

✦ Культура и идентичность



Э.А. ОРЛОВА

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИЗУЧЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Статья посвящена изменению теоретических позиций в трактовке понятия «идентичность», которое можно свести к трем основным положениям: отказ от «реализма» в пользу «конструктивизма»; переход от представления о статичном характере понятия (идентичность) к динамическому (идентификация); рефлексивное включение понятия в более широкий теоретический контекст отождествления/различения. В такой концептуализации понятия идентичность/идентификация следует использовать применительно к определенным социокультурным контекстам, ситуациям социального взаимодействия, локусам интерсубъективного (его называют также реляционным) пространства.

This paper focuses on transformation of theoretical positions in the interpretation of the concept of “identity” which can be summarized in the three main directions: the rejection of “realism” in favor of “constructivism”, the shift from the static (identity) to dynamic (identification) interpretation of the concept, a reflective inclusion of the concept into a wider theoretical context of sameness/difference. Within this conceptualization identity/identification should be used in relation to particular socio-cultural contexts, social interaction situations, and loci of intersubjective (also defined as relational) spaces.

Ключевые слова: идентификация, идентичность, интеракция, конструктивизм, отождествление, различение, реализм, социальность, социокультурное пространство.

Keywords: identification, identity, interaction, constructivism, sameness, difference, realism, sociality, socio-cultural space.

Постановка проблемы

Существенное изменение теоретических позиций при изучении идентичности можно охарактеризовать тремя базовыми методологическими положениями, ставшими общепринятыми в социальных науках постмодерна.

Во-первых, это рефлексивный отказ от реификации понятия. Так, Бурдьё, следуя антропологической традиции, отделяет аналитические категории от «практиче-

ских», под которыми он понимает нечто близкое к тому, что антропологи называют «местными», «народными» или «непрофессиональными». В этом ключе Брубейкер и Купер определяют их как «категории повседневного социального опыта, которые вырабатываются и используются социальными акторами в ходе обыденной жизни» и отличаются от абстрактных, используемых в социальных науках [7, 1]. Соответственно в рамках такой конструктивистской методологии в силу ее феноменологических оснований проводится различие между категориями, используемыми в научной и обыденной практике.

В соответствии с этим считается, что идентичность представляет собой аналитическую категорию, которая отражает результаты реальных практик различения/отождествления. Авторы полагают, что такого рода процедуры социально значимы и широко используются для ориентации в повседневной жизни. Но при этом к понятию идентичности, как правило, не обращаются; оно применяется главным образом в качестве категории анализа. Принимая во внимание это обстоятельство, исследователь должен избегать его реификации, то есть использования как полностью соответствующего реальности, что нередко бывает при обсуждении расовой, этнической, гендерной и т.п. идентичностей. В рамках конструктивизма при изначальном допущении, что исследователи используют теоретические конструкты, а не оперируют субстанциональными единицами, опасность подобной реификации минимизируется, хотя случаи некритического применения категории все же встречаются.

Во-вторых, это признание понятия в качестве динамического. Реальность, стоящая за ним, стала трактоваться не только как нечто устойчивое и самоотждествленное, но и в ее изменчивости. Соответственно множественность идентичностей, переходы от одной к другой перестали относиться только к идентификационному кризису. Они связываются с ситуациями взаимодействия и коммуникации, где людям приходится соотноситься с характерными для них чертами.

В-третьих, функционально понятие все больше вписывается в теоретический контекст различения/отождествления. «Различение — это различие, вписанное в структуру самого социального пространства, поскольку оно воспринимается в соответствии с категориями, согласованными с этой структурой... Различения как символические трансформации фактических различий — и, более широко, — ранги, порядки, градации или же любые другие символические иерархии — являются продуктом применения схем построения» [3]. Единицы-результаты этой процедуры при воспроизведении их социально значимых признаков в социокультурных пространстве и времени конвенционально начинают считаться «одними и теми же».

С этих теоретических позиций в рамках конструктивизма конца XX — начала XXI в. и стали рассматривать идентичность, что особенно характерно для социокультурных и антропологических исследований.

Трактовки идентичности в антропологии

Те, кто работает с этим понятием, отмечают, что сегодня можно выделить сильную (жесткую) и слабую (мягкую) версии его трактовки [7, 9]. В первом случае речь идет либо об эссенциалистском («она изначально присуща каждому»), либо телеологическом («к ней должен стремиться каждый») понимании этой личностной или групповой характеристики. Причем в качестве «врожденной» она может быть неосознаваемой. Соответственно личность или группа могут обнаружить, что у них «есть»

идентичность, или ошибаться относительно ее «подлинного» характера. Сильная версия концепции идентичности была широко распространена при ее первоначальных трактовках, когда она напрямую связывалась с понятием самости (Self) в его классическом понимании.

Начиная с 1990-х гг. используется главным образом слабая, или конструктивистская, версия. В этом случае подчеркиваются такие характеристики идентичности, как множественность, неустойчивость, фрагментированность, изменчивость. Речь идет о том, что определенная тождественность себе, некоторое постоянство единицы по сравнению с другими, изменяющимися стали рассматриваться в ином, по сравнению с классическими, масштабе времени – можно сказать, микросоциальном (микрокультурном). Акцент на изменчивости и множественности означал переход понятия из субстанционального в инструментальный статус.

В этом контексте наряду со структурным понятием «идентичность» все чаще используется процессуальное – идентификация. Оно выполняет ряд значимых познавательных функций. Во-первых, считается, что некто или нечто не является изначально выделенным из окружения и типизированным: необходимы различение и сравнение с кем-то/чем-то другим. Во-вторых, определяется агент, осуществляющий такого рода действия. В-третьих, предполагается, что у него есть определенная задача или проблема, в контексте которой это оказывается необходимым. Соответственно идентифицируемая единица в силу ее сконструированности подобным образом может приниматься в качестве таковой длительное или короткое время, для нее необязательна непрерывность, она может быть необходимой и контингентной и т.п. Иными словами, процессы различения и фиксирования действия или символа соотносятся с меняющимися локусами социокультурного пространства. Речь идет, согласно З. Бауману, об «идентификации, никогда не заканчивающейся, всегда незавершенной, неоконченной, открытой в будущее деятельности, в которую все мы по необходимости либо сознательно вовлечены» [2, 192].

Результат этого процесса, или идентичность, можно рассматривать, в терминах М. Вебера, как рационализацию ситуации, ее определение как типичной или новой, проблемной или рутинной, собственного положения участников в ее контексте. С этого начинается социальное взаимодействие, которое может принять разные формы – солидарности, конфликта, партнерства – в зависимости от ее определения. Идентификация может также приводить к тому, что индивид репрезентирует себя другим или определяет себя как самотождественного или многоликого в разных ситуациях. Она заканчивается обозначением – в любом из принятых в обществе кодов – результата, поскольку именно таким образом фиксируется его культурная форма

Итак, в рамках конструктивизма идентичности не индуцируются только обществом и не задаются только индивидом. Они формируются путем идентификаций в многообразии социальных ситуаций, характерных для них интеракций и могут не гармонизировать одна с другой у одного и того же индивида. «Можно побудить любого идентифицировать себя – охарактеризовать, разместить по отношению к известным другим, включить в нарратив, поместить в какую-либо категорию – в самых различных контекстах. В современных условиях, когда мы вступаем во взаимодействие с множеством других людей, лично нам незнакомых, такие идентификации особенно часты. Они проявляются в бесчисленных ситуациях как повседневной жизни, так и более формальных и официальных контактов. То, как индивиды себя

идентифицируют – и как они идентифицируются другими, – может значительно отличаться от одного контекста к другому; идентификация себя и других в самой своей основе ситуационна и контекстуальна» [7, 14].

Сказанное позволяет еще раз подчеркнуть значимый для конструктивизма обертон в трактовке идентичности – речь идет о реляционной и интерсубъективной концептуализации. Действительно, с этой теоретической позиции ее различные варианты формируются в процессах различений/отождествлений, которые люди осуществляют в ходе интеракций, решая проблемы социокультурной адаптации. Будучи производными ситуаций социальных взаимодействий и коммуникаций, а также переходов между ними, каждый из них не является ни окончательным, ни завершенным. Он не может быть также полным, поскольку людям приходится отвечать ожиданиям разных «других» даже в одной и той же интерактивной ситуации, тем более что и она неодинаково определяется разными участниками.

Совершенно очевидно, что в такой концептуализации понятия идентичность/идентификация следует рассматривать в определенных социокультурных контекстах, в конкретных локусах интерсубъективного (его называют также реляционным) пространства. В его рамках социальные и культурные идентичности задаются предыдущим опытом совместной активности людей как типичные образования, своего рода маски, которые нужно не конструировать самим, но просто научиться во время надевать и менять. С этой точки зрения Я-идентичность представляет собой их различные наборы, которые люди создают применительно к своим представлениям об определенных позициях в отношениях с другими и с помощью которых презентуют себя другим. Иными словами, согласно представлениям Фуко и др., эти конструкты не предзаданы в культуре, но обусловлены личностным выбором. Поскольку социокультурные порядки историчны, т.е. трансформируются от одной эпохи к другой, меняются и культурно зафиксированные идентичности. Последние представляют собой итог социального конструирования в прошлом и деконструируются/реконструируются в дальнейшем. Соответственно и их различение/отождествление не есть нечто неизменное и незаменяемое.

Концепция социокультурной реальности. Следует подчеркнуть, что в контексте представляемой теоретической позиции оказалось необходимым определить понятие социальности. Сегодня оно все более становится предметом социологических и антропологических дискуссий. Дело в том, что в социальных науках модерна ему не уделялось специального внимания и считалось достаточным констатировать, что человек по природе социален. В то же время этого было недостаточно ни для обоснования интерактивной природы самотождественности, ни для понимания механизмов идентификации.

Социальность в данном случае понимается как вынужденное сосуществование людей (вынужденное, поскольку никто не волен в собственном появлении на свет и выборе окружения, в которое он попадает при рождении), а общество как совокупность форм иерархичных институциональных порядков и культура как наполняющее их функциональное и символическое содержание суть его производные. В таком контексте понятиям идентификации и идентичности принадлежит важная познавательная роль. Они привлекают внимание к тому, как неопределенность, нерасчлененность, предполагаемые понятием социальности, через представление о процессах взаимодействий и коммуникаций приобретают устойчивые и распознавае-

мые формы, как в этом случае работают механизмы различения и отождествления и какой вклад они вносят в конструирование социокультурной реальности.

Соответственно можно ставить вопрос о предпосылках формирования и удержания людьми упорядоченных и воспроизводимых ситуаций интеракции. Однако вряд ли уместно, как это делают некоторые, возвращаться к их психологическим основаниям. Если задача заключается в описании и объяснении конструирования социокультурной реальности, то уместнее обратиться не к субстанциональной, но к интерактивной трактовке идентичности/идентификации. Иначе говоря, в этом теоретическом контексте оба понятия связываются не с изначальной «самостью», но с антропологически (и даже социобиологически) универсальным свойством людей различать и репрезентировать в форме действий и символов себя и других, фрагменты окружения, выделяемые в ходе построения отношений с ним.

Идентификация и идентичность закрепляют и категоризируют формирующиеся в процессах интеракции социальные структуры/функции и коммуникативные сети с гетерогенной текстурой и разнородными целями. Использование этих понятий позволяет реабилитировать логику социального атомизма. Это односторонний, но на аналитическом уровне правомерный способ выявить, как действует механизм различения на уровне социокультурной реальности и каковы его отдельные результаты. Он позволяет объяснять отношение членов общества друг к другу как к индивидуумам, его возникновение и поддержание в контексте возобновляющихся интеракций. Последние можно считать изменчивыми по природе, поскольку активность людей предполагает повседневную вариативность и периодический пересмотр ее паттернов и значений.

Об этом говорит Э. Гидденс в своих поздних работах «Последствия современности» и «Трансформация Интимности» в связи с рефлексивной природой Я-идентичности в эпоху позднего модерна. Он применяет теорию структуризации к конструированию этого аспекта личности, то есть обращается к теме его изменчивости и достраивания. Речь идет о том, что в современном мире самость (Self) постоянно пересматривается в свете меняющихся обстоятельств, прежде всего макросоциального характера. «В рамках посттрадиционного порядка, когда индивиду необходимо совмещать личную автономию с чувством онтологической защищенности, сценарий самости должен действительно постоянно перерабатываться, а жизненно-стилевые практики согласовываться с ним. В то же время процессы самоактуализации часто неполны и ограничены. Поэтому неудивительно, что аддикции потенциально имеют столь изменчивую природу. Поскольку институциональная рефлексивность проникает сейчас, в сущности, во все стороны повседневной социальной жизни, любой паттерн или привычка может стать аддикцией. Этот феномен не имеет особого значения в традиционной культуре, где считается нормальным делать сегодня то же, что и вчера. В нем не было нужды там, где существовала непрерывность традиции и люди следовали определенному издавна установленному социальному паттерну, указывающему, как правильно и уместно действовать; не принято было также демонстрировать особенности самости. У индивидов не было возможностей для поиска и выбора, но в то же время они освобождались от обязательств анализировать себя как источник собственных действий и привычек. В этом смысле аддикции являются негативным показателем в той степени, в которой рефлексивный проект самости занимает центральное место в рамках позднего модерна. Такие модели пове-

дения, хотя и вторгаются в его рамки существенным образом, но отказываются соответствовать ему. В связи с этим все становится вредным для индивида, и легко понять, почему сейчас проблема их преодоления так часто обсуждается в терапевтической литературе и литературе по социальным и поведенческим наукам. Аддикция – это неспособность планировать будущее, и как таковая она отвлекает индивида от основных проблем, с которыми теперь ему следовало бы рефлексивно справляться» [8, 75-76].

Итак, понятия идентичность/идентификация позволяют различать, что в этих процессах зависит только от свободного индивидуального выбора, а что – от давления внешних сил, выделять и категоризировать результаты взаимоотношения жизненного мира, социетальных порядков и собственных возможностей индивидов в образуемых ими ситуациях.

Формирование идентичности целесообразно рассматривать с позиций дарвиновской концепции естественного отбора. Действительно, можно предположить, что социокультурные единицы определяются как различные или тождественные во взаимодействиях и коммуникациях методом проб и (исправления) ошибок, из их результатов выбираются – контингентным образом – подходящие к случаю и удерживаются как устойчивые композиции соответствующих признаков. Контингентность таких выборов обеспечивает возможность ни один из них априорно не считать единственно необходимым. Такая концептуализация лишает основательности алармистские рассуждения о тотальном кризисе идентичности из-за множественности и зыбкости ее проявлений как отличительных характеристиках современности. Возможно, эти состояния и связаны с межличностными и межгрупповыми напряжениями, но человеческая жизнь всегда была и будет такой. А разного рода социальные и культурные конфликты в настоящее время обусловлены вовсе не этими обстоятельствами. Люди вполне уживаются с разными идентичностями и справляются с кризисами в этой области. Они обостряют и сглаживают социальные противоречия, вполне идентифицируя себя и других как соратников, врагов или партнеров. И это особенно справедливо в отношении так называемого мира повседневности.

Следует отметить, что обращение А. Шютца, П. Бергера и Т. Лукмана, а впоследствии и многих других социологов и антропологов к понятию «повседневная реальность» потребовалось для того, чтобы отделить от социетально-институциональных социологических конструкций самый близкий для человека социальный мир. «Рядовые члены общества в их субъективно осмысленном поведении не только считают мир повседневной жизни само собой разумеющейся реальностью. Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реального» [3, 38].

И этот ближайший социальный мир люди принимают именно так. Их самость в таком контексте становится для исследователя иррелевантной: все, что они делают и говорят в рутинных ситуациях, происходит если не автоматически, то, по крайней мере, неосознаваемо. Вопрос об идентичности появляется лишь тогда, когда стереотипное течение обыденной жизни нарушается и каждому приходится решать, что ему делать и к кому примкнуть в сложившихся обстоятельствах. Вероятно, в этом случае следует говорить не об идентичности, а об идентификации как социокультурном (не психологическом) механизме сохранения индивидом своей социальной причастности.

Разделение социокультурного пространства на социетально-институциональный и обыденный, публичный и приватный уровни позволяет ставить вопрос об их идентификации с точки зрения представления К. Гирца о «ближней» и «дальней» дистанциях. Соответственно концептуализация непосредственных межличностных отношений как близких, а институционально опосредованных социальных связей как условно дистанцированных позволяет не только говорить об «антропности социокультурной реальности», но и о том, как люди в интеракциях формируют и идентифицируют «географию» социокультурного пространства. Локусы распределенных по этому признаку взаимодействий и коммуникаций, которые распознаются в культуре как сходные и различные, можно анализировать с помощью понятий «ситуация», «сценарий», «фрейм» и т.п. Причем к структурным их характеристикам следует добавить культурно-семантические, такие как знак, символ, значение, смысл, указывающие на признаки различения-отождествления. Это позволит перейти к изучению тех культурных категорий, типов, классификаций, с помощью которых люди фиксируют заученные, привычные, хорошо распознаваемые признаки «презентации себя другим».

В этой связи следует отметить важную характеристику институционального уровня социокультурного пространства: его составляющие — институты и организации — функционируют на основании механизма нормирования. Иными словами, здесь существуют наборы предписаний, согласно которым Я и Другой находятся в отношениях дополнительности, предполагающей предсказуемость взаимных ожиданий и обменов действиями. В этом пространстве идентичность каждого как функциональной единицы задается нормами. Так, в системе общественного разделения труда сегодняшний работник полностью идентифицирован институциональными запретами/предписаниями, причем не только производственными, но и гражданскими. Однако как полноценное с антропологической точки зрения «человеческое существо» он ведет и приватную жизнь, в пределах которой тоже действуют свои нормы — нравы, обычаи, — благодаря которым перенимаются все виды идентичностей, характерных для его ближайшего неформального окружения.

Расхождения в идентичностях индивидов и групп между этими уровнями неизбежны. В своем отношении к элементам институциональной и межличностной сред, ко всем тем, с кем людям приходится вступать в контакты, они вынуждены соблюдать определенные официальные нормы или правила этикета. Оттого и получается, что основополагающий принцип поддержания общества как структурно-функциональной целостности — это отождествление его членов с действующими здесь правовыми актами, а воспроизведение обыденной жизни — с традиционными нравами и обычаями. Так, перенимая и осваивая господствующие виды регулятивных образований, люди приобретают социокультурную идентичность и тем самым начинают ощущать себя как в чем-то подобными друг другу. Институциональные — социетальные и обыденные — нормативные коды обеспечивают упрощенные, но общепонятные и разделяемые основания для «взаимного обмена перспективами» между Я и Другим.

Однако кроме социальной — соответствующей социетальному и обыденному уровням социокультурного пространства — в антропологии, как и в психологии, выделяется понятие личностной идентичности, с помощью которого рассматриваются основания индивидуального выбора «других» как союзников, врагов или партнеров; собственного имиджа; способов действий из возможных в определенной жиз-

ненной ситуации. Именно в этом случае уместна индивидоцентричная теоретическая позиция, которая предполагает ответы на вопросы, как индивид определяет, кто он есть, в чем его самобытность, самоидентичность, и которой придерживаются большинство не только психологов, но также социологов, а также часть антропологов.

Акцентируя так называемую Я-идентичность, многие исследователи видят в ней своеобразный пусковой механизм личностного существования. Она представлена как присущая каждому человеку, подлежащая социальной и индивидуальной модальностям область порождения вариаций при выборах направлений собственной активности в многообразии отношений с окружением. Согласно постмодернистской трактовке речь идет о своего рода фундаментальной личностной «опоре», дающей индивиду ощущение собственной реальности. С этих позиций Я-идентичность «существует» прежде всего как источник побуждений к активности и оценке ее последствий, вытекающих из такого восприятия себя. Считается, что в таком понимании она структурирует фактическое отношение каждого к действительности. Люди ведут себя так, как если бы реальность была антропной, вне необходимости подчиняться внешним принуждениям, как если бы они на самом деле были свободными, независимыми друг от друга и от внешнего природного и искусственного окружения.

Итак, идентификацию в рамках такой теоретической позиции следует рассматривать в социокультурном пространстве. Ее можно считать механизмом распознавания людьми друг друга и себя по ключевым культурно-конвенциональным признакам, устанавливаемым путем отбора и удержания в процессах социальных взаимодействий и культурных коммуникаций. Это понятие изначально предполагает социальное и культурное содержание.

Системообразующие устойчивые характеристики функций и связей между ними формируются в процессах социальных взаимодействий, направленных на поддержание или изменение жизненных ситуаций. На уровне культурных коммуникаций складываются символические образования, характеризующие социальную значимость обозначаемых единиц, ситуаций, событий. Их самоидентичность можно рассматривать как целостность, представленную устойчивыми и повторяющимися наборами таких признаков, по которым люди конвенционально распознают жизненные ситуации, события как «одни и те же» и в качестве таковых осознанно или по привычке репрезентируют в своем поведении.

Следовательно, понятие идентичности в антропологическом контексте предполагает иные, по сравнению с принятыми ранее, социально-философские основания. В классической философии концепты «самость», «Я» предполагали самодостаточную инстанцию, иницирующую отношения человека с окружением и способную противостоять социальному влиянию. Антропологическая интеракционистская трактовка не требует такого противопоставления. Социокультурное пространство, понимаемое как интересубъективное, постоянно воссоздаваемое людьми в процессах социальных взаимодействий и коммуникаций, оставляет место для рассмотрения идентичности индивидов и групп, стандартных ситуаций совместной активности людей и уникальных событий, Я и Другого по коллективно порождаемым и разделяемым ключевым признакам.

Идентификация и идентичность как антропологические категории структурируют аналитическое пространство с точки зрения различения/отождествления участниками интеракции самих себя, друг друга, ситуаций и происходящих в их рамках

событий. Они задают определенные границы и содержание предметной области, соответствующий ракурс ее рассмотрения, особую модальность социокультурной реальности, где имеют статус полноправного аналитического инструмента ее конструирования. Обе категории рассматриваются как социокультурные силы, детерминирующие не только восприятие различного/тождественного в специфически определенном качестве – признаки функциональных и символических единиц социального взаимодействия и коммуникации, – но и своего рода объективацию структурных связей между ними.

Социокультурное пространство, предполагающее действие этих механизмов при его конструировании, понимается как продуцирующее благоприятные условия для установления и сохранения (на какое-то время) идентичности ролей, жизненных ситуаций, событий, соответствующих каждой из его областей. Она сохраняется благодаря зафиксированности в определенных социокультурных кодах соответствующих функций, видов деятельности, символических форм. Так, например, искусство при всех сменах стилей и творческих манер художников остается специально выделенной областью социокультурного пространства. И когда сегодня говорят о том, что в его рамках доминирует полистилистика, подразумевается определенный принцип построения художественной формы, а не случайный набор элементов различных стилей.

Интерактивная природа идентичности. Коль скоро в самом общем виде речь идет об отношениях человека с окружением, последнее на уровне социокультурной реальности потребовалось представить определенным специфичным концептом. Антропологи обратились к хорошо известной дихотомии «свой-чужой», характеризующей фундаментальное основание социальных (культурных) различий и идентичностей, и трансформировали ее в концептуальную пару «Я (Мы)-Другой (Другие)». С точки зрения изменения философских оснований при концептуализации представлений об идентичности категория «Другой» добавила антропологический смысл к чисто онтологическому содержанию понятия «Иное».

В социокультурных времени и пространстве каждому приходится идентифицировать не только себя самого, но и «других» как тождественных или различных применительно к функциональному и символическому содержанию стандартных ситуаций взаимодействий/коммуникаций. В то же время понятие Другого стало важным объединяющим началом в трактовке интересубъективности. С одной стороны, ему отводилась функция того, чей опыт не тождествен переживаниям Я и может дополнять или противоречить ему. С другой – в силу принадлежности к человеческому виду он по определению не имеет фундаментальных отличий от Я, что и делает теоретически возможной их взаимный обмен перспективами (по Шютцу). Дихотомия «Я-Другой» стала теоретическим контекстом для изучения идентификации/идентичности, где предполагалось, что самоидентичность индивида зависит не от автономной активности его «самости», но от его ситуативного соотношения себя с «другим». Соответственно обе стороны вынуждены строить образ друг друга, адекватность которого проверяется эффективностью результатов взаимодействий и коммуникаций. Механизм такого сравнения-отождествления связан с антропологически универсальной способностью людей к обмену перспективами: каждый способен и поставить себя на место «Другого», и спроецировать «Другого» на свое «Я».

С этим сходно представление о «зеркальности» как свойстве социальной реальности: один социальный феномен (или человек) с необходимостью отражается в

другом, Я смотрится в Другого и находит при этом себя. Именно это положение становится основанием для миметической трактовки социальной идентичности и идентификации. Но такое уподобление с точки зрения антропологии не превращает Я в Другого, не помещает их в одну социокультурную плоскость, поскольку этот Другой может отличаться от Я по социальной позиции, по роли, по полу, по возрасту и т.п. Итак, социальные барьеры, преграды и различия сохраняются.

Следует отметить, что социологическая и антропологическая точки зрения на идентичность/идентификацию расходятся. Позитивный с точки зрения социологии, особенно политической, принцип толерантности способствует якобы тому, что в современном обществе намечается тенденция к исчезновению социальных Других. Согласно этому представлению, современная правовая система нормативно утверждает уважение к любому человеку вне зависимости от его взглядов, религиозных убеждений, культурной принадлежности, сексуальной ориентации и т.п. Иными словами, идентификация людей с правовыми нормами снимает дихотомию «Я (Мы)-Другой (Другие)». На уровне изучения социокультурной микродинамики выстраивается иная картина. Даже в самой правовой практике в ходе состязательного процесса закон обязывает прокурора и адвоката быть Другими по отношению друг к другу. В средствах массовой информации репортер, комментатор, ведущий новостных передач на радио или телевидении репрезентируют себя как Другой по отношению к аудитории, но и ее представители не идентифицируют себя с коммуникаторами.

Итак, дихотомия продолжает оставаться легитимной. «Другой» не исчезает даже в идеально-типическом смысле, и возможность для самоидентификации по отношению к нему как к рамкам соотнесения сохраняется. Утопические соображения о равноправии, в том числе в юридическом смысле, так и не будут реализованы хотя бы потому, с точки зрения антрополога, что люди существуют как индивиды и им приходится в разных ситуациях вступать в неодинаковые отношения с непохожими Другими. Таково «человеческое» лицо социальности.

Вещные и институциональные репрезентации общественных отношений также используются людьми для различения/отождествления и друг друга, и ситуаций интеракции. Социальные институты в силу механизма нормирования различных областей социокультурного пространства характеризуются различными культурными кодами, и именно это различие обуславливает идентификацию специфичных социальных порядков. Обиходные вещи рассматриваются сегодня как знаки принадлежности к определенным социальным группам, и их демонстративная природа позволяет людям распознавать друг друга как Мы и Другие. Более того, каждый узнает себя в окружающих предметах, составляющих идентичность его жизненной среды.

Понятия идентичности/идентификации в конструктивистской трактовке позволяют более точно выяснить, каким образом при условии социальной мобильности (имеется в виду переход из одной группы или ситуации в другую) сохраняются границы между слоями и группами и закреплённость за людьми определенных статусов. Дело в том, что антропологически универсальная способность человека к различению/отождествлению реализуется в процессах взаимодействия и коммуникации. В этом контексте люди отыскивают социально и культурно разделяемые знаки, по которым распознаются те или то, что представляется важным для выделения в качестве устойчивого и повторяющегося в контексте определенных сообществ.

Такая репрезентация предполагает демонстрацию выделенного как целостностей в обобщенном экспозиционном пространстве интерсубъективности. С помощью разных технологий их представления в контексте культурных практик люди утверждают свою принадлежность к определенным социальным единицам. И еще. Идентичность нередко связывают со способностью человека, которую лингвисты называют автореферентностью или самообозначением: она требует подтверждения не только со стороны других, но рефлексивной самодоказуемости. Таким образом, это еще один механизм, при помощи которого в ходе интеракции осуществляются и удерживаются самождественность и самоподтверждаемость.

В рутинных ситуациях, где они установлены и существуют как своего рода «данное», необходимости в постоянных демонстрациях их наличия не возникает. В проблемных же ситуациях, где привычное положение дел нарушается, идентификационные процессы актуализируются. В этом случае идентичность ситуации и ее участников проверяется на адекватность и либо подтверждается, либо встает вопрос о ее переопределении. Здесь «антропный» (способность людей к интеракции) и «культурный» (категоризация участниками и ситуации, и друг друга) аспекты социальности в некотором смысле подстраиваются друг под друга.

Следует подчеркнуть, что сегодня признается дискретность социальных взаимодействий. Люди прерывают и возобновляют контакты как в рутине повседневности, так и при необходимости совместно решать новые задачи и проблемы. Соответственно для совместной активности им необходимо не только обмениваться перспективами, но и определять характер ситуации, то есть идентифицировать ее как повторяющуюся или новую. В обоих случаях речь идет об установлении границ как собственной позиции в отношениях с другими, так и ситуации определенных Мы в соотношении с окружением, которое в этом случае можно считать своеобразным фоном для осуществления выделенных и организованных интеракций. Границы разъединяют, но и соединяют Я и Другого, Мы и окружение. Следовательно, любая граница с Другим(и) каждый раз актуализирует необходимость обращения к идентичности – индивидуальной, групповой, ситуативной – с точки зрения ее сохранности или изменения.

Совершенно очевидно, что при такой интерпретации понятие идентичности отличается от гуманистических категорий, таких как «личность», «самость», «индивидуальность», которые содержали некоторое внутреннее противоречие. С одной стороны, предполагалась всеобщность человеческой сущности. С другой – представление о самосознании, осознании себя как Я означало их соотносительность с уникальной, неповторимой самостью, которая также считалась субстанциональным свойством человека. В современной антропологической трактовке идентичности/идентификации этого противоречия не существует. Как уже отмечалось, допущения о видовом единстве и социальной природе человечества делают априорно возможными и антропологические универсалии, и интерсубъективность, то есть соотношение и отождествление людей и друг с другом, и с самими собой. Эти акты, таким образом, не требуют обусловленности ни действием самости, ни манипуляциями других, которые делегируют индивиду идентичность. Отношения «Я-Другой» – вот та среда, где согласно современной интеракционистской позиции, люди приобретают представления о себе, а также о тождестве и различии ситуаций социального взаимодействия. Причем в этом теоретическом контексте Другой может представлять и как поддержка, и как угроза Я.

Конструктивистское понимание идентичности делает ее поддержание и кризис всего лишь состояниями, а категория идентификации предполагает выделение и отнесение людьми друг друга и ситуаций взаимодействия/коммуникации как «одних и тех же», «сходных» или «различных». В рамках современной антропологии эти понятия не требуют обращения к представлению об устойчивой неповторимой самости каждого индивида. В то же время оно расширяет возможности оперировать такими категориями, как «Я» и «личность», если не придавать им субстанционального значения.

Взаимодействие и коммуникация. Как уже отмечалось, идентификация определенных социокультурных единиц осуществляется в процессах интеракции, а идентичность проявляется в их рамках. При этом существует необходимость разделения в этом контексте понятий «взаимодействие» и «коммуникация». Первое понимается здесь как действия, реализуемые людьми в ходе совместных решений значимых для них задач и проблем, ориентированных одновременно на удовлетворение индивидуальных запросов и на поддержание единицы интеракции. Коммуникация рассматривается как символическое, прежде всего вербальное, сопровождение совместной активности. Такое разделение важно с точки зрения того, что любая социокультурная единица, включая личность, может по-разному идентифицироваться на каждом из них. Так, ситуация может на акционистском уровне определяться как необходимая, а на коммуникативном — как нежелательная.

Практики и обмены сообщениями представляют собой необходимые условия различения/отождествления ситуаций, сценариев интеракций, акторов и наделения их смыслом сходств и различий. Таким способом люди организуют свои отношения во времени, нормативно упорядочивают ход событий, что позволяет им, прерывая интеракцию, возвращаться к ней как к «одной и той же». На уровне активности необходимые и эффективные совместные усилия идентифицируются в отборе и фиксации повторяющихся наборов действий. В ходе коммуникации, прямо относящейся к взаимодействию, участники договариваются об идентичности событий интеракции как составляющих континуум и контролируют допустимую степень их вариативности. Фактически обмен сообщениями сопряжен с меньшими рисками, чем совместная активность, поскольку в первом случае последствия могут быть обратимыми, тогда во втором ситуация и отношения между людьми могут непоправимо измениться. Соответственно идентичности, приписываемые тем или иным единицам на уровне коммуникации, могут быть контингентными в ходе отыскания тех, что окажутся для участников взаимоприемлемыми.

При изучении этих процессов целесообразно рассматривать идентичность как артефакт. Соответственно ее можно представить в характерных для этого понятия конструктивных измерениях: функциональном, технологическом, коммуникативном. Применительно к интеракции выделение этих ее аспектов играет ключевую роль. Речь идет о том, что при объяснении того, как влияет на интеракцию представление о самостоятельности значимых для нее компонент, исследователям приходится выявлять, какое из измерений выполняет в ситуации роль конструктивного принципа

Функциональное измерение оказывается основным, когда в рамках совместной активности первостепенная значимость принадлежит решению социально или лично значимой проблемы. В этом случае выявляются наиболее эффективные действия и фиксируются в качестве ключевых идентификационных признаков ситуации.

Причем, согласно П. Бурдьё, реальность, повседневный мир в этом случае следует рассматривать не как решетку запретов и правил, а как совокупность практик, вокруг которых строится этот аспект идентичности. Тогда действующие агенты предстают как те, кто руководствуется не только установленными правилами, но и практически стратегиями, структурирующими социокультурное пространство интеракции.

При объяснении порождающего принципа таких порядков определяются соотношения свободы и предписания, воспроизведения и обновления функциональных характеристик взаимодействия и способы фиксирования тех его результатов, которые соответствуют коллективному решению задачи и приемлемы для участников интеракции. Таков механизм установления и поддержания функционального аспекта идентичности. Он не «назначается» произвольно, но и не является точной копией нормативных предписаний; он порождается и фиксируется именно на уровне практики и становится, в терминах Бурдьё, структурирующей структурой.

Идентичность в ее технологическом измерении представляет собой зафиксированные результаты отбора необходимых и достаточных знаний и навыков, обусловленных типом интерактивной ситуации. Владение такого рода ресурсами включает умение ориентироваться в стандартных ситуациях, использование соответствующих им способов взаимодействия и коммуникации. Этот аспект идентичности предоставляет в распоряжение каждого «схемы типизации, необходимые для большинства обыденных дел повседневной жизни — не только типизаций других людей,.. но и типизаций любого рода событий и опыта, как социальных, так и природных» [3, 74]. Он способствует адекватному «размещению» индивидов в социокультурном пространстве и оптимизации совместных действий.

До тех пор пока технологии способствуют успешному решению проблем, какие-либо сомнения в их идентичности не возникают. Однако, когда их использование многократно не приводит к ожидаемым или нужным результатам, разрушаются принципы конституирования самой интеракции, типизации становятся неадекватными ситуациями, а обусловленные ими перспективы совместных действий вступают в конфликт. В этом случае формируются предпосылки для трансформации определенной идентичности или отказа от нее.

Значение коммуникативного измерения обусловлено тем, что именно «нарративность конституирует социальные идентичности;.. [она делает явным] постоянное присутствие специфичных, не универсальных идентичностей» [11, 65], которые могут репрезентироваться в различных символических формах. Это свидетельствует о принципиальной преодолемости — в контексте даже одной и той же социокультурной ситуации — устойчивой самотождественности любой из ее составляющих. Характерное для конструктивизма соединение понятий коммуникативности, или, согласно Сомерсу и Гибсону, нарративности, и идентичности «вводит в анализ время, пространство и аналитическую реляционность, исключаемые при безусловном или “эссенциалистском” подходе к идентичности». Если эссенциализм предполагает ее имманентную внутреннюю устойчивость, то выделение коммуникативной компоненты «закрепляет акторов внутри отношений и рассказов, которые движутся во времени и пространстве и тем самым снимают безусловную стабильность действия... И именно в пределах этих темпоральных и многослойных нарративов формируются идентичности; таким образом, нарративная идентичность оказывается процессуальной и реляционной» [11, 65].

Социальная и индивидуальная идентичность

Выше уже говорилось о том, что сегодня принято выделять социальный и индивидуальный аспекты идентичности. Этого не было, пока речь шла только о психологических, главным образом психоаналитических, исследованиях личности. Но уже Дж. Г. Миду потребовалось разделить понятия «Я-для-себя» (I) и «Я-для-других» (me). В дальнейшем такая дифференциация оказалась еще более значимой, когда помимо традиционной классовой принадлежности социологам и антропологам пришлось обратить внимание на распространяющуюся тенденцию людей отождествлять себя с определенными этносом, полом, конфессией и т.п. Соответственно перед ними возникли вопросы, в каких ситуациях люди презентуют себя как члены сообщества, а когда используют свои индивидуальные особенности; как формируется социальная идентичность; чем обусловлено ее отличие от личностной; почему один и тот же человек в различных ситуациях использует различные паттерны поведения и как они сочетаются между собой; можно ли предсказать поведение человека в той или иной ситуации. Ответы на все эти вопросы стали искать во внутренней дифференциации концепции идентичности. Ее основанием стало разделение понятия взаимодействия на две формы: межличностное и межгрупповое. Г. Тэджфел представил их как два полюса шкалы, согласно которой можно оценивать самоотождествление участников процесса.

Социальная идентичность. В свое время итальянский социолог В. Парето утверждал, что социальную принадлежность следует считать производной «инстинкта постоянства», присущего человеку. В 1930-х гг. Э. Мейо в рамках Хоторнского эксперимента эмпирически подтвердил ориентацию людей на ассоциацию с другими, которую он назвал «социабельностью». В 1960-х гг. основатель гуманистической психологии А. Маслоу предположил, что речь идет об одной из базовых потребностей человека, а Г. Марри обозначил ее термином «аффилиация». Об этом же феномене писали те, кто изучал принадлежность людей к субкультурам и референтным группам. В последние годы в научной литературе это тяготение людей к объединению, которое в свое время З. Фрейд назвал идентификацией, стало называться групповой идентичностью.

Этот термин ввели в научный оборот английские психологи Г. Тэджфел и Дж. Тернер в конце 1970-х гг., обозначив им осознание индивидом своей принадлежности к группе. Групповая идентичность, как и всякое отношение, определяется тремя измерениями — когнитивным, эмоциональным и поведенческим. Авторы выделили основные механизмы ее формирования, которые регулируют поведение человека в группе. С антропологической точки зрения их можно представить так:

— когнитивный механизм обуславливает осознание человеком принадлежности к группе и ее сравнение с другими по ряду значимых признаков; основания групповой идентичности составляют процессы категоризации связей людей с окружением;

— эмоциональный механизм обеспечивает возможность переживания своей принадлежности к группе; его базу составляют процессы сравнения и оценки, которые непременно реализуются в ходе установления и поддержания людьми отношений с «другими»;

— поведенческий механизм обуславливает такие внешние проявления индивида в этих отношениях, при которых он репрезентирует свое групповое членство; его

основу составляет фундаментальная способность человека к различению, которая на социальном уровне проявляется в дихотомии «свой-чужой».

Г. Тэджфел сделал первую серьезную попытку выйти за пределы индивидуоцентричной позиции в трактовке идентичности. Он предложил выводить социальную и личностную ее модальности из внутри- и межгрупповых взаимодействий [12]. Его теория получила широкое распространение в европейской и американской психологической антропологии.

В рамках этой теоретической модели групповая, или социальная, идентичность предполагает, что человек воспринимает и репрезентирует себя как член группы (а не как автономную личность), исходя из ее категоризации и оценки, и ведет себя согласно ее нормативам во взаимодействии и коммуникации с Другими. Такая интроекция ключевых характеристик группы была обозначена как «деперсонализация». Тэджфел связывает ее главным образом с межгрупповыми отношениями, которые обуславливают большую выраженность у представителей группы (ингруппы) тенденции подчеркивать взаимное сходство. В этой ситуации исчезает либо уменьшается значимость индивидуальных различий и осуществляется переход от личностной идентичности к социальной. Иными словами, самобытность индивида отнюдь не исчезает, однако превалировать начинает групповая принадлежность.

Обе модальности идентичности рассматриваются как два полюса одного континуума в пространстве «Я-концепции» членов сообщества. Их соотношение можно рассматривать как производную, с одной стороны, от дистанции, а с другой – от характера отношений между одной группой и другими (аутгруппами). С этой точки зрения социальная идентичность преобладает при «дальней» дистанции или при конфликтах в отношениях с другими.

Развивая эту концепцию, Дж. Тернер выделяет три основные детерминанты, обуславливающие формирование группы: сплоченность, отношения кооперации, социальное влияние. При их наличии группа включается в одну из социокультурных категорий, что оказывается достаточным условием для преобладания у ее членов общей идентификации над персонификацией. Тернер приводит в подтверждение этого результаты экспериментов, которые констатировали факт ее формирования даже при первоначально отрицательном отношении членов группы друг к другу; более того, «... люди могут считать себя членами одной и той же группы и одновременно не нравиться друг другу в личностном плане» [15: 66-101, 89]. Иными словами, взаимное притяжение не является необходимым условием формирования групповой идентичности.

Совместную активность людей, направленную на удовлетворение индивидуальных запросов, Тернер также предлагает объяснять с этих позиций, заново интерпретируя результаты исследования Пруита, Киммела и Дэйвиса. При изучении факторов, обуславливающих возрастание тенденции к кооперации, в качестве основных они выделили: уменьшение социальной дистанции, возрастание частотности межличностных контактов, публичность, взаимное ожидание интенций к сотрудничеству. Тернер трактует эти проявления как показатели повышающейся выраженности социокультурной категории, объединяющей участников взаимодействия, а не тенденции взаимного притяжения [14, 77-121]. Снижение конфликта между группами в экспериментах Шерифа также можно объяснить не укреплением кооперативных связей, а размыванием межгрупповых границ в процессе объединения в новую, более крупную единицу.

На основании такого рода соображений Тернер делает вывод о том, что кооперация, «видимо, обусловлена переходом [отдельных] индивидов в состояние, которое можно назвать единством, или коллективной психологической целостностью» [14, 89]. С точки зрения концептуализации социальной идентичности Тернер «реверсирует» каузальную связь между ней и внутри- и межгрупповыми отношениями. «Если провести различие между личностной и социальной идентичностью и допустить, что самовосприятие меняется вдоль континуума, определяемого ими, то можно увидеть, что такое перемещение будет вызывать социальное поведение или как межиндивидуальное, или как межгрупповое» [13, 10].

Иными словами, межгрупповое поведение – результат, а не причина самовосприятия членов сообщества. Это вводит процесс формирования социальной идентичности в рамки культурной категоризации. «В отличие от Тэджфела, который определял социальную идентичность как аспект “Я-концепции”, основанный и сформированный на групповом членстве, новая концептуализация выводит ее непосредственно из социальной категоризации себя, рассматриваемой как каузальная база групповых процессов» [13, 11].

Соответственно оказывается, что отнесение участниками взаимодействия себя к определенной социокультурной категории вполне достаточно для формирования групповой идентичности и противопоставления своей группы другим. «“Они”, видимо, считают друг друга “своими” только потому, что принадлежат к одной ин-группе, а не из-за особых личностных качеств» [13, 8]. Таким образом, отделение социальной компоненты идентичности (национальность, религия, субкультура, профессия и т.п.) от личностной (Я-концепция, самооценка, знания и навыки) позволяет рассматривать деперсонализацию и стереотипизацию групповой принадлежности как факторы, обеспечивающие возможность категоризировать другие группы.

С этих теоретических позиций Тернер предлагает свое определение понятия группы: «это совокупность индивидов, которые относят себя к одной и той же [социокультурной] категории, разделяют эмоциональные последствия этого самоопределения и в основном согласны в оценке группы и принадлежности к ней» [1, 23].

Индивидуальная идентичность, или презентация себя другим. Обращение к этой стороне понятия обусловлено представлением о том, что в ходе многочисленных интеракций люди стремятся к распознаванию друг друга, предполагая, что между внешними презентациями и стоящими за ними интенциями могут существовать расхождения. Это вполне обыденное допущение сделали специальным предметом изучения К. Леви-Стросс в своей концептуализации маски в контексте традиционных ритуалов, искусствоведы применительно к литературным произведениям, И. Гофман в разработанной им социальной драматургии [6; 5]. В результате сегодня можно считать, что сложилась некоторая общая картина, относящаяся к теоретическому осмыслению личностной идентичности, которая в конструктивистской трактовке по определению искусственна.

Считается, что в каждой ситуации социального взаимодействия и коммуникации люди презентуют себя другим определенным образом. В одних случаях – особенно, когда речь идет о поверхностных и необязательных контактах – такие внешние проявления принимаются без особых оговорок и совсем необязательно становятся предметом рефлексии. Окружающие могут не задумываться или не догадываться о том, что за ними скрывается нечто совсем иное. Да и сам индивид обычно

использует определенную социальную идентичность, не задумываясь по привычке, поскольку склонен принимать ее как нечто естественное.

Однако при длительных и социально значимых взаимодействиях участникам приходится решать, не маскирует ли стандартное поведение какие-то индивидуальные намерения, которые могут помешать либо удовлетворению их собственных запросов, либо сохранению целостности интеракционной единицы. В определенных обстоятельствах каждый вынужден прилагать усилия, чтобы за вполне обычной Я-идентичностью-для-других распознать «истинные» побуждения.

Это особенно актуально для ситуаций, связанных с определенными рисками, предполагающих взаимное недоверие, где участники начинают выяснять, кто же находится «под маской». Отнюдь не всегда людям удается обнаружить индивидуальные намерения, скрывающиеся за стандартным поведением. Процесс бывает затруднен целым рядом обстоятельств. Индивид не всегда желает, чтобы его побуждения в отношениях с другими стали известны им. Он может в каждом случае представляться по-разному. В ситуациях интеракции с несколькими участниками они приписывают друг другу идентичности, которые могут оказаться неверными. Однако те, к кому они относятся, могут не стремиться исправить положение, поскольку сами бывают заинтересованы в том, чтобы сохранить за собой ложную идентичность. Более того, если обратиться к метафоре маски, то одна из ведущих оппозиций, определяющих ее суть, — это истина/ложь. Считается, что она не просто обманывает, не только скрывает собой истину, но и пытается подменить ее, публично демонстрируя не существующую интенциональность.

В то же время эта культурная форма способствует налаживанию контактов. Внешний облик, использование выразительных средств, полагал М.М. Бахтин, нужны прежде всего для других, для межличностных коммуникаций, поддержания отношений между людьми. Индивид демонстрирует характеристики, которые определяются правилами этикета, предписывающими ситуационно-релевантные манеры поведения и высказываний. Следование им не только не обязывает его проявлять свою Я-идентичность, но, напротив, предполагает необходимость маскировать свои чувства, намерения, импульсы, возникающие у него в ходе интеракции, казаться не таким, каким он проявляется в иных ситуациях. Более того, выбор идентичности далеко не всегда определяется собственным предпочтением индивида, но во многом зависит от других, с которыми вступает в отношения. Он вынужден соответствовать принятым формам самопрезентации, ибо только так сможет занять приемлемое для него и для других место в обществе.

Однако человек не только хочет быть понятным для других, похожим на них. Он нуждается в расподоблении, в демонстрации своих отличий, в сохранении индивидуальности. Будучи отнюдь не всегда довольным своей публичной «маской», он боится потерять ее, ибо не знает, как другие примут его непосредственные проявления. Однако у него есть желание представлять «самого себя» и публично сохранять «истинное лицо», не скрывая от других своего отношения к ним. Ему хочется, чтобы другие воспринимали его таким, «как он есть». Но одновременно он опасается, что это может навредить ему.

Тенденции к расподоблению и уподоблению постоянно сменяют друг друга, а иногда и конфликтуют — человек пытается быть то похожим, то непохожим на других, а иногда и тем, и другим. В любом случае ему приходится определять свои границы в социокультурном пространстве, и они всегда существуют между Я-идентич-

ностью и тем образом, которому индивид хотел бы соответствовать для обретения чувства безопасности. Такое противопоставление внешнего и внутреннего обуславливает некоторую степень неопределенности в любой интерактивной ситуации. Эти два разных измерения личности никогда не сольются воедино. В то же время и из внешних проявлений люди стараются вычитать «сущностные» черты друг друга. Ведь каждый отнюдь не случайно презентует себя определенным образом, следовательно, это так или иначе характеризует Я-идентичность.

Таким образом, представление себя другим может стать средством показать свою оригинальность. Благодаря социальной идентичности, приемлемой для других, индивид находится рядом с ними и в то же время вдали от них. Она, как маска, помогает в этом, «отделяет и отдаляет одно “человеческое” от другого “человеческого”» [10, 158], дает возможность «резко отграничить собственное пространство от чужого» [9, 264]. Я-идентичность создает условия для сохранения отчуждения от других. Между этими модальностями репрезентации существует постоянная напряженность.

Идентификационные акценты в процессах интеракции. Тип идентичности проявляется в зависимости от условий интеракции. Межличностное взаимодействие основывается прежде всего на личностных характеристиках. Его реализация не зависит от социокультурной категории, к которой относится группа, и контролируется сложившимися здесь взаимными ожиданиями, обменах идентификационными перспективами. Большая выраженность в ее рамках социальной идентичности означает, что актуальными становятся межгрупповые отношения, в контексте которых locus контроля перемещается в область представлений, определяемых дихотомией «Мы-Другие». В этом случае члены группы начинают относиться к аутгруппам как к единым целостностям, пользуясь при их оценке социальными стереотипами. Себя они также воспринимают в терминах разделяемых общих, типичных характеристик, которые определяют их принадлежность к определенной социокультурной категории. Это приводит к акцентированию единства ингруппы и ее отличий от аутгруппы. Причем, когда в процессе взаимодействия доминирует социальная идентичность, личностная ее модальность не исчезает из «Я-концепции» участников, она просто на это время перестает быть актуальной. Когда же наиболее адекватной становится личностная идентичность, то люди действуют, ориентируясь на нее, а социальная компонента принимается как данная.

В различных ситуациях интеракции одно из измерений идентификационной матрицы может стать ведущим в ее структурировании. В этих обстоятельствах люди воспринимают, классифицируют свои отношения с окружением, отбирая необходимую информацию, принимая решения и действуя в соответствии с этой доминантой. Она становится своеобразным селективным механизмом для организации их связей с «другими», в том числе для определения параметров межгруппового сравнения. При изменении обстоятельств или при смене ситуаций системообразующая функция может перейти к другому измерению, и формы активности, а также ингрупповые отношения с аутгруппами изменяются. Необходимо отметить, что такие перестройки могут происходить довольно часто (например, регулярные переходы людей с приватного уровня интеракций на социетально-институциональный и обратно). Таким образом, идентификационная иерархия, принимаемая в рамках группы в определенный промежуток времени, предопределяет характер внутригрупповых и межгрупповых взаимодействий и коммуникаций.

Как уже отмечалось, в новом философском контексте понятие идентичности применительно к человеку пришло на смену классическим определениям его сущностных свойств. Из неклассической и постнеклассической философии ушли фундаментальные представления о «сущности человека», «субъекте», «личности», утратившие эвристический потенциал при анализе современного предметного поля, связанного с изучением антропологических проблем. Понятие идентичности позволило уйти от неразрешимого экзистенциалистского вопроса о подлинности человеческого существования, связанной с категорией «самость».

А в антропологии термины «идентичность» и «идентификация» вообще стали использоваться в инструментальном значении. Идентификация начала пониматься как механизм установления связей человека с окружением, его сканирования при нарушении рутинного течения повседневности, выбора приемлемых его фрагментов, определения одной из возможных собственных позиций в этом контексте. Идентичность же есть результат такого поиска, на какое-то время закрепляющий место индивида в системе таких отношений.

Все сказанное предполагает необходимость сохранения понятий «идентичность /идентификация» в рамках современных социальных наук и выявить их познавательные возможности при изучении социокультурной микродинамики. Именно на этом уровне анализа появляется возможность понять, как работают механизмы различения/отождествления в конструировании повседневной и институциональной реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие: социально психологические проблемы. М., 1990.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002 (<http://www.postindustrial.net/content2/>).
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
4. Бурдые П., Шартье Р. Люди с историями, люди без историй // Новое литературное обозрение. 2003. № 60 (<http://www.nlo.magazine.ru>).
5. Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. М., 2004.
6. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.
7. Brubaker R., Cooper F. Beyond "Identity" // Theory and Society. 2000. Vol. 29.
8. Giddens A. The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Society. Polity Press. Oxford (UK) and Cambridge (MA). 1992.
9. Janion M. Komentarze // Maski. Т. II. Gdansk, 1986.
10. Rosiek St. Komentarze // Ibid.
11. Somers M.R., Gibson G.D. Reclaiming the Epistemological «Other»: Narrative and the Social Constitution of Identity // Calhoun C. (ed.). Social Theory and the Politics of Identity. Cambridge, 1994.
12. Tajfel H. Social identity & intergroup relations. Cambridge, Paris, 1982.
13. Turner J., Oakes P. Self-categorization theory and social influence // The Psychology of Group Influence. 2nd ed. Ed. P. Paulus/ Hillsdale. N.Y., 1989.
14. Turner J. Social categorization and the self-concept: a social cognitive theory of group behaviour // Advances in Group Processes / Ed. E. Lawer. 1985. V. 2.
15. Turner J. The experimental social psychology of intergroup behavior // Intergroup Behaviour / Eds J. Turner, H. Giles. Oxford, 1981.