностью. Такое противопоставление вообще лишено смысла, поскольку «любая индивидуальная идентификация опирается на социально признанные категории» (Dubar, 2003:9), и процесс конструирования себя как «индивидуализованного индивида» невозможен без мобилизации социальных ресурсов (De Singly, 2003:106).

Особенность социологического подхода состоит в типизации различных форм идентичности, позволяющей соотнести все многообразие индивидуальных идентичностей с несколькими *идеал-типами* и

выявить преобладающий в том или ином обществе или в ту или иную историческую эпоху идеал-тип. Таким образом, идентичность предстает в виде отражения социальной структуры (*Kaufmann, 2004:61*). Концептуальным обоснованием для такой типизации служат общие социологические теории, описывающие исторический процесс как процесс цивилизации (Н. Элиас) или процесс рационализации (М. Вебер) и акцентирующие, соответственно, политическую либо символическую его составляющие.

Так, прежде всего, противопоставляются *общинный (communautaire)* и *общественный (sociétaire)* типы идентификации. Первый, характерный для социальных отношений, основанных на аффективном чувстве принадлежности к коллективу, на силе традиции и культурного наследия, предполагает «веру в существование группировок, называемых общинами и понимаемых как системы, отводящие каждому члену определенное место и определенное имя, идентично воспроизводящиеся из поколения в поколение». Это тип, для которого характерно доминирование «Мы-идентификации», принадлежности к коллективу и который может быть определен как *холистский*.

Второй, соответствующий социальным отношениям, основанным на согласованности рационально мотивированных интересов и добровольном объединении индивидов для защиты этих интересов, допускает «существование множества разнообразных, изменчивых, недолговечных коллективов, к которым индивиды присоединяются на время и с которыми они могут себя идентифицировать, произвольно и неокончательно» (*Dubar, 2003:5*). В данном случае главенствующей является *индивидуальная* идентификация субъекта, а переход от одного типа к другому понимается как *рационализация* общественных отношений.

Внутри первого типа выделяются три *формы идентичности*, господствующие в различные эпохи: культурная, статусная и рефлексивная. Наиболее архаичной считается *культурная* форма, изучением которой занимается в основном этнология (о ней мы поговорим подробнее в соответствующем разделе этой главы, здесь же укажем лишь на ее основную черту: идентификация индивида происходит в первую очередь на основании его места в череде поколений и структуре родства, т. е. идентичность есть данность, возникающая при рождении). Позже возникает *статусная* форма, связанная с иерархией, основанной на принципах заслуг и успеха: она находит свое выражение в системе чинов, званий, орденов, продвижения по карьерной лестнице и требует усвоения социальных кодов и общественно санк-

ционированных норм поведения. Центральная роль в обеспечении перехода от культурной к статусной форме отводится государству и его институтам. Существенное замечание: как *культурная*, так и *статусная* формы идентичности являются в первую очередь *идентичностью для других*.

Осознание индивидом самого себя как *личности*, существующей отдельно от социальных ролей и принадлежности к коллективу, личности уникальной и неповторимой, символически связанной с другими такими же личностями в единое человечество, лежит в основе принципиально иных форм идентичности: *идентичностей для себя*.

*Рефлексивная* идентичность, состоящая в поисках, объяснении и оценке себя с оглядкой на моральный идеал, возникает еще на стадии существования связей общинного типа. *Нарративная*, отличающаяся от нее тем, что от внутренних рассуждений о себе субъект переходит к активным действиям (человек определяется тем, что он делает), свойственна социальным отношениям *общественного* типа.

Процесс *индивидуализации*, в этой перспективе, может быть описан как последовательное конструирование субъектом своей персональной идентичности, переход от предписанных культурных или статусных идентичностей сначала к рефлексивному Я, а затем, по мере овладения языком самовыражения, к Я-рассказчику, способному придать смысл истории собственной жизни, рассказывая ее самому себе, а иногда и другим. Этот переход делает важнейшим аспектом идентичности ее *биографическую* составляющую (Dubar, 2003:18-56, 222-228; Kaufmann, 2004:77-80, 151-158), а важнейшим механизмом ее изучения – *анализ языка и дискурса*, слов и классификационных категорий, с помощью которых осуществляется идентификация (Dubar, 2003:203).

В то же время, каждая следующая форма идентичности не отвергает предыдущие, но лишь дополняет и трансформирует их. Индивид не перестает играть социальные роли, но содержание и иерархию своих все более разнообразных ролей он осмысливает и выстраивает самостоятельно, отдавая приоритет одним и пренебрегая другими (Kaufmann, 2004:73-76; De Singly, 2003 97-104).

Наряду с идентичностью-повествованием, рассказом, в каждый данный момент, в определенном контексте существует идентичность-образ (или ситуативная идентичность – Mucchielli, 1986:37-38), имеющая операциональное значение: она определяет практические выборы, наполняет смыслом индивидуальные действия, обеспечивает возможность принятия решений (Kaufmann, 2004:168-172).

Именно эти моментальные идентичности-образы создают множественность, которой идентичность-повествование призвана придать единый смысл, выстроив их в определенной последовательности.

Социологическое осмысление кризиса идентичности состоит, во-первых, в признании его обусловленности другими коллективными кризисами – экономическими, социальными, символическими, разрушающими привычную структуру «Мы» или вовсе ее разрушающими (Dubar, 2003: 219). Во-вторых, в диагностировании его различных составляющих: кризиса межпоколенной трансмиссии (в результате эмансипации индивида); кризиса стабильности (на смену которой приходит текучесть и изменчивость); кризиса нормативной сферы (ослабление запретов), кризиса рациональности и морали (см. De Singly, 2003). В-третьих, в констатации того, что вытеснение прежних форм коллективной идентичности радикально меняет природу социальных связей: по мере их диверсификации, они становятся слабыми, гибкими, эластичными; не слишком тесными, не слишком длительными, но в то же время и не слишком мимолетными и эфемерными (Kaufmann, 2004:288-289; De Singly, 2003:183-216).

### *Историки и идентичность: память, наследие, преемственность*

Идея повествования, рассказа, является центральной в трактовке идентичности историками. Их предмет – национальная идентичность, хотя, с точки зрения историка, этого выражения следует избегать, или, во всяком случае, следует употреблять его с осторожностью, – предостерегает член Французской академии Пьер Нора: «В глазах одних это понятие приобрело преступный смысл, ассоциируясь с недавно созданным Министерством иммиграции, интеграции и национальной идентичности, а также вызывая реминисценции с правительством Виши, провозгласившим лозунг “Франция для французов”. Некоторые доходят до того, что вовсе отрицают существование национальной идентичности, считая ее чистой воды выдумкой и умозрительной конструкцией. Для других национальная идентичность – это некая константа биологического или духовного порядка, сохраняющаяся вопреки всем перипетиям истории, неизменная сущность бытия. И дальше начинаются бесконечные споры о том, что же

такое “настоящая” Франция: страна прав человека или родная земля и могилы предков, Франция де Голля или Франция Петэна? “Национальная идентичность”, “идентичность Франции”. Два выражения с примерно одинаковым смыслом. Однако первое приобрело почти метафизический и трансцендентный характер, второе же соотносится с изменчивым историческим содержанием (П. Нора, *Интервью*).

«Метафизический и трансцендентный характер» идентичности, наличие в ней «некоей константы» или «неизменной сущности» были поставлены под сомнение историками лишь в последние десятилетия. Ни Ж. Мишле, впервые одушевивший, персонифицировавший Францию, представивший ее как личность, ни Ф. Бродель, более чем сто лет спустя после Мишле озаглавивший свой труд «Идентичность Франции»<sup>2</sup>, в них не сомневались. Ф. Бродель, в частности, понимал предмет своего исследования как живой *результат* последовательных наслоений бесконечного прошлого – наложений, добавлений, соединений, смещений; но также как непрерывный *процесс*, логическую эволюцию, бесконечные поиски себя. Считая необходимым условием существования национальной *идентичности* определенный уровень национального *единства*, Бродель как приверженец *большой исторической длительности*, тем не менее, искал ответ на вопрос: «что есть Франция?» в эпохах, далеко предшествующих формированию этого единства, в глубине веков, в первых поселениях, возникших на территории современной Франции в III тысячелетии до Рождества Христова. В то же время, он был далек от мысли о том, что национальную идентичность можно свести к одному дискурсу, одному образу, одному мифу. Поэтической формуле Мишле «Франция – это личность» Бродель противопоставляет иную, не менее яркую: «Имя Франции – разнообразие»<sup>3</sup> (забегая вперед, скажу, что П. Нора, в свою очередь, «поправляет» Броделя, предпочитая говорить не о «разнообразии», а о «разделении»). По его мнению, «ни в

<sup>2</sup> Identité de la France. Braudel, 1986; в русском переводе – «Что такое Франция?»

<sup>3</sup> Это многообразие, доходящее иногда до абсурда и проявляющееся во всем, начиная от природно-географических и климатических условий, демографических особенностей, включая множество языков, диалектов и говоров, форм жилища, костюмов и причесок, мер площади, веса и объема, кончая формами и размерами винных бочек и бутылок, не говоря уже о знаменитых трехстах с лишним сортах сыра, которые внушали де Голлю сомнение в управляемости страной, производящей их на свет, не смогла окончательно унифицировать «единая и неделимая» республика. Вряд ли справятся с этим и современные европейские инстанции: французы упорно не желают расставаться со своей «культурной исключительностью».

одной другой стране не объединено столько стран, столько разных народов, столько разных языков и особенностей материальной среды, разнонаправленных сил, непримиримых элементов, которые государственной власти нужно было политически примирить» (Nora, 2010:7)).

Для понимания интеллектуальной позиции Ф. Броделя представляется важным тот факт, что он намеренно отказывается говорить о «сущности» Франции (противопоставляя теме самым свой труд работе испанского историка М. де Унамуно «Сущность Испании»), предпочитая термин «идентичность». В то же время, он настаивал на том, что идентичность Франции – не фантазм, а реальность, идущая из глубины веков. Из этого следует, что понять ее можно только в том случае, если видеть в настоящем продолжение прошлого.

Сегодня, через два с лишним десятилетия после фундаментального исследования Ф. Броделя, французские историки «*читают*» (курсив мой – Е.Ф.) и расшифровывают (национальную) идентичность не столько через сходство, сколько через различие. Современные общества не рассматриваются больше как продукт Истории, они утверждают свою идентичность через отрицание прошлого (Nora, Thibaud, 2007:250-252).

П. Нора не случайно употребил глагол «читать» применительно к национальной идентичности. Историческое повествование, утверждает он, сыграло особую роль в конструировании идентичности Франции, и в этом ее отличие от других европейских стран, чья идентичность формировалась под мощным влиянием этнологии и литературы. Французская история всегда была историей централизованной и освященной монархическими, а позже республиканскими институтами. Именно *рассказанная историками* история оказала конституирующее влияние на коллективную память нации. (Nora, 2010:6). Содержание исторического рассказа менялось с течением времени, соответственно менялся и характер национальной идентичности. Она была *династической* при Гуго Капете и в период религиозных войн; *монархической*, достигшей апогея в царствование Людовика XIV; *революционной*, основанной на равенстве граждан перед законом и их желании жить вместе и впервые освящающей не королевскую особу, а нацию; затем – *республиканской*, добавившей к трем революционным принципам принцип светскости, решительно отделивший национальную идентичность от религиозной принадлежности (Nora, 2010:9-10). Неизменным, по мнению С. Ситрон, оставалось одно: основной целью этого рассказа, сконструированного во вполне конкретном идеологическом, культурном и эпистемологи-



ческом контексте середины XIX века и служащего поныне опорой, на которой зиждется национальная идентичность, было *прославление* нации: сначала королей, создавших Францию, затем Революции, возвестившей человечеству новую эру, наконец, Республики, сделавшей Францию самой свободной страной в мире. Национальная идентичность, формируемая таким *национальным романом*, по мнению С. Ситрон, граничит с национализмом, ибо закрывает глаза на преступления государства, а иногда и оправдывает их, а ссылки на «предков-галлов» ведут к *этнизации* нации, оставляя в тени ее сложное многокультурное прошлое (Citron, 2009:69-71; см. также Amselle 2001:16-17).

Историки Третьей Республики, признает П. Уваров, вполне осознанно творили миф, призванный сплотить нацию. «История в их описании сохраняла и даже усиливала свой целенаправленный, телеологический характер. В создаваемом мифологическом пантеоне причудливым образом сочетались вождь галлов Верцингеторикс, император Карл Великий, мятежный купеческий прево Этьен Марсель, Людовик Святой и Жанна д'Арк, Ришелье и революционный маркиз де Лафайет». Однако российский исследователь не видит в этом преступления: «Эта история внушала уважение к государству и нации, приписывая им чуть ли не извечное существование, она удачно соединяла, казалось бы, взаимоисключающие традиции — монархическую и республиканскую, она была в меру антиклерикальна и рационалистична, отличалась верой в прогресс и гуманистические идеалы» (Уваров, 2004).

Прежним, *историческим* формам национальной идентичности П. Нора противопоставляет идентичность принципиально нового типа, которую он называет, с некоторыми оговорками, *демократической*, или, с большей уверенностью, *социальной*. Этот новый тип идентичности – или, вернее, господство множества идентичностей, формирование которого датируется временем семилетнего президентства В. Жискара д'Эстэна, – соответствует новому типу нации, новой форме самосознания и новой манере «жить вместе»<sup>4</sup>. «Сегодняшняя «демократическая» идентичность Франции строится на самосознании скорее социальном, нежели политическом, скорее мемориальном, чем историческом, скорее родовом, чем национальном» – констатирует П. Нора (Нора, *Интервью*). П. Брюкнер обращает вни-

---

<sup>4</sup> Ж.-Л. Амсель говорит в этом контексте о «новом социальном договоре», который заключается отныне не между индивидами, а между общинами (Amselle 2001: VI)

мание на то, что утверждение новой формы идентичности, характеризующейся «возвышением расового над социальным, этнического над политическим, миноритарного над нормой, памяти над историей совпало во времени с расцветом Судебного Процесса, этой всеобъемлющей драмы современности, в которой участвуют три протагониста: истцы, Судья и Защитник» (Брюкнер, 2008).

Парадоксально, но сами историки (и не в последнюю очередь П. Нора, основавший в 1971 г. «Библиотеку историй» – во множественном числе) своими трудами фактически подготовили и обосновали этот переход, решительно предпочтя «тотальной истории» поколения Ф. Броделя «историю в осколках», по образному выражению Ф. Досса (Уваров, 2004). Подобно тому, как несколько десятилетий назад на смену событийной истории прошлых веков – «героической саге, полной шума и ярости, побед и поражений» (Greilsamer, 2005) пришла история в духе «Школы Анналов», представлявшая, прежде всего, общие статистические тенденции, социальную эволюцию и историю идей, теперь ее все увереннее вытесняет история идентичностей, в центре внимания которой – преступления и их жертвы. И ныне живущие потомки этих жертв требуют официального покаяния и компенсации за страдания предков.

Новое понимание национальной идентичности как явления многоликого и изменчивого, пришедшее на смену противопоставлению «натуралистского» и «культуралистского» подходов, предопределило особую роль *patrimoine* – культурного наследия, или общенационального достояния, как ее *субстрата*<sup>5</sup>. Речь отныне не идет ни о «национальном духе», ни о «национальном характере» с их претензиями на униформизацию, централизацию и тотализацию. Культурное наследие по определению множественно, и каждый может выбрать в нем то, что наилучшим образом отвечает его склонностям и потребностям. Особенно важно подчеркнуть, что первоначально категория *patrimoine* обозначала институциональное наследие, зафиксированное в тексте Конституции как *общее достояние всех французов*: права человека; национальный суверенитет; Республика и ее символы (гимн, флаг и девиз «Свобода, равенство, братство»), французский язык; территория в ее неотчуждаемой целостности, включая территории местного самоуправления (коммуны, департаменты, за-

---

<sup>5</sup> Представляющееся мне удачным русское определение французского понятия *patrimoine* как *субстрата национальной идентичности* я заимствую у П. Уварова (Уваров, 2004)

морские территории); государство; предприятия общественного сектора; независимость судебной власти (*Potian, 2010:48-55*). В этом списке французский язык может показаться инородным вкраплением, элементом «культурной нации», подспудно присутствующей в нации политической. Однако на самом деле никакого противоречия тут нет. Французская нация не создавалась на основе языкового единства, напротив, современный французский язык был сознательно насажден централизующей властью республики «поверх» региональных языков, символически низведенных до уровня «местных наречий» – *patois*» и постепенно вытесненных не только из публичной, но и, фактически, из частной сферы. По мере утверждения в общественном сознании этих ценностных ориентиров формировалась и набирала силу идея культурного наследия, которое выходит на авансцену в последние десятилетия в связи с кризисом национальной идентичности и, в первую очередь, в связи с ослаблением представления о *родине* как высшей ценности: альтернативой родине и становится культурное наследие (*Fabre, 1996:2-3*; см. также: *Уваров, 2004*), особой частью которого является наследие этнологическое (о нем речь пойдет в следующем параграфе).

Заслуживает внимания трактовка национальной идентичности в свете концепции *открытого общества* К. Поппера (*Grjebine, 2010*). Под этим углом зрения все принципы, определяющие сегодня французскую идентичность, – правовое государство, свобода, солидарность, права человека – позволяют рассматривать Францию как открытое общество, а это значит, что ей свойственны как достоинства, так и недостатки, присущие обществам такого типа. К числу недостатков, делающих подобные общества уязвимыми и непрочными, А. Гржебин относит апологию различий, толерантность ко всем без исключения точкам зрения, склонность к самокритике и покаянию, доходящую до очернения собственной истории, культурный релятивизм и социальную дезинтеграцию. В этом же духе высказывается П. Нора, по мнению которого, идеология прав человека противоречит национальному проекту и даже несет в себе деструктивный заряд, направленный как против французской нации, чья история, с точки зрения прав человека, является преступной, так и против классического понимания нации вообще (*Nora, 2007*).

В отношении индивида открытое общество, оставляющее ему трудную свободу самостоятельного выбора ценностей и мировоззрения, оказывается куда более требовательным по сравнению с закрытыми системами, предлагающими или даже навязывающими веру в

божественное спасение или в светлое будущее. Оставленный один на один со своими тревогами и сомнениями, индивид ищет убежища в группе себе подобных, что порождает отношения коммунитаризма и их политическое воплощение – мультикультурализм. Этот процесс А. Гржебин характеризует как «переход от республики, основанной на равенстве граждан перед законом, к республике, где принцип равенства индивидов выводится из декларируемого равенства этнических культур» (*Grjebine*, 2010:29). Со ссылкой на авторитет К. Леви-Стросса, который предупреждал о том, что только общество, безусловно приверженное своим ценностям, может быть жизнеспособным, и добавлял, что стремление каждой культуры сохранять свой образ жизни, свою систему ценностей, свои особенности является здоровым, а отнюдь не патологическим, А. Гржебин заключает, что «если французская концепция открытого общества больше, чем когда-либо, заслуживает поддержки и защиты, то эта открытость вовсе не предполагает отказа от собственной идентичности» (*ibid.*:37).

Таким образом, в понимании сегодняшних историков «национальная идентичность» представляет собой важнейшую для индивидуального самосознания эмоциональную и интеллектуальную связь с расширенным образом «мы», включающим как современников, с которыми индивид делит общее наименование, общий язык, общую территорию, историко-культурное наследие и символы, прошлое, настоящее и будущее, так и предыдущие и последующие поколения. Эта связь основана на общности ценностей и смыслов, на общеразделяемом *наследии*, которое порождает долг благодарности по отношению к предкам и обязанность сохранить его для потомков (*Potian*, 2010:46).

### *Идентичность в этнологии и социальной антропологии: корни, культура, традиция*

В социальной антропологии понятие «идентичность» с самого начала переплетено, чтобы не сказать перепутано, с такими понятиями как этничность, культура и традиция. Это концепт, отсылающий к истокам и основаниям, к почве и местному колориту, к землям и территориям. Идентичность рассматривается в терминах экзогенный – эндогенный, оригинальный – заимствованный. За этими терминами

угадывается идея обществ как отдельных замкнутых систем. Классический для антропологии метод монографического описания вольно или невольно способствует такому пониманию, позволяя говорить об идентичности группы как о чем-то едином, раз и навсегда определенном и общем для всех ее членов.

Классическая антропология имеет дело в первую очередь с *культурной* формой идентичности (см. выше). Индивидуальная идентичность в этой парадигме отражает *систему представлений о структуре личности индивида*, свойственную тому или иному обществу.

Так, Ф. Эритье (*Héritier, 1977*) анализирует «идентичность *само*» (группы на северо-западе бывшей Верхней Волты, ныне – Буркина Фасо). Она выделяет девять *составляющих*, присутствующих в каждом человеческом существе и вместе образующих его личностную целостность. Что это за составляющие? Это тело, кровь, отбрасываемая тень, тепло, дыхание, жизнь, мысль, двойник и личная судьба. К составляющим добавляются *атрибуты*: имя, которое «вписывает» индивида в общество; второе, сакральное имя, связывающее его с миром богов; наследственный знак, определяющий его положение по отношению к предкам. Индивидуальность каждого человека определяется у *само*, по мнению Ф. Эритье, набором этих материальных и нематериальных компонентов. Тем не менее, ее итоговый вывод состоит в том, что «единственная реальная основа, формирующая идентичность, – это социальная организация. Коллективные социальные нормы воплощаются на индивидуальном уровне и определяют имя, место и роль индивида в обществе в зависимости от его положения в генеалогической и хронологической цепи конкретного рода». Отсюда следует, что «идентичность *само* – это предписанная и воспринятая, осознанная и желаемая роль, которая целиком заключена в имени индивида. Общество является источником этой идентичности, находящей воплощение в конкретном человеке». Такая ситуация, по мнению Ф. Эритье, объясняется тем, что в моральном кодексе *само* отсутствуют понятие личной ответственности и чувство вины, лежащие в основе индивидуализации общественных отношений. В обществе, где господствуют тоталитарные общественные представления, группа довлеет над индивидом.

В той же парадигме участник организованного К. Леви-Строссом годовичного семинара, посвященного проблеме идентичности, американский этнолог К. Крокер (*Crocker, 1977*), рассматривает «идентичность *бороро*» через призму самовосприятия обществом себя как единого и уникального социального организма, однородного в про-

странстве и неизменного во времени. В данном случае мы вновь имеем дело с идентичностью индивида, определяемой его местом в социальной структуре. Единственной формой изменчивости этой социально обусловленной идентичности является процесс старения.

В обоих рассмотренных случаях речь идет об идентичности, которую индивид получает извне, вместе с обретением собственного имени, что эквивалентно обретению души. Собственное имя, в то же время, – единственный элемент, являющийся шагом к *детализации*, без которой сама постановка вопроса об идентичности не имеет смысла. В остальном структура идентичности есть здесь не что иное, как отражение структуры родства, и потому она одинакова у всех членов группы. В этой структуре есть место для родичей и предков, духов и тотемов, сил природы, но нет и намека на «этничность» группы, выбранной исследователем в качестве единицы наблюдения. Получается, что группа также получает свою идентичность «извне»: ее формирует классифицирующий взгляд исследователя, который в данном случае выступает в роли конституирующего Другого. Это не мешает структуралистам говорить об «идентичности, свойственной каждой из культур» и о четкой различимости «этнических» границ. Однако, отмечает Ж.-М. Бенуа (*Identité*, 1977: 318-319), наделение собственным именем – как индивида, так и группы, – является начальной операцией классификации, вычленения, выявления гетерогенности. Эта операция обнаруживает наличие *факторов идентичности*, позволяющих не замыкаться в пределах изначально определенной *этнической группы*, но, продолжая работу классификации, либо двигаться в направлении универсализации, включая ее в рамки более широких ансамблей, либо, на основе обнаружения все новых частных, дробить ее на более мелкие группы, вплоть до отдельных индивидов. Таким образом, проблематика идентичности заключена между двумя полюсами: уникальности каждой культуры и каждого индивида, с одной стороны, и общего для них всех горизонта принадлежности к роду человеческому, с другой.

М. Изар (*Izard*, 1977:305-311) анализирует «принадлежность к этнической идентичности», имея в виду групповую, т. е. коллективную идентичность. Эмпирической базой исследования послужило африканское королевство Ятенга, на территории нынешней Буркина-Фасо, жители которого называют себя *моси*. Это наименование изначально принадлежало группе пришлых завоевателей, подчинивших себе более раннее население. В социальном отношении жители королевства разделены на четыре категории: вожди, жрецы, кузнецы и

крестьяне – огромное большинство населения, лишённое доступа к власти, исключённое из участия не только в королевских ритуалах, но и в культе плодородия. Эти люди в социальном отношении – ничто. И именно они идентифицируют себя как *моси*: это они – истинные хранители подлинной культуры и ценностей, добропорядочные люди. Таким образом, заключает М. Изар, этничность представляет собой пространство вне власти, вне святости и вне истории, а этноним являет собой своего рода крайнее прибежище. С ним идентифицируют себя те, у кого нет ни титула, ни должности, ни высокого места в социальной иерархии, – резюмирует приведенный М. Изаром пример К. Леви-Стросса. (Как тут не вспомнить знаменитую фразу Шопенгауэра о том, что своей национальностью гордится тот, кому гордиться больше нечем).

Итак, структуралисты рассматривают идентичность через призму бинарных оппозиций: идентичность – непохожесть; единство – многообразие; разъединяющая уникальность – объединяющая общность. Универсальный Человек и общечеловеческие ценности противопоставляются в рамках этого подхода отдельным, частным или групповым идентичностям с их «мечтой о собственном острове».

В то же время, в свойственной им парадигме структуралисты предпринимают попытку деконструкции и детотализации концепта, преодоления этноцентристских установок, критики метафизического представления о единстве человека. Они предостерегают против «частичных» идентификаций, основанных на вычленении одной из характеристик объекта. Их подход заключается в выработке общих аналитических и классификационных схем, применимых в различных обществах и географических ареалах, а также учете культурных инвариантов, которые, по мысли структуралистов, не являются ни постоянными, ни неизменными. Поэтому грубое, примитивное, поверхностное понимание идентичности должно уступить место поиску глубинных структур, которые ее формируют, и в особенности изучению факторов взаимодействия и взаимовлияния. Таким образом на первый план выходит проблема Другого, без которого невозможно утверждение собственной идентичности. По мнению К. Леви-Стросса, «потребность в идентификации с Другим непременно требует решительного отказа от идентификации с самим собой: такой отказ дает возможность узнать себя в другом и ставит под сомнение субъективное «Я – это Я». (*Identité*, 1977:20).

Размышления структуралистов по поводу идентичности можно резюмировать знаменитой формулой К. Леви-Стросса: «это своего

рода виртуальная общность, которую необходимо учитывать, чтобы иметь возможность объяснить определенные явления, но которая никогда не существует в реальности» (*Ibid.*:332).

В рамках постструктуралистской и постмодернистской парадигм акцент смещается на процесс конструирования идентичности, которая мыслится как феномен в высшей степени субъективный, зыбкий и изменчивый, как результат личного выбора индивида или договоренностей между всеми действующими лицами, участвующими в процессе выстраивания системы социальных связей. Приходит понимание того, что фраза М. Мосса о неуловимом моменте, когда «общество, люди на чувственном уровне начинают осознавать себя и свое положение по отношению к другим» (*Mauss*, 1950:275) одновременно реифицирует и субъективизирует *общество*, имплицитно приравнивая его к совокупности *людей*, и что следовало бы ввести в моссовское определение индивидуальное измерение, поскольку верно не только то, что любое индивидуальное сознание неминуемо социально, но и обратное: не индивидуализованное социальное сознание есть не более чем абстракция либо миф. Общество, группа, толпа не могут обладать идеями, чувствами или волей: ими наделены лишь индивиды (*Augé*, 1986:68-69).

Еще в середине XX века К. Леви-Стросс обосновал, опираясь на переосмысленную и очищенную от налета экзотизма оппозицию «Я – Другой», расширение предметной области этнологии: «любое общество, отличное от нашего, представляет собой объект; любая группа в нашем собственном обществе, к которой мы не принадлежим, представляет собой объект; любой обычай нашей собственной группы, которого мы не придерживаемся, представляет собой объект» (*Lévi-Strauss*, 1950:IX).

Это «приближение» этнографического поля получило развитие, в частности, в конструировании фигуры «ближайшего Другого» (*Autre immédiat*). В каждом обществе, – пишет М. Оже, – есть другие (можно даже сказать, что любое общество целиком состоит из других). И эта простая констатация сама по себе делает относительной любую классификацию, предполагающую внутригрупповую идентичность (поколения, классы, нации). Наряду с далеким другим (посторонним, иностранцем) существует ближайший другой (мой близкий и, в конечном итоге, я сам, в той мере в которой Я состоит из множества элементов, образующих сложный, непостоянный и эфемерный ансамбль). Это, в свою очередь, означает, что культурная однородность, предполагающая «однозначность слов, ясность взаимопонима-



ния и отсутствие несхожести», есть фикция. Но это же означает, что фикцией является непереваемость культур: коль скоро возможно взаимопонимание «внутри» культуры, нет никаких оснований полагать, что оно недостижимо «между» культурами (Augé, 1986: 24- 26)

Акцент, делаемый антропологами на *конструировании идентичности* в постоянном диалоге с Другим, представление о различии как внутренней составляющей идентичности, наконец, традиционное самоопределение антропологии как науки о Другом и о различиях между культурами предопределяют исследование этого процесса в терминах *гибридизации, креолизации и метисации* (Amselle, 1990, Abélès, 2008, Laplantine, Nouss, 1997). В таком подходе отчетливо видна постмодернистская парадигма с ее отрицанием тотального и всеобщего, с утверждением идеи о многомерном индивиде (De Singly, 2003:84) или даже о «расчлененном человеке» (*homo fractalis* Бодрийяра). Впрочем, Ф. Лаплантин противопоставляет *метисацию* как *трансформацию во времени* в ходе взаимодействия, взаимопроникновения, которым свойственны внутренние напряжения, импульсы, колебания и результатом которого становится рикёровский «Я-сам-как-другой», *синкретизму*, который есть не что иное, как *сосуществование в пространстве*: нагромождение, накопление, сваливание в одну кучу, результатом которого становится китч, пэтчворк (Laplantine, 2002:66, 108, 114).

Метафора метисации не должна, тем не менее, вводить в заблуждение относительно наличия неких «чистых» культур, смешивающихся между собой. В этом состоит оппозиция принципу мультикультурализма, предполагающему сохранение культурного многообразия и сосуществование в рамках одного общества разных, не смешивающихся между собой культур. Можно сказать, слегка перефразируя формулу С. Хантингтона, что во Франции преобладает видение будущего страны не как мультиэтнического общества, состоящего из нескольких десятков общин, а как не-этнического общества, состоящего из нескольких десятков миллионов многокультурных индивидов.

С 1970-х годов входит в обиход понятие «этнологического наследия» (*patrimoine ethnologique*), которое приравнивается по значимости к наследию институциональному, культурному (в значении «высокой», профессиональной культуры) и историческому. Важнейшими составляющими этого понятия являются *разнообразие; разнородность элементов*, включающих предметы материального быта, социальную организацию, знания, коллективное воображаемое, спосо-

бы взаимодействия – все то, что составляет идентичность любой социальной группы и позволяет отличить ее от других групп; а также, осознание опасности исчезновения культурных элементов, диктующее *необходимость их безотлагательной фиксации и сохранения* (Chiva, 1996:78). Достойными сохранения и подлежащими музеефикации отныне считаются, наряду с памятниками архитектуры или предметами декоративного искусства, самые обычные предметы повседневного быта. (Bromberger, 1996:16)

Этнологи-профессионалы внимательно следят за происходящим и осмысливают его, внося отрезвляющие ноты в буйный хор, прославляющий возвращение к истокам и поющий оду различию. Они, в частности, указывают на очевидный парадокс: чем больше реальные культурные различия между регионами нивелируются, стираются, тем громче и красноречивее о них говорят. Чем сложнее становится различия констатировать, тем упорнее они заявляют о себе. Если в 1914 году, – пишет М. Агюлон, – французы «осознавали свою принадлежность к единой нации, хотя в культурном отношении заметно отличались друг от друга, то теперь, напротив, различия в их культуре повседневности заметно сгладились, но они осознают себя *разными и разъединенными* в рамках одной нации» (Agulhon, 1989:120). Появляются «идентичности без народов и народы без идентичности» (Ravis-Giordani, 1989), что дает ученым основания видеть в этом феномене опасные тенденции ухода в себя, замыкания общин, возникновения новых границ и непреодолимых барьеров, ужесточения (и ожесточения) идентичностей (Amselle 2001; Augé, 2009, Laplantine, 1999, Maalouf, 1998).

В то же время, обращает на себя внимание французская специфика в понимании «этнологического наследия»: во-первых, создаваемые музеи и коллекции не привязаны к какому-либо «народу» ни даже к региону или старинной провинции, но сознательно ограничивают свой горизонт микро-уровнем конкретного жизненного пространства. Во-вторых, хранителей «этнологического наследия» интересуют не только сельская специфика и крестьянский быт: столь же достойными внимания считаются закрывающиеся заводы или шахты; жилой дом-коммуна, спроектированный архитектором Ле Корбюзье; развалины бывшего концлагеря, где во время 1940-1945 гг. содержались цыгане; средневековая часовня для прокаженных, – «все то, что «устарело» или вышло из употребления и может быть уничтожено в результате промышленного, жилищного строительства или благоустройства территорий» (Bromberger, 1996:16-17). В-третьих, как, в

частности, показало недавнее исследование (*Veschambre, 2008*), инициаторами создания микро-музеев или других форм сохранения «этнологического наследия» часто выступают «новоселы», люди, недавно поселившиеся в данном месте. Для них участие в этой деятельности является способом включиться в жизнь местного сообщества, добиться признания в качестве «местных» благодаря знанию локальной истории, почувствовать эмоциональную связь с новым местом жительства.

Внимание этнологов привлекают также механизмы конструирования идентичности с опорой на «этнологическое наследие»: например, превращение кемперского фаянса, мало распространенного в «народной», говорящей по-бретонски среде периферийных кварталов города и пользующегося популярностью в первую очередь у городской элиты, в символ аутентичности и трехсотлетней традиции (*Gossiaux, 1995*); попытки, более или менее успешные, политических элит определить «идентичность» административной территории или избирательного округа, обосновать существующие или предлагаемые границы, создать привлекательный имидж (*Bromberger, 1996; Pesteil, 2008; Sagnes, 2008*).

\* \* \*

Как показывает анализ использования концепта «идентичность», каждая дисциплина имеет определенные методологические и методические ограничения, не позволяющие понять изучаемый феномен во всем его многообразии (поэтому, кстати, большинство исследователей настаивает на необходимости междисциплинарного подхода к его изучению). На уровне психологии он фактически сводится к процессам идентификации, саморепрезентации и «Я»-концепциям, тогда как коллективные формы идентичности остаются на втором плане. На социологическом уровне, напротив, исчезает из поля зрения индивид. Соответственно, если психологи изучают *кризис идентичности*, имея в виду состояние индивида, возникающее в ситуациях нарушения ощущения единства и постоянства личности (переходный возраст, миграция, резкое изменение социального статуса, ...), то социологов волнует *кризис идентичностей*, проявляющийся в том, что традиционные формы групповой идентификации – нация, социальный класс, ... теряют смысл, а основанные на них социальные связи и чувство солидарности ослабевают.

Антропологи совмещают оба подхода. В одном случае в центре анализа находится индивидуальная идентичность (как правило, ее *культурная* форма), изучение которой дополняет исследование социальной структуры группы, членом которой является индивид. В другом случае исследователей интересует коллективная идентичность в значении чувства принадлежности к группе. Второй водораздел проходит между эссенциалистским видением идентичности, считающим ее чем-то стабильным, четко определенным (сегодня такой подход является во Франции абсолютно маргинальным), – и конструктивистским ее пониманием, которое предпочитает жизненный путь происхождения, непостоянство – неподвижности, метисацию – недостижимой примордиальной чистоте. Наконец, разработка категории «этнологического наследия» и внимание к коллективным формам памяти сближают антропологический подход к изучению идентичности с историческим.

### *Междисциплинарный консенсус: определение идентичности в парадигме сложности*

При всей специфике описанных «дисциплинарных матриц», частью которых является понятие «идентичность», представляется, тем не менее, возможным выявить в них нечто общее. Можно с уверенностью утверждать, в частности, что в современном французском научном дискурсе идентичность трактуется в соответствии с *парадигмой сложности*, сформулированной Э. Мореном (*Morin, 1991*). Ее базовые положения состоят в следующем:

- Объективная реальность не существует сама по себе, как данность: человечество конструирует реальность, наделяя ее смыслом и значениями.
- Существует не одна, а множество реальностей, сконструированных разными действующими лицами и сосуществующими в одно и то же время, причем все они в равной мере «настоящие»
- Осмысленная реальность возникает не по какой-то одной (или нескольким) причинам, но является результатом разнонаправленного действия множества факторов, к которым относится и сама возникающая реальность.

В соответствии с этой парадигмой идентичность:

- не может рассматриваться как сумма «характеристик» (будь то психологических или социальных)
- не может быть результатом действия лишь каких-то определенных причин или влияний
- не может быть одинаковой у всех членов группы (какой бы ни была эта группа)

(*Mucchielli*, 1986:11)

Определенный «междисциплинарный консенсус» существует по трем пунктам (*Kaufmann*, 2004:42):

- идентичность конструируется субъективно
- тем не менее, она не может абстрагироваться от конкретных реалий, «носителей», или «маркеров» идентичности, которые являются материалом для конструирования.
- результат конструирования может быть как признан, так и подвергнут сомнению другими.

Идентичность более не рассматривается как сущность, неотъемлемый атрибут индивида или коллектива (*Ruano-Borbalan*, 2004:2). Онтологическое, эссенциалистское понимание идентичности, отдающее предпочтение постоянству, стабильности, устойчивости, уступило место экзистенциалистскому, номиналистскому, акцентирующему внимание на ее подвижности, изменчивости, динамизме. Соответственно на первый план выходит не «то, что остается идентичным вопреки изменениям», постоянство во времени, *тождество*, неотъемлемая сущность, а изменчивые и случайные идентификации, результат двойной логической операции: дифференциации и обобщения. В этой перспективе идентичность – это, с одной стороны, отличие, а с другой – принадлежность к одному классу объектов, к одной *категории*.

Так, для Д. Кола важнейшей является *идентичность-тождество*, лежащая в основе отнесения к роду *Homo sapiens* и состоящая в том, что каждый из людей обладает *разумом* и *речью*. Она превалирует над *идентичностями-различиями*, в соответствии с которыми человеческий род разделяется на части, наделяемые специфическими свойствами (*Colas*, 2004:219). К. Дюбар говорит о *парадоксе идентичности*: она означает одновременно то, что составляет уникальность, и то, что разделяемо с другими (*Dubar*, 2003:3). При этом, если 20 лет назад вне зависимости от дисциплины (будь то психология, социальная психология, социология, антропология...) понятие идентичности выстраивалось главным образом вокруг трех концептов:

стабильности, непрерывности и целостности, в меньшей степени – уникальности» (*Kastersztein*, 1990:27), то сегодня уникальность (пусть даже проявляющаяся в форме идентификации с группой) все отчетливее выходит на первый план.

Итак, в общем виде все согласны с тем, что идентичность всегда множественна, она является результатом конструирования, представляющего собой непрерывный динамический процесс. Сложнее оказывается перейти от этих общих представлений к общеразделяемому операциональному определению идентичности.

Одни исследователи исповедуют морфологический и интеракционистский подход (как устроена идентичность?), определяя идентичность как полиморфную, динамическую структуру, составными элементами которой являются психологические и социальные характеристики субъекта общества (индивида или группы) как действующего лица в конкретной ситуации взаимодействия с другими действующими лицами (*Kastersztein*, 1990:28)

Другие считают, что идентичность – это не объект, не характеристика и не состояние, но скорее некая неуловимая сила, действие которой невозможно наблюдать непосредственно, но лишь благодаря тем результатам, которые она производит. Под этим углом зрения множественными и разнообразными являются не *идентичности*, как обычно полагают, а социальные *идентификации* индивида и коллективы, к которым он принадлежит. Идентичность же выступает в роли организующего принципа этих множественных идентификаций, обеспечивая индивиду возможность в каждый конкретный момент времени ориентироваться в своем социальном окружении и по отношению к различным группам, к которым он принадлежит (*Duchesne et Scherrer*, 2003).

Третьи ставят во главу угла рефлексивный аспект (что отражает идентичность?): это «совокупность значений, придаваемых каждым из нас объективным и субъективным реалиям нашей собственной жизни, ... совокупность представлений каждого из нас о нас самих или о других людях..., осознание субъектом (индивидом или группой) своих разных идентичностей, осознание принадлежности к тем или иным группам и культурам, осознание того, чем он хотел бы быть (идеальная идентичность) и осознание тех индивидуальных черт, которые составляют его собственную идентичность» (*Mucchielli*, 1986:12).

Четвертые делают акцент на инструментальном аспекте (зачем человеку идентичность?). Они видят в ней «механизм контроля, ме-

ханизм, регулирующий поведение (в том числе мысли, чувства, намерения, верования) индивида» (Moessinger, 2000); то, что «придает смысл существованию, объединяя прошлое, настоящее и будущее, обеспечивая индивиду ощущение цельности и адаптированности к окружающему миру, единства и постоянства». (Vinçonneau, 2004:66). В рамках инструменталистского подхода идентичность рассматривается как *стратегия*, направленная на достижение определенных целей: саморепрезентации, уважения к себе, ощущения психосоциального благополучия, признания со стороны значимых других (Vinçonneau, 2004:66; Mucchielli, 1986:79).

### *Идентичность как стратегия*

Во Франции приоритет в трактовке идентичности как стратегии принадлежит авторам появившейся в 1990 году коллективной монографии «*Stratégies identitaires*» (Camilleri et al., 1990), среди которых – психологи, социальные психологи, и социологи декларирующие верность феноменологическому экзистенциализму «от Гегеля до Сартра». Именно сартровская философия действия, трактующая любые практики как стратегии, ориентированные на достижение свободно поставленных целей, лежит в основе определения «стратегий идентичности» как «процедур, сознательно или бессознательно осуществляемых индивидом или коллективом для достижения цели (или целей), открыто формулируемых или находящихся в подсознании; процедуры, выработанные в зависимости от ситуации взаимодействия, т.е. в зависимости от различных факторов (историко-социальных, культурных, психологических), определяющих эту ситуацию» (Ibid.:24).

В наиболее общем виде целью стратегии идентичности любого субъекта может считаться признание его существования окружающим обществом. Это предполагает, с одной стороны, признание принадлежности субъекта к социуму (интеграцию) и, с другой стороны, признание его специфичности, особенности (дифференциацию). В зависимости от конкретной ситуации социального взаимодействия один из аспектов может выходить на первый план, вызывая к жизни различные варианты поведения, направленные на достижение поставленной цели. Так, среди *интеграционистских* стратегий, ориентиро-

ванных на признание принадлежности к определенной группе, культуре, нации и т. п., выделяются *конформизм* (поведение, соответствующее ожиданиям окружающих), *анонимность* («растворение в толпе», стремление стать незаметным), *ассимиляция* (полное и окончательное «забвение» исторических и культурных особенностей и сознательное и безусловное принятие доминирующей в обществе системы ценностей). Все эти три разновидности интеграционизма, направленные на предотвращение и разрешение конфликта идентичностей и сохранение доминирующей социальной системы, являются социально одобряемыми (*Kastersztein*, 1990:32-35; см. также о стратегии ассимиляции: *Malewska-Peyre*, 1990:126; *Lipiansky*, 1990:188-190). Вторая группа стратегий, преследующих цель *дифференциации*, включает собственно *дифференциацию* (требование признания права на особое место в обществе, на сохранение специфики – культурной, региональной и пр.); публичную *демонстрацию своей отличительности*, непохожести в общественном пространстве (стремление быть замеченными, услышанными, принятыми во внимание)<sup>6</sup>; наконец, наиболее радикальной из дифференциалистских стратегий является индивидуализация, доступная, как правило, «лишь некоторым особо привилегированным личностям: художникам, артистам, интеллектуалам, лицам с высоким социальным статусом» (*Kastersztein*, 1990: 39), которые могут позволить себе быть самими собой, мало заботясь о том, что думают о них окружающие. Дифференциалистские стратегии менее «удобны» как для тех, кто берет их на вооружение, так и для их партнеров по социальному взаимодействию, поскольку нередко опираются на «негативную идентичность» или на ее элементы, вызывающие осуждение окружающих.

Мотивами реализации той или иной стратегии идентичности могут быть также повышение (само)оценки, превращение *негативной* идентичности в позитивную (знаменитый лозунг афроамериканцев «*Black is beautiful*») представляет собой наиболее радикальное воплощение такой переоценки; но можно вспомнить и другие примеры «обращения стигмат», в частности, утверждение бретонской иден-

---

<sup>6</sup> «Демонстрация, – по определению П. Бурдьё, – типично магическое действие, с помощью которого группа практически существующая, но скрытая, неведомая, отрицаемая становится видимой, явной как для других групп, так и для самой себя, подтверждая тем самым свое существование в качестве группы узнанной и признанной, претендующей на институциональное оформление. «Существовать» в социальном смысле – означает, в том числе, быть заметным, отличаться от других» (*Bourdieu*, 1980:67).



тичности на основе негативных стереотипов, бытовавших в отношении населения этого региона еще сравнительно недавно); речь может идти и о социально-экономических интересах (например, о доступе к разного рода дополнительным ресурсам, квотам и тому подобному), а также о символическом (и не только) капитале элит различных меньшинств.

Мотивами групповых идентификационных стратегий могут быть и стремление к выстраиванию временной преемственности, поиск реальных или мифических корней, стремление опереться на собственную историю в конструировании образа будущего. Этот мотив присутствует, в частности, у идеологов постколониалистских и регионалистских движений. «Французский централизм всегда насаждал в колониях и на аннексированных территориях национальную историю, при этом история меньшинств замалчивалась или отрицалась. Ученики, отвечающие урок о «наших предках-галлах» в школах французских колоний в Африке или на Антильских островах – это не анекдот, а пример крайней формы такого отрицания» (*Taboada-Leonetti, 1990:56-57*)

Другая типология индивидуальных и коллективных стратегий выстраивается, если речь идет о поведении в ответ на идентификацию со стороны, в ответ на приписываемые идентичности. И. Табоада-Леонетти рассматривает их на примере меньшинств иммигрантского происхождения, которые взгляд доминирующего большинства конструирует на основе тех или иных критериальных признаков – языка, религии, внешнего облика и т. д. Так, детей иммигрантов из стран Магриба часто именуют «вторым поколением иммигрантов», арабами или мусульманами, при том, что очень многие из них родились во Франции (а значит, не являются иммигрантами), не знают арабского языка и культуры, не являются практикующими мусульманами. Однако им приходится как-то реагировать на эту приписываемую (или *предписываемую* – *Camilleri, 1990:86*) идентичность, посягающую на самое интимное – на само-образ (*image de soi*). Автор рассматривает возможные стратегии действий в подобной ситуации, от интериоризации «внешней» идентификации (человек начинает сам воспринимать себя как араба, или иммигранта, или мусульманина и жить в соответствии с таким восприятием; интериоризация может касаться и негативных представлений, в том числе расистских предрассудков) до полного ее отторжения, отказа «узнать» себя в приписываемой идентичности. Среди «промежуточных» между этими двумя крайностями стратегий обратим внимание на *манипуляцию* (подлинной ин-

териоризации приписываемой идентичности не происходит, что не мешает ситуативному использованию ее в своих интересах) и *уклонение*, или *избегание* (случай сосуществования в едином пространстве субъектов, обладающих различной идентичностью, при котором контакты между ними сведены к прагматическому минимуму и не требуют от партнеров по взаимодействию смены своих идентичностей) (Taboada-Leonetti, 1990:64-78).

Обзор различных стратегий идентичности позволил авторам коллективной монографии выявить две ее основных *функции*: первая из них – *интегративная*, благодаря которой субъект сохраняет или восстанавливает свои целостность и постоянство, воспринимаемые им как фундаментальные, сущностные характеристики «обобщающей (или *онтологической* – Camilleri, 1990:95; Dubar, 2003:2) идентичности». Вторая функция – *адаптивная*, обеспечивающая приспособление к конкретной ситуации взаимодействия благодаря выбору в пользу *синкретической* (или *прагматической* – Camilleri, 1990:97) идентичности.

Ж.-К. Кауфман (Kaufmann, 2004:122, 131,145-149), используя в качестве объяснительной модели трехкомпонентную схему, предложенную А. Хиршманом: уход, протест, лояльность (Hirschman, 1980), ищет ответ на вопрос о том, каким образом конфигурация общественных связей влияет на формирование идентичности, каковы функции и формы выражения последней в обществе, состоящем из автономных индивидов, связанных между собой отношениями неравенства и господства/доминирования.

Первой стратегии (*уходу*) соответствует сознательный отказ от участия во всеобщем соревновании, «борьбе всех против всех»; нежелание менять свою жизнь, ставить перед собой цели, требующие серьезных усилий для их достижения. Осознавая ограниченность своих экономических, социальных и культурных ресурсов, индивид принимает себя таким, какой он есть. Это, по сути, архаическая модель поведения, свойственная холистским общественным системам, в которых роль и место каждого predetermined заранее. Это также своего рода защитный механизм, позволяющий обеспечить позитивную самооценку и самоуважение вопреки скромным личным успехам и достижениям.

Вторая стратегия (*протест*) реализуется в случае нежелания индивида мириться со своим местом в обществе. Однако для конструирования альтернативной идентичности нужны реальные возможности. В случае их отсутствия протест принимает форму «взрыва», ко-

торый может быть направлен как вовнутрь (и вести к саморазрушению), так и вовне. Одной из стратегий повышения самооценки в рамках протестной модели становится навязчивая и эмоциональная фиксация на одном из возможных самообразов, самоопределение через оппозицию «я» – «они», ненавистные и отторгаемые. Такая форма самоопределения через конфликтное противопоставление коллективному, собирательному образу неизбежно ведет к растворению «я» как уникального и единственного в своем роде субъекта в безликом собирательном «мы» (о связи между иерархизацией различных форм самоидентификации и конфликтным характером идентичности см. также *Duchesne et Scherrer*, 2003).

Парадокс современного индивида, считает Ж.-К. Кауфман, состоит в том, что с помощью идентификации с различными коллективами он выстраивает свою отличительность. «*Коллективные идентичности* находятся, прежде всего, в головах индивидов» и основываются на стереотипных или сильно упрощенных представлениях. В этом их отличие от *ролевых идентичностей*, формирующихся в процессе социализации. Такая особенность коллективных идентичностей объясняет ту легкость, с которой они становятся объектом политических манипуляций. Политическая борьба, особенно с применением насилия, устанавливает коллективные идентичности, а в дальнейшем представляет их как реально существующие. Современные коллективные идентичности, – продолжает автор, – являются порождением сегодняшнего дня, а не сохраняющейся архаикой. Упорные «поиски корней», увлечение генеалогиями, интерес к местным или региональным культурам – все это легко превращается в дополнительный ресурс самоидентификации.

Характерно, что во всех рассмотренных выше случаях речь идет о «защитной стратегии подчиненных или исключенных социальных групп» (*Ruano-Borbalan*, 2004 (2):359). И лишь *лояльность*, состоящая в конструировании своей идентичности с опорой на существующие социальные институты и роли, в следовании классическими, традиционными путями социализации, в поведенческом конформизме и контроле над эмоциями, согласно Кауфману, часто встречается как в низших эшелонах социальной иерархии, где она служит своего рода гарантией от возможной маргинализации, так и в высших, где лояльность системе и соответствие социальным ожиданиям является необходимым условием пользования статусными и экономическими привилегиями. Эти тактические уступки вознаграждаются чувством

стабильности и нормальности существования, положительно влияющими на самооценку.

Таким образом, в рамках понимания идентичности как стратегии она рассматривается «не как производное от некоей традиции или ментальности, но как исторически сформированный комплекс представлений, периодически активизирующихся при определенных обстоятельствах» (*Ruano-Borbalan*, 2004 (2):358)

### *Критика понятия «идентичность»*

«Всякое использование понятия «идентичность» начинается с критики этого понятия», – писал Клод Леви-Стросс (*Lévi-Strauss*, 1997). Критикуют «идентичность» с различных позиций. В первую очередь ее упрекают в *недостаточной строгости*. Это, впрочем, характерно для большинства понятий и терминов, употребляемых одновременно для научного анализа и в повседневной жизни, как категории здравого смысла: таких как раса, этнос, нация. Может ли избежать той же участи *идентичность*, которая часто подменяет собой не только эти понятия, но и такие как «культура, религия, и даже регион» (*Kaufmann*, 2004:36)? Как показывает история гуманитарного знания, любые попытки заменить термин, получивший нежелательные коннотации или утративший строгий смысл в результате чрезмерного и не всегда уместного употребления, обречены на неудачу: новые термины или не приживаются, или по прошествии недолгого времени оказываются нагруженными теми же коннотациями и приобретают ту же двусмысленность и неопределенность.

По мнению некоторых, *расширительное толкование* понятия идентичность вообще лишает его права претендовать на звание концепта. «Идентичность» обозначает одновременно то, что отличает и то, что объединяет; она принимает разные облики в разных контекстах; она может быть демонстративной или скрытой. Содержание понятия изменяется по мере развития социальных отношений, оно одинаково применимо к индивидам, группам и обществу в целом; к религиозным, этническим, расовым, социальным, национальным, региональным, профессиональным характеристикам. С его помощью анализируют такие разные явления, как формирование личности ребенка или межгрупповые конфликты, автономизация индивида или

борьба меньшинств за свои права. В конечном итоге, оно означает всего лишь соединение разнородных элементов. И чем шире сфера применения понятия, тем менее оно понятно и тем более зыбко. Можно усомниться в том, стоит ли вообще его использовать, настолько различны проявления, значения и смыслы обозначаемого им феномена (*Halpern, 2004, Laplantine, 1999, Chevallier et Morel, 1985; Ruano-Borbalan, 2004*).

Против чрезмерного увлечения термином «идентичность» выступает и Ж. Кийе (*Quillet, 2007:17-27*), призывая задуматься над тем, какие логические и онтологические посылки задействованы в разработке концепта коллективной идентичности социо-историко-культурных образований. Он ставит ряд вопросов, касающихся *эпистемологической операциональности концепта*, а именно: можно ли с его помощью объяснить существование таких человеческих коллективов, как социо-историко-культурные образования? Применимо ли понятие «идентичность» для обозначения особой внутренней сплоченности этих коллективов? Позволяет ли концепт «идентичности» понять, как организовано сосуществование социо-историко-культурных образований в синхронном плане и последовательная смена одних другими с течением времени? Он обращает внимание на то, что злоупотребление термином «идентичность» превращает социо-историко-культурные формации в своего рода *монады*, обладающие собственной идентичностью; при этом различия и взаимоотношения между ними как бы выносятся за скобки. Кроме того, создается впечатление неизменности, вечности этих идентичностей. Тем самым за скобки выносятся уже не только различия *между* организациями, обладающими коллективной идентичностью, но и изменения идентичности *каждого из них* с течением времени, и, в конечном итоге, время как таковое. Пренебрежение фактором времени, историзмом, синхронизмом и диахронизмом не только снимает с повестки дня вопрос о развитии, динамике, смене идентичностей, но и делает фактор пространства единственным разумным объяснением их существования. Это, в свою очередь, легко позволяет создавать различные инварианты – нации, народа, врагов народа, расы и т.п. Таким образом, «идентичностям», считает Ж. Кийе, присущ онтологический реализм: живое существо или человеческий коллектив, характеристиками которого являются единство-тождество-постоянство, радикально отличается от любого другого существа или коллектива – это, собственно, и есть онтологический принцип *монады*.

Эту же мысль развивает К. Помян, указывая на то, что термин «идентичность», по ассоциации с его пониманием в духе Лейбница, провоцирует ошибку восприятия, поскольку то, что им пытаются обозначать (в данном случае автор говорит о *национальной* идентичности), на деле есть череда изменений, а слово «идентичность» плохо передает подвижный и изменчивый характер описываемого феномена (*Potian, 2010:55*).

П. Мессанже рассматривает такой онтологический реализм как когнитивную проблему: постулируя единство и постоянство идентичности, невозможно в то же время говорить о ее изменчивости. Поэтому-то чаще всего изменения рассматриваются как поверхностные, не затрагивающие саму *сущность* эго, т. е. его *идентичность*. По сути, *идентичность* путают с *индивидом* – который, действительно, остается самим собой на протяжении всей жизни, тогда как идентичность его меняется. Сказанное относится как к индивидуальной, так и к коллективной идентичности – «например, национальной, которую всегда ищут на заре веков. Каждая группа, конструируя свою идентичность, создает исторические фантазии, с помощью которых она утверждает непрерывность своего существования и скрывает изменения и крутые повороты в своей истории. Тем самым обходится стороной вопрос об эволюции внутреннего содержания идентичности (*Moessinger, 2000: 100*).

Действительно, как определить его содержание, если любые межгрупповые контакты неминуемо приводят к заимствованиям и взаимовлияниям? Что такое исходная культура, культура предков? Кто наследует, например, культуру Каролингов – французы или немцы (российский читатель без труда вспомнит немало примеров споров за культурное наследие болгар, шумеров, алан и других ныне исчезнувших обществ – Е.Ф.). Еще один вопрос – о «точке отсчета»: как определить в рамках культурно-исторического подхода французскую культурную общность? «Если вести отсчет от галлов, – пишет Ж.-Ф. Госьо, – то тогда следует признать валлонцев французами. Если у истоков стоит Хлодвиг, тогда французский культурный багаж окрашивается в нордические и христианские тона. Если французы – наследники Вольтера и философов Просвещения, то референтной становится так называемая «высокая культура». Если же принять за начальную точку 1789 год, то на первый план выходит политическая общность. В каждом случае термин «французский» обозначает совершенно разные реалии. ...рассмотрев таким же образом, например, бретонцев, мы придем к тому же результату», – заключает автор (Госьо, 2008:98).

Словно продолжая начатое им рассуждение, Р. Ле Коадик задается вопросом о том, где в современном мире с проницаемыми границами искать “подлинную” Бретань: «В том немногом, что осталось от докапиталистического аграрного общества в Нижней Бретани, носительнице традиционной культуры? В крупных городах Верхней Бретани – Ренне или Нанте? В представлениях парижских журналистов или ностальгических мечтаниях бретонцев, живущих в Иль-де-Франс? В исследованиях о Бретани, публикуемых в английских университетах? В бретонских землячествах Нью-Йорка, Сан-Франциско или Канады? В кельтских ночных праздниках на Стадионе Франции? На интернет-форумах бретонской диаспоры? В передачах бретонского телевидения, транслируемых на всю Европу?», – и заключает: очевидно, Бретань – это не только социальная реальность, но и, отчасти, воображаемое сообщество (*Le Coadic*, 2004:26).

П. Рикёр (*Ricœur*, 2000) также видит одну из основных причин уязвимости концепта идентичности в его непростом соотношении с категорией времени, порождаемом имплицитно присутствующим в *идентичности* понятием тождества. «Что означает, – спрашивает он, – оставаться тождественным самому себе во все времена?». Скорее, по мнению Рикёра, следует понимать постоянство *эго* как сложное взаимодействие между *тождеством* (*mêmeté*) и *самостью* (*ipseité*). Тенденцию к сосредоточению идентичности-самости на идентичности-тождестве автор называет «безрассудством», «отклонением», ведущим к фиксации ригидной, лишенной гибкости идентичности.

Вторым источником уязвимости Рикёр называет конфронтацию с Другим, воспринимаемым как угроза собственной идентичности. Угроза, «включающая» защитные механизмы как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях. Среди этих защитных механизмов особое место занимают идеология, которую автор называет «хранительницей идентичности», а также селективность, присущая любому повествованию и открывающая бесконечные возможности манипуляции при помощи изобретательной стратегии сочетания воспоминаний и забвения.

Налицо, таким образом, трудноразрешимое противоречие. Идентичность в ее эссенциалистской версии («жесткой», или «сильной», согласно классификации Брубейкера и Купера – *Brubaker&Cooper*, 2000) способствует реификации воображаемых сообществ, различий и частностей, превращает изменчивые и непостоянные отношения в застывшие субстанции. Она становится догматическим и перформативным понятием, т. е. вызывает к жизни то, что сначала было сло-

вом. В этой версии понятие обладает очень слабой эпистемиологической ценностью, но в то же время очень высокой идеологической эффективностью. Используемая одними как инструмент для защиты своих интересов, а другими – как средство познания, идентичность бесконечно воспроизводит то, что разделяет и разъединяет. Фабрикуемые с помощью политической практики, идентичности становятся реальностью в политических теориях. Идентичность, понимаемая как неподвижная субстанция, превращается в своего рода фантом, оказывающий сильнейшее влияние на общественное мнение и поведение людей. «Нередко утверждение собственной идентичности сопровождается отторжением самого принципа инакости», – пишет А. Турен. Под знаменем идентичности можно вести борьбу за свободу и демократию, а можно отстаивать авторитарный коммуитаризм или даже расовую, этническую или религиозную чистоту. В этой двусмысленности понятия состоит реальная опасность, которую оно несет в себе (*Touraine, 2005:251*).

Что же касается конструктивистской («мягкой», или «слабой», – если придерживаться той же классификации) версии идентичности, то правомерно задаться вопросом, вслед за Брубейкером и Купером: можно ли вообще называть «идентичностью» то, что множественно, подвижно и нечетко.

И действительно, есть явный парадокс в том, что постмодернистская «война целому» ведется под знаменем концепта *идентичность*, исходным содержанием которого являются единство, тождество и постоянство. Отягощенный предшествующими смыслами, он сопротивляется «новому прочтению», делающему акцент на процессуальности, текучести и изменчивости. «Индивидуалистская» трактовка идентичности, отдающая предпочтение понятию *самости* перед понятием *тождества*, делающая акцент на уникальности структуры и составных частей идентичности, характерных только для данного конкретного индивида и только в данный конкретный момент времени, делает относительной классическую для социологии и социальной психологии бинарную оппозицию «мы» – «другие», но не бинарный подход как таковой. На смену ей приходит иная оппозиция: «я» – «все остальные», поскольку в предлагаемой перспективе рассмотрения понятие «мы» не существует, или вернее для каждого индивида существуют, последовательно или одновременно, несколько «мы». На этой новой оппозиции основывается представление о гибкости и эластичности социальных связей в западных обществах эпохи постмодерна (оборотной стороной которых является их поверхно-



стность и непрочность), а также о возросшей свободе и избирательности *идентификации* – постоянного и дискретного процесса определения индивида в рамках противопоставления «тождество – различие», промежуточным результатом которого в каждый конкретный момент времени и является, в постмодернистской трактовке, идентичность. Не следует, однако, забывать о различии между «самоидентификацией» и внешней идентификацией (приписыванием идентичности). «Принадлежность человека к той или иной группе в сильнейшей степени предопределяется другими: родственниками, соотечественниками, единоверцами, которые причисляют его к своим, и теми, кто отторгает его как постороннего» (*Maalouf*, 1998:33).

Механизм идентификации основан на различных критериях, которые либо доступны непосредственному восприятию (внешний облик, разговорный язык или акцент, одежда и всевозможные видимые символы, иногда имя или фамилия индивида – если они известны), либо более конфиденциальны (религиозная принадлежность, политические взгляды, образ мыслей, культурные предпочтения, семейное и /или географическое происхождение, и пр.). Делать ли эти неявные характеристики достоянием окружающих – каждый решает для себя в зависимости от ситуации и от избранной *идентификационной стратегии*.

Возможность не просто идентифицировать другого как «чужого», но и приписать ему идентичность (в значении «тождество») с некоторыми другими «чужими» (возможность классификации) появляется в результате усвоения системы социальных представлений, выраженной в формах категоризации, характерных для данного общества в данный исторический момент.

Проникая в общественно-медийный дискурс, категории классификации, разработанные учеными и практиками для целей научного анализа и статистического учета, такие как возрастные когорты, языковые, религиозные, социальные, профессиональные и иные группы, приобретают в общественном сознании реальные очертания социальных групп, обладающих внутренними связями, общими интересами и пр. Эти псевдо-общности, становящиеся объектом различных исследований, регулярно упоминаемые во всевозможных справочниках, словарях, учебниках, средствах массовой информации, тем самым реифицируются, наделяются собственной идентичностью, «маркеры» которой формируют схематичный стереотипизированный образ, приписываемый, а нередко и навязываемый их членам.

Между тем, самоидентификация на уровне классификации (осознание своей принадлежности к определенной категории) вовсе не обязательно влечет за собой идентификацию себя с той или иной группой, общиной на психологическом уровне. Самоопределение индивида может вообще осуществляться не в форме идентификации с той или иной социальной категорией или группой, а в форме приписывания себе определенных качеств или характеристик, черт характера (в этом случае ответ дается не на вопрос «Кто я?», а на вопрос «Какой я?»). Подобное поведение наблюдалось нами, в частности, у недавних мигрантов, для которых смена места жительства сопровождалась снижением социального статуса и жизненных стандартов. Они отказывались идентифицировать себя со своим новым положением, рассматривая его как временное. Самоопределение не через социальные роли, а через личностные свойства как раз и обеспечивает в подобной ситуации сохранение ощущения тождества и постоянства. Возможна также идентификация с символами, системами мышления, религиозными и политическими доктринами. И даже когда индивид полагает, что психологически идентифицирует себя с группой, нет уверенности, что речь не идет о самоидентификации с конкретными личностями, черты и свойства которых он распространяет на все воображаемое сообщество.

Чувство групповой принадлежности, если анализировать его в терминах «индивидуальный» – «коллективный», имеет двойственную природу. Механизм его формирования в современных обществах в значительной мере является индивидуальным. (Принято считать, что индивид отныне может свободно выбирать, к какой группе принадлежать, либо вообще отказаться от любой общинной принадлежности. Между тем, реальные границы этой свободы выбора вызывают определенные сомнения, к которым мы еще вернемся). Однако сам феномен чувства принадлежности неизбежно коллективен, коль скоро речь идет о связи: связь предполагает как минимум два взаимодействующих субъекта. Таким образом, принадлежность к группе есть коллективный статус, в то время как выбор группы остается индивидуальным актом. Замечу, что подобный выбор представляется более осуществимым в случае, если действующее лицо соответствует образу группы, к которой желает принадлежать, т. е. обладает одной или несколькими характеристиками, воспринимаемыми как «маркеры идентичности». Те, кто такими характеристиками не обладают, часто бывают вынуждены прилагать особые усилия: менять манеру поведения, стиль одежды, пищевые привычки, изучать

язык, обращаться в иную веру или вовсе отказываться от религии. И даже это не всегда гарантирует успех, который в решающей мере зависит от проницаемости границ группы, от ее абсорбирующей способности.

Чувство *принадлежности* (к чему-либо) тесно связано с чувством *присвоения* (чего-либо), что усиливает связь между элементами и придает ей характер взаимности: «я принадлежу к этой группе» – «мне принадлежит ее культурный и символический (а иногда и вполне материальный) капитал». Эта понятийная пара содержит в себе идею действия, поступка, практики, но не обязательно эмоциональной привязанности.

*Привязанность*, в свою очередь, несмотря на эмоциональную окрашенность, вовсе не обязательно взаимна и не всегда выражается в конкретных действиях. Известно, в частности, что многие беженцы и изгнанники, испытывающие ностальгию по покинутой родине, никогда туда не возвращаются. То же можно сказать о местах, где прошло наше детство: почти каждый сохраняет к ним особое чувство, даже не помышляя, однако, о возвращении.

Внешняя идентификация открывает широкие возможности для манипулирования при определенных социально-политических условиях. Поэтому нужно постоянно помнить о том, что тот, кого *идентифицируют* в качестве члена той или иной группы, далеко не всегда *принадлежит* к этой группе. Принадлежность (*appartenance*) – это непременно связь, т. е. коллективное чувство, хотя в современных обществах западного типа она становится все более и более избирательной. Привязанность (*attachement*) – наиболее субъективная и эмоциональная форма самоидентификации, не обязательно предполагающая, в то же время, коллективную связь.

*Коллективная идентичность* в постмодернистской трактовке не является ни суммой индивидуальных идентичностей, ни идентичностью какой бы то ни было группы. Это такие свойства и характеристики индивида, которые позволяют ему не только осознать общность с другими индивидами – носителями таких же свойств, но и создавать временные, ситуативные альянсы с ними. Получается, что, чем более идентичность индивида множественна и сложна, тем более многообразны и тем менее очевидны его возможные коллективные идентичности.

Таким образом, сложность и многогранность личности, множественность ее проявлений и социально-статусных характеристик представляют собой важное преимущество при выстраивании социаль-

ных связей в обществе, где автономные индивиды произвольно соединяются в сети взаимоподдержки и солидарности. Между тем, упорные попытки введения в обиход в современной Франции «этно-расовых» категорий отражают стремление господствующего большинства к максимальному упрощению Другого, сведению его, по сути, к одной-единственной характеристике. Индивиду фактически отказывают в праве на *идентичность* как самость, неотъемлемую составляющую автономной личности, оставляя ему лишь идентичность-тождество, мнимую идентичность с отнесенными к той же культурной или расовой категории: «мы видим перед собой араба, а не личность» – так можно сформулировать этот механизм отторжения Другого (*Lapeyronnie*, 1993:84) Создавая внутри себя «этнические» и расовые меньшинства, превращая их в изолированные сегменты, общество само подталкивает индивидов к конституированию в общины, закрепляя тем самым формы идентификации и солидарности, свойственные традиционным обществам.