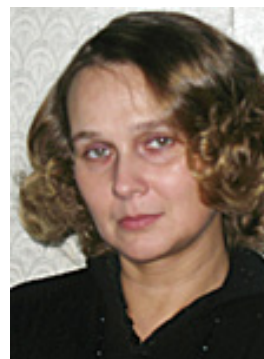


СУРОВА Екатерина Эдуардовна / Ekaterina E. SUROVA

Россия, Санкт-Петербург.
 Санкт-Петербургский государственный университет. Философский факультет.
 Кафедра культурологии. Доктор философских наук, доцент.

Russia, St. Petersburg.
 St. Petersburg State University. Faculty of Philosophy.
 Department of cultural studies. PhD, senior lecturer.

esurova2005@mail.ru



ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЙ ПРИНЦИП В КУЛЬТУРЕ

За последнее столетие в социокультурном дискурсе особое значение приобрел идентификационный принцип, позволяющий выявлять проблемные области в современной культуре, а также характеризовать историко-культурные модели идентичности. В статье изучается форма построения и специфика функционирования идентификационного принципа. Нарастание интенсивности динамики смены образных представлений, лежащих в основании идентификационного принципа, отчетливо проявилось в европейском пространстве в начале XX в., когда актуализировалась проблема кризиса идентичности. Масштабы современной идентификационной динамики создают угрозу для целостности позиции индивида, а последний стремится к узкогрупповой идентификации, переходя с позиции Я-идентичности к Мы-идентичности, поскольку интенсивность смены доступных образов исключительно велика, о чем, например, обстоятельно пишет в своих работах Н. Элиас. В статье исследуются процессы, приведшие к переменам оснований идентификационного принципа в культуре, теоретическое поле понятий и концепций, системы образов, сопутствующих этому процессу.

Ключевые слова: *идентичность, идентификация, образные представления, самость, целостность, типология идентичности.*

The principle of identification in culture

In the last century the principle of identification, a problem area in modern culture, and the urge to characterize historical and cultural models of identity, have gained special prominence in cultural discourse. This article studies the construction and specific function of the identity principle. It examines the increasing intensity of the dynamics of changing figurative representations, which became more apparent in Europe in the beginning of the XX century as the crisis of identity arose. On a massive scale, the dynamics of changing identity threatens individual integrity and results in individuals aspiring to identify themselves with narrow and exclusive groups, changing the I-identity position to We-identity. The high intensity of change in the available identity images is precisely described, for example, in N. Elias' works. This article investigates the processes which have led to changes in the cultural basis of identity, the theoretical field of notions and concepts, and the systems of the images accompanying the identification process.

Key words: *Identity, identification, figurative representations, the self, integrity, identity typology*

За последнее столетие в дискурсе наук о культуре и обществе особое значение приобрел идентификационный принцип, позволяющий выявлять проблемные области в современной культуре, а также характеризовать историко-культурные модели идентичности. Он позволяет определить параметры как исторической культурной типологии, так и современной идентификации, продемонстрировать их взаимовлияние, что обеспечивается,

прежде всего, беспрецедентным в истории единством культуры благодаря функционированию глобальной коммуникативной среды. В этом плане идентификационный принцип подразумевает возможность дифференцировать рассматриваемое поле представлений при сочетании множественных позиций, трансформирующихся во взаимодействии, основанных на опыте взаимного определения границ и самоопределения. Следовательно,



идентификационный принцип предполагает динамику связанных репрезентативно-символических образов, формирующих «окрестности» Я, когда устойчивая целостность Самости достигается посредством выявления непрерывной изменчивости порядков Другого (в противоположность относительной устойчивости Чуждого).

Нарастание интенсивности динамики смены образных представлений, лежащих в основании идентификационного принципа, отчетливо проявилось в европейском пространстве в начале XX в., когда актуализировалась проблема кризиса идентичности. В культурной практике появились новые формы фиксации опыта, прежде всего фотография, а далее последующие аудиовизуальные формы, которые, по сути, уравнивали ценность пережитого на коллективном и индивидуальном уровне. То есть персональный опыт отдельного представителя человечества (его чувственные и интеллектуальные переживания) мог теперь становиться достоянием многих и не требовал редуцирования по отношению к принятой за эталон идеальной модели. Таковая вообще перестала существовать. Это привело, например, в искусстве, к ситуации полистильности как множественности равноценных инвариантов, с одной стороны, а также к терпимости и возможности признавать ценность инвариантных позиций, с другой. Данная ситуация стала основанием беспрецедентной свободы самоопределения, что было отмечено М. Маклюэном как «возможность выбора традиций». Подобное, в свою очередь, с одной стороны, уничтожало устойчивые декларативные социокультурные границы, сдерживавшие формирование личности, с другой стороны, приводило к ощущению пустоты и одиночества, что находило выражение как в философской, так и в художественной литературе. Так, один из ярчайших романистов современности М. Уэльбек в книге «Элементарные частицы», как и в ряде других своих произведений, писал о путях одиночества, при которых самоопределение индивида оказывалось активировано лишь в момент столкновения с Другим, а идентичность избранному в качестве идеального образа была принципиально невозможна¹. При этом данное положение дел отнюдь не означает бесконечной неудовлетворенности собственным Я, хотя подобное недовольство доминирует в жизни нашего современника. Мы имеем возможность идентифицировать себя в порядках сформированной социокультурной реальности, а также персонального жизненного опыта образной системы, которая принципиально открыта привходящим новациям. Другое дело, что персоналистская тенденция, столь характерная для современной

культуры и особенно французской традиции, в произведениях М. Уэльбека обрела логическое завершение. То есть интеллектуализм, для которого высочайшей ценностью представлялся творческий потенциал личности, реализуемой во благо человечества, в произведениях данного автора неизбежно стремился к уничтожению индивида, эгоистичного Я, неспособного к счастью. Так, итогом «Элементарных частиц» становится добровольное самоуничтожение человечества во имя появления новой эволюционной группы «бессмертных богов», лишенных переживания индивидуальных черт и личностных амбиций. Примеров подобного рода катастрофических переживаний кризиса позиции Собственного на протяжении последнего столетия мы можем привести множество. Начиная от Р. Музиля и его «Человека без свойств» и до произведений современных авторов разворачивается тема «ухода» человека. М. Уэльбек в литературе вслед за М. Фуко в философии констатирует смерть человека, заканчивая книгу словами: «Эта книга посвящается человеку».

В ходе XX в. под кризисом идентичности стали подразумевать проблемы личностной и коллективной идентификации, а также кризис в самоопределении крупных этнокультурных образований и сложности регионального развития при одновременной включенности в мировое социокультурное пространство. Данный момент, а также и ряд последующих заставляли исследователей снова и снова возвращаться к размышлению о том, что, собственно, представляют собой истоки и основания очерченного проблемного поля. В связи с этим вставал вопрос и о соотносительности социального и персонального опыта, играющих первостепенную роль в формировании образа Я. Так, Дж. Г. Мид, И. Гофман и ряд других авторов полагали, что первичным в формировании идентификационных порядков индивида является коллективный опыт, который человек получает в связи со стратегиями воспитания и образования, существующими в той или иной группе.

Индивид, стремясь познать себя и определить собственное место в окружающем мире, исходит из специфических требований, предъявляемых ему окружающей действительностью. В данном случае первичным требованием выступает стремление к адаптации, а в последующем — стремление к возможно более продуктивному осуществлению индивидуального проекта существования со снижением степени угроз и рисков. Если человек как таковой, способный к сосуществованию с другими индивидами в группе, обретает данную возможность в получаемых социальных идентификационных признаках (пол, возраст, статус и т. д.), то личностные черты складываются в ходе персонально-культурных переживаний, активизирующих творческий потенциал лич-

¹ Аналогичным образом, например, разворачивается поклонение кумиру, что в большинстве случаев не стимулирует личностный рост.

ности, что и приводит к доминирующей креативной стратегии самосозидания (или в последующем саморазрушения). При нарастании уровня динамических изменений в окружающей среде идентификационные стратегии преобразовались в идентификационный принцип, который позволяет в существующей образной системе моментально находить последовательную череду моделей, соотносимых в ситуации «здесь и сейчас» с образом Самости, как бы «подменяя» в существующих правилах социокультурных «игровых стратегий» Я Другим, приводя к специфической «шизоидности» современного человека и создаваемой им культуры.

Масштабы современной идентификационной динамики создают угрозу для целостности позиции индивида, а последний стремится к узкогрупповой идентификации, переходя с позиции Я-идентичности к Мы-идентичности, поскольку интенсивность смены доступных образов исключительно велика, о чем, например, обстоятельно пишет в своих работах Н. Элиас. К данному вопросу обращаются также авторы, исследующие проблемы региональной, этнической, конфессиональной, гендерной, игровой и других видов идентификаций. Формирование образа Я, как и варианта Иного, рождает способность к опознанию угрозы как для внутренних, так и для внешних границ, что предоставляет возможность сопротивления потенции разрушения единства «своей» культуры. Как пишет У. Бек, «опыт “глобального сообщества товарищей по несчастью” начинается на первых порах как опыт ощущения угрозы»¹. И далее: «В большей мере потенциал могущества глобализма создается инсценированной угрозой: всем правит сослагательное наклонение — “могло бы быть”, “должно бы быть”, “если, то”»². С одной стороны, это приводит к размыванию границ идентичности и их динамическим изменениям, превращающим устойчивую форму представления о Я в процесс идентификации. С другой стороны, в силу наличия постоянно изменяющихся образов Самости, появляется возможность проводить сравнительный анализ по отношению не только к инокультурным или исторически отдаленным моделям, но и исследовать идентификационные параметры современной культуры.

Исследуя идентификационные принципы в культуре, мы попадаем в недифференцированное проблемное поле, где наличествует ряд понятий, зачастую подменяющих друг друга и не имеющих отчетливых очертаний. К числу наиболее значимых относятся понятия «идентичность» и «идентификация». Первое предполагает устойчивость параметров соотношенности объектов в

пространстве возможного опыта. Второе процессуально фиксирует порядки изменений данной соотношенности, что позволяет опознавать объекты по большей части вне зависимости от характера и скорости изменений.

Особый интерес вызывает вопрос об установлении границ идентичности при непрерывности идентификационных процессов, где перманентное разрушение рубежей является одновременно и установлением новых пределов. Мы наблюдаем оба процесса, которые будут сопутствовать друг другу в динамике культурного развития, потому что «традиция» и «интерпретация»³ существуют, и постоянно оказываемся то по одну, то по другую сторону установленного «порядка». Тогда остро встает вопрос о пограничности как постоянном установлении и снятии границы, особенно актуальном в современном мире с его интенсивной динамичностью. Данное состояние лучшим образом описывает понятие «трансгрессия», то есть постоянный самопереход или перетекание пограничья. Современный немецкий феноменолог Б. Вальденфельс писал, что бессмысленно ставить вопрос об отношениях Внешнего и Внутреннего, поскольку «соотношение Внутреннего и Внешнего не является внутривещным отношением». То есть вещи мира в строгом смысле слова не имеют границ по отношению друг к другу. Граница выстраивается тогда, когда определяется «пространственная область» или «пограничье», но при этом само насыщенное сущностью Собственного пространство находится в ситуации подвижности и деятельности, что и приводит к обнаружению границ при столкновении с ними. Границы при этом двойственны. С одной стороны, это границы деятельности. Их можно изменять, но нельзя преодолеть, поскольку это идентификационные пределы представлений по отношению к чему-либо совершаемому, обнаруживаемому или мыслимому. С другой стороны, существуют и устойчивые границы, связанные со значимыми переживаниями и событиями, фиксированными для нас в универсальных формах.

В этом смысле мы обнаруживаем границы, отчасти проницаемые для Чуждого, что особенно явственно наблюдается в таких символически интерпретируемых событиях перехода собственных границ, которые связаны с половозрелостью, профессиональной принадлежностью, при переходе к новым идентифицирующим статусам, связанным, например, с переходом в иную возрастную группу. Мы сами выстраиваем новые границы в силу осуществляемой деятельности или в порядке переживания значимого персонального опыта⁴. Это позво-

¹ Бек У. Что такое глобализация? — М.: Прогресс-традиция, 2001. С. 159.

² Там же. С. 208.

³ Контекстуальная ссылка на работу П. Рикера «Конфликт интерпретаций».

⁴ Б. Вальденфельс отмечает такие формы опыта, как «метаморфозы любви», «повороты религиозной или политической



ляет нам определять пределы Собственного, наиболее важные для продолжения социокультурного функционирования. Но Чуждое при этом оказывается соотносимым с Собственным в порядке перехода «связанных границ», проявляясь при любого рода выходах за пределы границ: при миграциях, путешествиях и т. д., что дает возможность говорить о «пороговом опыте». Такой опыт и создает связанное социокультурное пространство, формирующее или трансформирующее традицию¹. Таковая «связанность» проступает на различных уровнях преодоления, когда, отправляясь в путешествие например, я последовательно разрушаю «внешний контекст» моего бытия, принимая решение о «перемене мест». Далее требуется обрести возможность перемещения, средства для него. То есть я внутренне решаюсь на поездку, а далее соотношу с предполагаемым путем наличествующие финансово-технические средства. На следующем этапе возникает необходимость физического преодоления, когда, при перемещении в пространстве, сохраняется устойчивость представлений как об окружающем мире, так и о себе самом, что дает возможность «вернуться», то есть восстановить в максимально близком положении исходные условия, как контекстуальные, так и самостные. Границы разного рода в такой ситуации устанавливаются по мере прохождения мной каждого последующего этапа, определяя характер поведения, и в то же время являясь достаточно гибкими, что позволяет адаптироваться к неожиданным ситуациям.

Существование границ — борьба, причем, когда речь заходит об идентификационной практике, прежде всего, с самим собой, установление целостности собственной Самости. Таковая представляет связанное или систематическое единство. Это целостность «тела и духа», как бы мы ни интерпретировали данные понятия. Когда мы не «чувствуем» тела, представляющего предел нашей явленности в мире, мы более всего уделяем ему внимание, поскольку переживаем дискомфорт беспредельности, где мое Я наталкивается на мой же организм. Непрерывный контроль за «естественными проявлениями» определяется, прежде всего, социокультурной нормативностью. Соответственно, данные «проявления» зачастую маркируются таковыми именно в рамках культуры. Но, по большей части, взрослый здоровый человек оставляет «контроль за телом» вне рефлексивности, выполняя привычные действия и сдерживая те или иные физиологические реакции, при этом сохраняя способность чувственных переживаний и удовольствий. Здесь может наблюдаться и некоторая форма «протестности»,

конверсии», «природные катаклизмы», «начало войны или революции, в конце концов, при таких опытах границ, как пространство рождения и смерти».

¹ Waldenfels Bernhard Der Stachel des Fremden, 1990. S. 29–32.

особенно отчетливо наблюдаемая у нашего современника, для которого степень свободы по отношению к выбору культурных практик, а, следовательно, и норм существенно возрастает: «У полностью социализированного индивида существует непрерывная внутренняя диалектическая связь идентичности с ее биологическим субстратом. Индивид продолжает воспринимать себя как организм, обособленный, а иногда и противостоящий социально вводимым объективациям себя самого»².

В реальности глобальной эпохи или эпохи информационной в связи с появлением новых аудио-визуальных форм фиксации опыта границы и дистанции радикальным образом меняются. Дистанцирование от объекта обостряет воображаемые ощущения для индивида, обладающего навыками творческой рефлексивности. М. Кастельс в связи с этим отмечает, что в информационном обществе формируется собственная система запретов, обусловленная, например, страхом «заражения», что в конечном итоге провоцирует производство идей и навыков, которые можно было бы назвать «биологической стерильностью»³. Таким образом, происходит изменение «биологических ритмов», которые согласуются, в том числе, и с потоками информации. Происходит переход от «образа жизни» к «стилю жизни», выстраивающему новую идеологию человеческого существования посредством целостности существующих стереотипных форм. Жизненный стиль игнорирует исходные принципы социальной идентификации, прежде всего половой и возрастной. Таким образом, стилистика как внешней презентации тела, так и внутренних переживаний человека оказывается ориентирована на выбор жизненной стратегии, для которой, например, биологические параметры возраста и здоровья выступают как несущественные, а идеология половой принадлежности трансформируется в идеологию гендера⁴. Причем она выстра-

² Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. — М.: Медиум, 1995. С. 294.

³ Это идея, которая полностью реализуется в Интернет-обществе, причем включая и позиции эротизма. Также интернет-среда востребует собственные системы безопасности в связи с постоянным риском «вирусных атак».

⁴ Мы не будем останавливаться на вопросе о гендере, поскольку данный дискурс излишне претенциозен. Хотелось бы только отметить, что нарушение границ в презентативности образов половой принадлежности сегодня имеет исключительно интенсивный характер. Здесь большая агрессивность наблюдается, пожалуй, со стороны «женского», как, например, в ситуации рекламы моделью женщиной мужского нижнего белья JBS men's underwear, рекламным слоганом которой является высказывание «Men don't want to look at naked men» («Мужчины не любят смотреть на голых мужчин», что обстоятельно обсуждается на страницах Интернета, в частности, на странице <http://www.intermoda.ru/cit/old9557.html>, дата обращения: 12 мая 2010 г. 15.00). Двуполость человека все чаще начинает рассматриваться как недостаток,

ивается сообразно инвариантам рекламируемого или престижного образного ряда.

Особое значение в выстраивании идеологий телесных практик и идентичностей играет отношение к возрасту. Старость воспринимается как болезнь, поскольку человек перестает справляться со своим телом и, в конечном счете, устремляется к смерти. Это приводит к повышенной рефлексивности в современном социо-гуманитарном знании в области геронтологических проблем. Смерть, представляющаяся предельной абстракцией, при этом не интерпретируется. А вот отчуждение от нее обретает новые значения. Среди литературных сюжетов, скажем, интересную интерпретацию предлагает Р. Желязны в романе «Доннерджек». Именно возвращение реальности смерти, в противоположность виртуальному прорыву к бесконечным возможностям и бессмертию, создает условия для возрождения надежды на спасение человечества. Но такая «ностальгия» по смерти является исключением. В целом мы наблюдаем постепенное развитие идеи бессмертия, для которого доступны инварианты, но который при этом являет собой наивысшую цель существования человечества. Правда, для здравомыслящих авторов чаще всего эта идея представляет собой лишь недостижимый идеал. Реальным же полагается увеличение срока жизни и повышение ее качества. Одним из ярчайших футурологов, провозглашавших свои варианты реализации подобного подхода, был Реймонд Курцвейл. Он исходил из того, что при развитии технологий уже в ближайшем будущем окажется возможным воздействовать на оптимизацию существования человеческого организма посредством «электронного расширения тела» и постепенной «киборгизации» людей.

Такие перспективы влияют на идентификационную модель, но и изменяющаяся повседневность, руководствующаяся принципами гибкости, как писал об этом М. Кастельс, уже позволяет говорить о том, что старости как таковой, связанной только лишь с биологическим возрастом, попросту не существует. Данный автор пишет, что мы можем наблюдать инварианты старости, где опять-таки значение имеет не возраст, а стиль жизни. Мы легко убеждаемся в этом и сами, наблюдая во всех уголках мира путешествующих активных пенсионеров, исповедующих прежде всего «здоровый образ жизни». Подобный стиль предполагает «заботу о теле», выражающуюся в диетах, спортивных нагрузках и, в целом, физической активности, а также «заботу о душе», для которой характерны любознательность в познании мира и сдержанность в эмоционально-чувственной сфере, заменяемая этикетными формами выражения отноше-

и в этом плане именно мужчина выступает в подобного рода сюжетах существом несовершенным/неполноценным/большим.

ний, стабилизирующих межличностные коммуникативные связи.

Изменения в идентификационной практике, следовательно, сказываются на формировании образа тела, а также и на окружающем его контексте. Согласованность телесных ритмов, стилистики жизни, потоков информации порождает, с одной стороны, явление «общества риска», описываемого У. Бекком, а с другой стороны, определяет специфическую «чувственную» целостность человеческого режима существования с режимом информационным. Новый человек, порожденный современной эпохой, не отделим от компьютера, который становится достойным продолжением тела. В этом плане мы встречаем столь высокую степень идентификационной целостности, что все чаще и чаще наталкиваемся на казусы данного положения дел. Так, например, начальник отдела небольшой фирмы подает в информационный отдел заявление, основным содержательным моментом которого является фраза: «Прошу увеличить мне объем оперативной памяти». На что получает резолюцию начальника информационного отдела: «Скорее не ко мне, а к психиатру». Зачастую разговор о лечении и вирусах теряет связь с телесностью человека, подразумевая лишь электронную среду. А что уж говорить о «киборг-культуре»!

Идея расширения возможностей человека за счет технологий, в том числе информационных, привела к формированию специфической философской проблемы. Это, прежде всего, проблема взаимодействия человека и техники, которая интенсивно развивается последние сто лет.

В интерпретации М. Хайдеггера человек, втянутый во взаимоотношение с техникой, становится человеком производственным. Это исключает для него возможность обнаруживать себя самого в репрезентативных представлениях и в то же время пропускать вызовы технического, обращенные к нему как наличному материалу. То есть человек пропадает для себя как реальность в представлениях «образа мира», за которым подразумевается не «оттиск», а мир, «постигнутый как образ». За место в этом образе, за возможность задавать этому образу меру, как отмечает М. Хайдеггер, человек и ведет борьбу, несмотря на вовлеченность в круг технико-технологических взаимодействий, превосходящих простую жизненность в тенденции к колоссальному.

В то же самое время Э. Мунье иначе выстраивал описание существования человека в мире машин. Действительно, человек «был выбит из колеи» миром машин, который отделил духовный «верх» от механистического «низа», ассоциировавшегося, прежде всего, с войной. Но машины — это «орудия», а не «явления» культуры. Машина, стремясь к объективации идентичного, про-



тивостоит человеку с его тягой к разнообразию, но она же становится основанием для абстрагирования, ведет к автоматизации труда, создавая условия для новых жизненных практик. Следует изменить предубежденный взгляд на техногенный мир, поскольку «техническая деятельность, как и ручной труд, — это вызов Нарциссу. Уже за это нарождающийся гуманизм должен быть ей благодарен»¹.

Э. Мунье был все же излишне оптимистичен. Нарцисс вполне обосновался в техногенном пространстве, где техника, активно поглощаемая «окрестностями» человеческого существования, среди прочих функций получила и презентативную, позволившую в еще большей мере абсолютизировать позицию Самости. Прежде всего, это выразилось в появлении «престижных» моделей технических устройств, выбираемых сообразно статусным представлениям. То есть за представлением о том, что «машина не роскошь, а средство передвижения», встал вопрос о том, «какая машина?». Кроме того, технический прогресс привел к появлению разного рода персональных устройств, способствующих не просто физической комфортности, но и комфортности духовно-коммуникативной. С точки зрения М. Маклюэна, началась эпоха электричества, где сам электрический ток не столько продолжил тело человека, компенсируя его недостатки, как это было при развитии орудий труда, сколько привел к расширению нервной системы человека. Новые технические средства изменили, прежде всего, порядки взаимодействия людей, «потребителя» сменил «пользователь». Идеологию данного изменения хорошо иллюстрирует пример из «Цитатника Рунета», где первый пример можно иллюстрировать с точки зрения общества потребления, а второй — сообщества «пользователей»:

xxx: С наследованием все просто. Вот смотри, ты унаследован от класса папа, у которого есть свойство деньги. Объект жена обращается к тебе, просит денег, и через тебя получает их от папы.

xxx: А если ты унаследован от интерфейса папа, то папа денег не дает, а говорит: «руки есть, ноги есть, голова есть, иди, зарабатывать»².

Г. Рейнгольд описывает новые системы технического сотрудничества и отмечает в качестве ключевого момента потерю приватности индивидуальной жизни. Данный автор выделяет публичность как особую черту современности, говоря о мобильных разговорах в общественных местах, которые становятся будто бы «примеркой многих личин», а также вовлекают окружающих в собственное приватное пространство. Кстати, об обще-

стве эксгибиционистов пишет в последних работах и У. Эко. Унифицированно-доступное информационное пространство снимает жесткость пограничных запретов, что приводит, с одной стороны, к тотальной подконтрольности (или ее возможности), при которой осуществляется слеска и социальная стратификация людей³; с другой стороны, к свободе использования, например, тех же элементов технического. Применение объектов манипуляций, в том числе и машин, «не по назначению» становится одной из новых стратегий современного человека и основанием для его креативного поиска.

Смещение виртуальной и физической реальности, осуществляемой в восприятии современного человечества, позволяет Г. Рейнгольду утверждать, что «пришествие киберпространства уже состоялось». Расхожим становится и утверждение о «расширении реальности», следующей за внедрением в жизнь индивида многообразной электроники. Также происходит принципиальное изменение восприятия во взаимодействии с действительностью, осуществляемое посредством доступного «интерфейса». Именно интерфейс оказывается посредником между техническим, духовным и тактильным ощущением мира для современного человека. Здесь сам порядок осуществления технического действия, вплотную связанный с информацией, подменяет порядок человеческого и сближает прошлое с будущим, память с действием и т. д. «Граница между битами и атомами проходит там, где смыкаются различные отрасли знаний, связанные с виртуальной реальностью, расширенной реальностью, умными помещениями, осязаемыми сопрягающими средствами (интерфейсами) и натальными вычислительными средствами»⁴, — писал Г. Рейнгольд. В этом плане «кибернетический организм» или «киборг» является организмом, расширенным за счет множественных технологических элементов, манипулирование которыми приводит к ощущению их персоналистской связанности с самим человеком. Это, по мнению Джима Шпорера, дает нам основание задуматься над тем, что «порой происходят удивительные вещи: техника действует так, словно знает своего пользователя и сообразуется с его поведением»⁵. Здесь рождаются интересные размышления о «техноанимизме», когда возникает обывательская

³ Те же У. Эко или Г. Рейнгольд отмечают, что здесь при вовлеченности в информационный поток возможно и нарастание противоположного убеждения. Такое убеждение зиждется, во-первых, на том, что если вы ничего не скрываете (отсюда и «эксгибиционизм»), то вас не ищут. И во-вторых, слишком интенсивный поток информации приводит к тому, что поиск обеспечивает только случайные показатели.

⁴ Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. С. 151.

⁵ Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. С. 271.

¹ Мунье Э. Обвинение машины. / Манифест персонализма. — М.: Республика, 1999. С. 440.

² <http://tradeip.ru/humor/583-citata-404529.html>

убежденность в том, что техника становится разумной. Можно вспомнить своеобразную новую социокультурную группу так называемых «сисадминов», для которой разворачивается специфический властный дискурс, обращенный к информационной технике, можно вспомнить и наши собственные «беседы» с машинами. Такое перенесение даже чувственных переживаний в техногенную среду основывается на высочайшем значении техники в организации жизни. Например, «мобильный телефон становится своего рода устройством дистанционного управления жизнью людей»¹. Гармония в области гуманитарно-технологических взаимодействий, по мнению Г. Рейнгольда, может в дальнейшем возрастать, а пока пора освобождаться от проводов.

Вслед за такого рода интерпретациями положения человека в техногенном мире выстраивается и специфический его образ, где отношения «лицом к лицу» заменяются манипуляциями с интерфейсом. Интерфейс полагается как «дружественный» или «недружественный», но в любом случае как устанавливающий ключевые коммуникативные связи любой жизненной системы, которые стремятся к предельному совершенству². Здесь привлекательность Другого может быть рассмотрена через усовершенствованные модели технического обеспечения, что ведет к динамике позиций Я, лишенных или наделенных слабо выраженными возрастными, половыми и социальными чертами.

И, тем не менее, идентичность телесного образа по-прежнему дополняется декларациями принадлежности к полу, возрасту и социальной среде, но границы такой принадлежности, с одной стороны, теряют незыблемость, а с другой стороны, обретают новые черты, определяющие участие индивида в деятельности коммуникативных, сетевых и кластерных групп. В этой ситуации мы имеем дело с выбором и коррекцией идентификационных позиций, складывающихся ситуативно, когда способ самопрезентации формирует временную идентификационную модель при разыгрывании актуальной роли.

Здесь мы сталкиваемся с тем, что идентичность существует как мера должного в рамках традиции, социализуя индивида и становясь основой для типологий. То есть идентичность — это форма существования устойчивого в той или иной мере образа Самости, выстраивающая границы представлений индивида по отношению к таким структурным порядкам, как Собственное

и Чуждое, Внутреннее и Внешнее, Обычное и Чрезвычайное и т. д. Это основание архитектоники Внутреннего бытия индивида, выстраиваемое по отношению к Внешнему: природному, божественному, инокультурному и т. д. Образ Самости в таком случае подразумевается как привычный и по большей части внерефлексивный, за исключением ситуаций встречи с Чуждым. То есть для человека в здоровом и уравновешенном состоянии всегда понятно, кто он такой, хотя обе позиции — вменяемости и идентичности — будут выступать более чем субъективными.

Напротив, идентификация как процесс обладает высокой степенью динамичности, позволяя свободно выбирать тот или иной вариант самопрезентации, формируя внешний облик сообразно избираемому пути выстраивания образа, сохраняя устойчивость целостности благодаря постоянному присвоению новых форм. Социальные взаимодействия в данном случае оказываются значимыми в существенно меньшей степени. Представление о подвижных границах в выборе идентификационной модели дает возможность выполнять специфические правила разыгрывания ситуации, избегая тотального разрушения связей между индивидом и его жизненным миром. То есть идентификация представляет собой процесс адаптации индивида к происходящим изменениям, производящий как внешнее, так и внутреннее структурирование представлений о культурной реальности, переживаемой в высшей степени персонально.

Адаптация к изменениям социокультурной среды предполагает двойственное соотнесение переживаемых явлений во внешних и внутренних порядках восприятия реальности. В истории человечества при этом мы на протяжении столетий можем наблюдать определяющее влияние социальных факторов на формирование культурных норм и, следовательно, процессов идентификации. Но XX в. с его высокой динамичностью постепенно меняет соотношение позиций, когда культурные факторы начинают играть все более существенную роль в построении «картины мира». Выбор и микширование традиций постепенно создают сложную модель культурной идентификации в глобальном мире, получая основания для подобной динамики в новоевропейской культуре. Традиционно для европейца, по мнению Э. Гуссерля, «индивидуальное Я в своем стремлении к культуре обращается на накопленные богатства своего общества не столько ради пассивного удовольствия их присвоения, сколько ради получения стимула для развертывания личности и для того, чтобы сориентироваться в мире (точнее, в одном из миров) культурных ценностей»³.

¹ Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. С. 273.

² В упоминавшемся выше «Цитатнике Рунета» мы встречаем и такое высказывание: «Создайте еще более понятный интерфейс и мир создаст еще более тупого юзера» <http://www.bibo.kz/kipa/262551-sozdajte-eshhe-bolee-ponjatnyj-interfejs-i-mir.html>

³ Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. т. 1.— М.: «Лабиринт», 1994. С. 484.



И сегодня мы обнаруживаем позицию идентификации как культурной ориентированности на возможное осуществление выбора традиции, длящейся процессуально: «До сих пор большинство людей принимало культуру как судьбу, подобно климату или родному языку. В нашем же случае эмпатическое проникновение в жизнь других культур есть не что иное, как способ освобождения из тюрьмы»¹. Выбор в данном случае приобрел специфический характер экзотического отчуждения, что не исключало возможности время от времени изменять собственную идентифицирующую позицию, в том числе и этнокультурную. Это не означает, что идентификационный процесс формируется только в ходе современности. Но в XX в., как мы уже отмечали выше, существенно усиливается динамика изменений, в силу чего и значимость адаптивного идентификационного процесса существенно возрастает, что становится характерной чертой современного культурного пространства.

Процессы идентификации приводят к формированию идентификационных моделей, тех образных систем, в рамках которых формируются идеализированные ценностные позиции, соответствующие наличествующей эпохе. Они включают в себя базовые ценности, специфику и интенсивность вероятных ценностных и нормативных тенденций, приоритетные образы презентативных практик, структуру взаимодействия порядков Собственного и Чуждого, Внутреннего и Внешнего и т. д.

На протяжении истории человечества происходили существенные изменения в формировании таких моделей идентичности, сохранявших относительную устойчивость в рамках определенного историко-культурного периода. С точки зрения истории культуры важнейшим рубежом для выявления границ данных моделей является смена форм фиксации опыта. Поэтому наиболее наглядным представляется рассмотрение и сопоставление, прежде всего, тотальных моделей бесписьменного и письменного сообщества, чему уделяли особое внимание крупнейшие мыслители современности, такие как М. Фуко, М. Маклюэн, Ж. Деррида и т. д. Разделение на такие идентификационные модели, как «бесписьменная» и «письменная», тем не менее, является в высшей степени оправданным, но излишне общим, поскольку в рамках, по крайней мере, письменной фонографической традиции мы можем выделить различные типы идентичности, характерные для менее обширных историко-культурных образований.

История форм фиксации опыта богата и насыщена. Но только с появлением фонографического письма мы

наблюдаем принципиальную трансформацию структур психики индивида и формирование специфического логического мышления, направленного к обобщению. Значение письма в истории человечества, а также влияние его появления на изменения психики индивида, в частности на структурирование памяти, подчеркивалось замечательными исследователями в различных областях социогуманитарного дискурса. К. Г. Юнг писал о динамических изменениях психики индивида под влиянием развития культуры, А. Р. Лурия отмечал роль языка в формировании процессов мышления и выделял различные типы памяти, такие как синестезийная и логическая, К. Леви-Стросс, Дж. Гуди и др. демонстрировали значение письма для структурирования социальных взаимоотношений и утвердили отдельную проблематику связанности вопросов письма и власти и т. д. Исходя в определенной мере из идеи прогрессивного развития культуры, можно предположить, что постепенное развитие способов фиксации опыта привело к возможности отчуждения опыта индивида, превращая его в достояние группы, а в дальнейшем в традицию. Но обращения к изучению древних сообществ в данном случае могло дать только лишь отдельные сравнительно общие выводы, поэтому область подобного рода исследований сосредоточилась, прежде всего, в рамках антропологической и этнографической дискурсивности. Анализ воздействия тех или иных форм фиксации опыта и их изменений в архаических современных сообществах дал большое количество материалов, но одновременно при взаимодействии с исследователями сами такие сообщества исключительно быстро модернизировались.

Кроме того, исследования, проводимые в бесписьменных сообществах, хоть и представляют огромный интерес, сталкиваются с целым рядом проблем, связанных с достоверностью получаемого материала, а также с возможностью его адекватной интерпретации. Поэтому интересным и достоверным нам представляется рассмотрение изменения опять-таки форм идентичности письменного сообщества, прежде всего в европейской культуре. Это важно, поскольку в данном случае у нас в руках оказывается большое число источников, доступных изучению, что позволяет создавать обобщенные образы, в связи с тем, что здесь существует достаточное количество достоверных памятников письменной культуры, многократно проинтерпретированных в рамках как самой традиции, так и за ее пределами.

При исследовании данной традиции можно констатировать отсутствие непрерывной исторической преемственности, что позволяет выделить по крайней мере четыре идентификационные модели: Личностную (эллинистическую), Индивидуальную (христианскую), Субъективную (новоевропейскую) и Персоналистскую

¹ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. — Киев: Ника-Центр, 2003. С. 114.

(современную). Стоит также отметить, что формирование современной идентификационной программы происходит в рамках глобальных процессов в культуре, тем не менее, основания для ее появления рождаются в рамках европейской и производной от нее североамериканской традиции.

Безусловно, речь не идет о существовании жестких рамок данных моделей. Более того, мы можем отметить, что каждый возникающий тип идентичности скорее представляет собой новую тенденцию в идентификационной программе, сохраняя и предыдущие варианты. Подобная идентификационная программа отнюдь не была присуща каждому индивиду в рамках указанного сообщества. Даже наоборот, это была форма идеала, образца, причем в достаточной степени противоречивого.

Личностной моделью идентичности мы обозначим античную эллинистическую модель, когда впервые возникает возможность говорить о самостной позиции индивида, соотносящего собственное бытие с космосом, что связано, прежде всего, с формирующейся фонографической традицией.

В отличие от архаической бесписьменной (или раннеписьменной) модели, характеризующейся жесткой оппозиционностью Собственного и Чуждого, Внутреннего и Внешнего, Обычного и Чрезвычайного и т. д., античная модель предполагает большую гибкость и подвижность границ идентичности, то есть возможных соотношений в проецировании образов Самости. Так, для представителя античного мира существует достаточная свобода перемещения, возможность соотносить свое человеческое бытие с существованием представителей иных культурных пространств, в том числе и богов. Граница с Чуждым, таким образом, не является тотальной, хотя продолжает сохраняться как устойчивая. Именно письмо отчуждает индивида от пережитого опыта, структурируя его в логико-временной последовательности, что становится основанием для появления «личной истории».

Греческая философия противопоставляла человека смертного бессмертному миру и провозглашала, что высшим смыслом бытия является выявление собственно человеческого начала, поэтому высоким и прекрасным будет то, что сможет противостоять природному. У Платона, Аристотеля и др. сформировалась идея совершенствования индивида благодаря производимой деятельности, которая позволяла вырваться из природной круговерти — философия занимала здесь высшую ступень в иерархии достойных занятий наряду со спортом и политикой. Античная культура выдвигала на первый план представление о свободе Я, а статус свободного гражданина создавал необходимые предпосылки к выявлению человеческого совершенства, заключенные в способности постижения идеи блага, вечности. В этом

плане речь шла о статусе индивида, способного противостоять как возрождающейся природе, так и бессмертным богам, что создавало основания для обнаружения этических и правовых начал человеческого существования, формировало образ героики.

Позиция идеала носила здесь отнюдь не однозначный характер: постепенно внутри античного мира происходило изменение образности героики, что представляется весьма значимым показателем трансформации модели идентичности. Рим со всей его пафосностью постепенно принижал статус гражданина, а позиция раба могла представать в наиболее ярком свете. Таковым являлся образ гладиатора, воплощения силы, красоты, доблести и... свободы! Но этот образ рождался как сценический, продолжающий традицию жертвенности, характерную для мистерий, театра и цирка. Именно на арене цирка катарсическое наслаждение достигало апогея, поскольку разыгрывало незатейливую драму жестокой жизни, сочетая кровавую мистериальность с высокой трагедийностью.

Когда на арену вышли не бесстрашные гладиаторы, а страдающие христиане, смысл героики трансформировался: на смену борьбе жизненных стихий пришла борьба идей. Христианский герой-мученик не принимал мир таким, каков он есть, стремясь стать жертвой ради грядущих преобразований, дабы своим примером показать, сколь высока ценность страдания. Здесь мы сталкиваемся с изменением позиции идентичности и с появлением новой тенденции, одним из ярчайших примеров для которой стал образ и произведения Августина, продемонстрировавшего пути собственного поиска со всеми заблуждениями и ошибками: «Я хочу вспомнить прошлые мерзости свои и плотскую испорченность души моей не потому, что я люблю их, но чтобы возлюбить Тебя, Боже мой. Из любви к любви Твоей делаю я это, в горькой печали воспоминания перебираю преступные пути свои»¹.

В античном христианстве совершается трансформация текста и отношения к нему. Александрийская библиотека уже несколько раньше становится первым межкультурным собранием текстов. Постепенно перевод занимает достойное место в литературной практике, кроме того, тотально начинают различаться традиции перевода священных текстов, существующих, прежде всего, на греческом и латыни. «Свиток» постепенно заменяется «кодексом», что расширяет возможности комментария, а чтение молитв и книг становится индивидуальной процедурой переживания текста «про себя» (в противоположность озвучиванию «вслух», адресованному Другому).

¹ Августин А. Исповедь. — М.: RENAISSANCE, 1991. С. 74



Собственное в рамках христианской европейской традиции не только противопоставлялось языческому — Внешнему, но и подчинялось жесткой внутренней иерархии, подразумевающей индивидуальную позицию для каждого, что позволяет нам характеризовать данную модель идентичности как Индивидуальность.

Иерархия властных отношений в религии единого Бога предполагала последний суд, после которого отверженцы данной веры воскресали и вели жизнь радостную и вечную. Рождалось столь необходимое новому миру ощущение единства в вере, ставшее определяющим для следующего этапа культурного развития: позднего Средневековья и Возрождения.

Раннее Средневековье формирует особую модель мироощущения, основанную на принципе «личной зависимости», лишь после XII в. трансформированного в принцип «индивидуальной ответственности». Христианская модель идентичности предполагала непосредственное предстояние индивида перед судом Божиим. Ряд позиций фиксировали состояние человека в некоторой упорядоченности взаимоотношений Бытия и Небытия, Блага и Зла. Мир предстал перед христианином в развернутом образе распятия, структурированным в четверицах Бытия-Небытия, где отчетливо противостояли Небесное и Земное, Добро и Зло. Выбор при этом был сугубо индивидуален, но ответственность за него могла наступить и со стороны сообщества. Отлучение от церкви было распространенным и действенным средством борьбы с теми, кто отступал от декларируемых позиций.

Обращаясь к той модели идентичности, которую можно обозначить как Индивидуальную, мы также должны оговориться: речь идет об обобщенном образе, представляющем идеального с точки зрения христианской идеологии человека западноевропейского средневековья.

Города как торговые и ремесленные центры довольно быстро стали центрами учености, противостоящими монастырской книжности, а университеты послужили еще одним коммуникативным стимулом, объединившим европейское пространство. Эта новая ученость и позволила обратить взгляд к вещам сиюминутным, жизненным, поставив в центре решаемых задач самого человека и пытаясь определить его бытийственный статус.

В середине XV в. в городском пространстве моментально распространилось изобретение печатного станка Гутенберга, захватывая Европу с севера. А с юга пленяли души произведения титанов Возрождения, разрушая ментальные границы, установленные Средневековьем. Эпоха Великих географических открытий выявила новые горизонты, продемонстрировав предельность границ мира, который целиком является человеческим, но отнюдь не однородным. Авторитетность божественного

статуса принципиально сместилась в область абстрактных рассуждений, уступив место Чуждого самому человеческому инобытию — образу дикаря. Это был объект исследования, который возможно соразмерять с человеческим существованием, но подвергать одновременно и научному «препарированию».

Достоверность собственного человеческого присутствия в мире представлялась одним из самых болезненных философских вопросов на протяжении новоевропейской истории. Ужас Небытия преследовал Декарта, заставляя его прибегать к уловке сомнения, призванно удерживать рассудок трезвостью суждения. В картезианской философии соединялась ситуация присутствия исследователя в процессе познания с его неявленностью для себя в общей чередке кажимых и различных в этом процессе вещей мира. Европейец-исследователь, обосновавший приоритетность процесса познания, опыта и рационального доказательства, обрел новый образ Я как отражение того объекта, к которому он обращался. Новой моделью стала Субъективная идентичность, обнаружившая тенденцию к бесконечному выявлению объектов для подтверждения устойчивости самостной позиции. Данная модель однозначно утвердилась в ходе стремительного развития европейской науки с ее отчетливой методологией, ставшей в том числе и основанием жизненных практик.

После философии Канта мы уже могли наблюдать изменение ситуации, когда дальнейшее существование Субъективной модели идентичности привело к ее постепенной трансформации в связи с глубоким кризисом, переживаемым самой европейской традицией, поскольку агрессивный «колониальный» захват мира встретился с активным сопротивлением. Рост национального самосознания и рефлексии в этой области дополнялся обращением к самому «самосознанию»: «Оно есть для себя самого, оно есть различие неразличенного, или самосознание. Я различаю себя от себя самого, и в этом непосредственно для меня дано то, что это различие не различено»¹. Процедуры классифицирования задавали формальные критерии порядка. Европейец полагал ценность Собственного в целостности, не сопоставимой с позициями представителей иных культур.

Основной принцип, лежащий в основании системы знаний, а именно, стремление к классификации, выявил и направленность исследований от простого к сложному. Такая прогрессивная стезя составила основание методологии науки, что позволило переносить идеи прогресса (или регресса) на все области исследования. В связи с этим появилась возможность обосновать наличие раз-

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992. С. 91.

нообразия видов, формируя собственное пространство смысла, определяя почетное место для человека. Дарвиновская теория происхождения видов дополнила картину мировосприятия Субъекта. Соответственно, венцом природы становится человек — совершеннейшее творение природы, а отнюдь не «божья тварь». Дальнейшее развитие идеи приводит к соединению теоретических позиций, представляющих историческое развитие человеческих культур как продолжение данного природного хода событий, что логически завершает обоснование позиции европоцентризма. Но субъективная идентичность приходит к кризису, спровоцированному столкновением с инокультурными мирами. Этот кризис повлек за собой разрушение колониальной системы, основанной на фундаменте европоцентризма и агрессивной познавательной позиции субъекта.

Европеец, рассматривая «иные миры», с необходимостью возвращался к себе как логическому итогу духовного странствия. Его повседневный мир являл культурно-исторический образ самосознания. Такой образ существовал как преданность, интересубъективность и предполагал «личностную жизнь»: «Личностная жизнь — это когда Я и Мы живут сообщественно, в горизонте общности, а именно в различных простых и иерархизированных общностях, таких, как семья, нация, сверхнация»¹. Сама интенция к Другому наделяет его смыслом, образуя неразрывную обоюдную связь разумных существ. Здесь произошел т. н. «антропологический поворот», в ходе которого поле жизни и деятельности раскрылось как пространственно-временной окружающей мир, в который человек включает и самого себя, порождая новый тип идентификации — Персоналистскую личность. То же справедливо и для теоретической установки, которая не может быть ничем иным, как установкой неучаствующего наблюдателя по отношению к разворачивающейся «картине мира».

Но еще большего внимания требовали внутренние границы самой жизни, расколовшие целостность и самобытность образа Я, ознаменовавшиеся «потерей идентичности». А за всеми этими образами разрасталось одиночество «совершенного» европейского человека, для которого понятие «мир» лишалось какого бы то ни было значения. Субъект потерял основания собственного бытия, поскольку сумел выйти за пределы себя, разорвав эволюционный круг, доведя идею прогресса до логической точки завершения истории Европы. В ходе Первой, а затем и Второй мировых войн предел в противоречиях европейского гуманизма действительно был достигнут, но надежда на завершение трагедии не оправдалась,

скорее обернувшись интермедией перехода к следующей части мировой драмы, обретшей постепенно глобальный характер. На этой стадии идентификационной трансформации, неизбежной в силу появления аудиовизуальных форм фиксации опыта, позиция рассмотрения собственного, тождественного Я постепенно стала стремиться к основанию «Мы-идентичности». Это привело к развитию персоналистской идентификационной практики XX в.

На протяжении XX в., прежде всего в исследованиях Н. Бердяева, Э. Мунье, Н. Элиаса и других авторов, были выявлены новые тенденции к формированию групповой идентичности современного порядка. Кризис европейской культуры, доминирующей на протяжении столетий, с ее отчетливой индивидуалистической ценностной системой, текстовой формой передачи «отчужденного» опыта, привел к необходимости изменения нормативных позиций и стимулировал развитие новых форм фиксации опыта. Эта тенденция привела к постепенному появлению целостной мировой идентификационной модели, одновременно предполагавшей как принадлежность каждого индивида к абстрактному человеческому обществу (глобальная тенденция), так и к самобытному культурному образу, избираемому по «мягкому» принципу с открытой возможностью изменения ситуации (локальная или региональная тенденция). Соответственно, обе эти тенденции характеризуют не только идентификационные, но и по сути все процессы современного культурного пространства, что дает возможность назвать современную эпоху эпохой глобализации².

В данном случае под глобализацией мы подразумеваем, прежде всего, этап развития человечества, осознавшего свое единство через представление как о единстве «вида», так и о целостности пространства культурного опыта, особенно остро воспринимаемого при совершенствовании информационных технологий и коммуникативных практик, что существенным образом трансформирует идентификационные процессы. То есть наиболее значимой проблемой глобального порядка является формирование целостной общечеловеческой модели идентичности. Данная модель развивается изначально в европейской традиции и далее дополняется представлениями о мировом культурном пространстве созданием комплекса «прав человека» и констатированием прав наций на самоопределение, фактически приравнивая последних к субъектам, в чем и находит воплощение персоналистский принцип тождества-различия между Я и Мы, определяя динамику идентификационных процессов на

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 103.

² Рядом авторов (У. Бек и др.) вполне обоснованно предлагается именовать такую тенденцию развития глокальной, поскольку данный термин подчеркивает двойственность наблюдаемых процессов.



протяжении последнего столетия. Этот принцип становится постепенно тотальным и ложится в основу культурной унификации планетарного масштаба.

Первый этап развития глобальной персоналистской модели идентичности, разворачивающейся в начале XX в., характеризовался рефлексией над функционированием образов бытия человечества, выраженных, прежде всего, в противостоящих друг другу формах цивилизации и культуры, где культура представляла как органическая целостность архаики, а цивилизация — как техногенный мир. В этот период производится попытка реконструкции или же конструирования модели обобщенного образа человека с тенденцией «возвращения к истокам», с поиском «корней» и структур, организующих социокультурное пространство, что провоцирует возрастание интереса к «антропологической проблематике» в широком ее понимании. Таким образом, появляется множественность образов «человеческого», включающего как конкретные варианты исторических этапов, локальных культур или эпох, так и абстрактные рассмотрения, например, «жизненных миров» или «человеческого фактора».

Второй этап начался с «революций», прокатившихся в разных странах в 60–70-е гг. XX в., и продолжает развиваться и по сей день. В идентификационном плане,

с одной стороны, происходит кризис «имперских» позиций, что активизирует тенденцию к гомогенизации культурного пространства. С другой стороны, формируются локальные идентификации, обладающие высокой степенью групповой агрессивности при доминировании «Мы-идентичности».

Основной тенденцией, характеризующей становление персоналистской модели идентичности, являлось снятие кризисной ситуации тотального отчуждения при осознании различий и интенсификации коммуникативных практик, поэтому, обращаясь к инокультурному опыту, европейцы приветствовали «гибридизацию» аборигенных культур, поощряя наличие «традиционных занятий» и самобытности, но также допуская практику «окультуривания» как опыт адаптивного включения в «семью народов», где каждый имел право доступа к «благам» цивилизации, прежде всего технико-информационным. Тем самым оппозиция Я — Другой включалась в рамки Мы-идентификации как ее основание, составляя образ Своего (Мы) в противоположность Чуждому (Они), которое, тем не менее, воспринималось как необходимое условие выстраивания области Пограничья. Именно данная область и начинает интенсивно развиваться, поскольку обладает удвоенным коммуникативным потенциалом.