

ЖИЗНЕННЫЕ СТИЛИ И ПЛЮРАЛИЗАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ КАК ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Тема идентичности – одна из центральных для политолога, имеющего дело, прежде всего, с национальной и гражданской идентичностью. Идентичность как «смысл себя» сегодня находится в состоянии кризиса на этом уровне своего рассмотрения, создавая расплывчатость политического целеполагания. Глобализация лишь изменила и нередко травмировала локальную самоидентификацию. Сегодня в рамках политического анализа не хватает учета того состояния изменений, которые происходят в социальной и культурной сферах, затрудняя формирование национальной и гражданской идентичности. В методологическом плане это требует усиления междисциплинарных исследований, в частности, обращения к политической социологии и усиления внимания к политической культуре, к ее переоформлению в условиях культурных трансформаций общества.

Осмысление идентичности как самотождественности и «смысла себя», тождества некоторого общества, социальной группы, индивида себе самим и их отличия от других не было проблемой для традиционных обществ. Воспроизводство социально-культурных связей на основе традиций сохраняло идентичность обществ, социальных слоев и групп и отдельных людей. Этот процесс нарушался в период войн, смут, но он не осознавался в терминах идентичности. Должны были произойти глубинные социальные сдвиги, смена характера воспроизводства общества, чтобы встал вопрос об идентичности. Такие изменения имели место в ходе модернизации самого Запада, когда механизм воспроизводства общества сменился на инновационный. Они происходили и в странах, следовавших догоняющей (Запад) модели развития.

Сложности в понимании собственной идентичности на индивидуальном и на социокультурном уровне нарастали во время первой глобализации 1885–1914 гг., когда наметился рост обмена товарами, капиталами и людьми. Потоки мигрантов были вынуждены пересматривать свои жизненные ориентиры, переселяясь в США и другие страны. В ходе второй глобализации, начавшейся с конца 1990-х годов (ей способствовал в существенной мере распад социалистической системы – процесс, который уже сам по себе перестраивал идентичность миллионов людей), продолжался процесс изменения идентичности обществ, социальных групп и слоев. Эти изменения стали предметом как повседневных забот, так и научного интереса.

Идентичность становилась проблемой в связи с тем, что социальные перемены, вызванные модернизациями и глобализацией, резко ломали прежние идентичности, порождая вакуум самотождественности и осознания смысла себя. Это вызывало кризис идентичности. По мнению С.Хантингтона, подобный кризис затронул практически все страны мира¹⁴³. В связи с кризисом идентичности во многих и едва ли ни в большинстве стран мира возникают вопросы: исчезает ли социальная, и, частности, национальная идентичность как явление, меняется ли она и в какую сторону, продолжает ли оставаться потеря прежней идентичности социальной травмой или есть способы замены идентичности чем-то другим.

¹⁴³ Huntington S. Who Are We? The Challenges to America's National Identity. N.Y., L., Toronto, Sydney: Simon & Schuster. 2004.

Версию ответа на поставленные вопросы предлагает известный ученый А.Сен, считающий, что монизму религиозного или цивилизационного определения идентичности, вытекающего из заботы о сохранении солитаристски (определенной единственным образом) ориентированной идентичности, противостоит ее плюрализация под воздействием факторов, ответственных за изменения идентичности: «Цивилизационное или религиозное разделение населения мира является проявлением «солитаристского» подхода к человеческой идентичности, которое видит людей членами исключительно одной группы (в данном случае определяемое цивилизацией или религией в противоположность прежней вере в национальность или класс)»¹⁴⁴. Но это – путь к взаимному непониманию. «В обычной жизни, – пишет Сен, – мы видим себя членами ряда групп... мы принадлежим всем им. Человек без каких бы то ни было сложностей может быть американским гражданином карибского происхождения с африканскими корнями, христианином, либералом, женщиной, стайером, историком, школьным учителем, писателем, феминистской, гетеросексуалом, защищающим права геев и лесбиянок, театралом, активистом экологического движения, фанатом тенниса, джазовым музыкантом... Все эти коллективные принадлежности, в каждую из которых одновременно включен человек, складываются в специфическую идентичность. Ни одну из них нельзя расценивать как единственную... Поскольку наши идентичности неизбежно плюралистичны, нам следует принимать решения об относительной значимости различных групп, к которым мы принадлежим в каждом конкретном случае»¹⁴⁵.

Эта точка зрения, на мой взгляд, *во-первых*, сводит идентичность к индивидуальной Я-идентичности. *Во-вторых*, она путает *социальные роли* и идентичность, определенную выше как «смысл себя». Удивительная вера в преобладающую роль индивидуальной идентичности в сравнении с групповой, в частности, этнической, религиозной, национальной и цивилизационной, не выдерживает критики. Немецкий ученый Н.Элиас, занимавшийся этой проблемой, отмечал изменение баланса между «Я» и «Мы», состоящее в том, что при наличии границ между ними их нельзя разорвать: «...старая традиция, в соответствии с которой понятие «индивид» и «общество» часто употреблялись так, словно речь идет о двух отдельно существующих предметах, неизбежно приводит к заблуждению... отдельный человек несет в себе габитус группы и, взрослея, более или менее индивидуализирует его»¹⁴⁶.

В-третьих, упоминаемые Сеном *принадлежности* человека к группе характеризуются теперь чаще не как роль, а как *стили жизни*. А *стили жизни*, их многообразие могут (временно для одних, долговременно для других и, может быть, пожизненно для третьих) оказаться своего рода *альтернативой или паллиативом идентичности в условиях ее кризиса*. *Иметь паллиатив идентичности – значит быть несформировавшейся, пусть хоть и устойчивой в своих привычках и вкусах, личностью*.

В отношении стилей жизни существуют противоречивые оценки. У. Бек выдвинул мысль, развитую Л.Г.Иониным применительно к России, о том, что плюрализация жизненных стилей сегодня возникает из-за большей свободы индивидов и появления у них возможности самим проектировать свою жизнь. Ионин

¹⁴⁴ Sen A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny. N.Y., London: W.W. Norton&Company Ltd. 2006. P. XII.

¹⁴⁵ Ibid. P. XII–XIII.

¹⁴⁶ Элиас Н. Общество индивидов. М.: Праксис. 2001. С. 253–254.

пишет о «резком, даже скачкообразном *увеличении количества* самых многообразных, абсолютно не сводимых к сословным, классовым или слоевым определениям *жизненных форм и стилей*, имеющих исключительно культурное происхождение. Все эти стили, возникшие в России в течение последних пяти—десяти лет, не корреспондируют непосредственно с категориями демографической, профессиональной или экономической структуры, как советской, так и нынешней «капиталистической»»¹⁴⁷. Эта мысль о росте значения творческой свободы в самоопределении индивида, о человеке как творце нового сегодня очень популярна, но она слишком позитивно оценивает человека, не учитывая всех особенностей анархического порядка, который может возникнуть в такой свободной стихии. Согласно недавнему исследованию группы английских социологов, пытавшихся верифицировать теорию французского социолога П. Бурдьё на материалах английского общества, жизненные стили представляют собой, используя термины Бурдьё, некие социальные «поля», которые детально организованы и разделены на разные культурные практики и вкусы¹⁴⁸. На мой взгляд, они в большей мере характеризуют идентичность социальных групп, чем индивидов.

В противоположность этому Э. Гидденс считает, что «стиль жизни может быть определен как относительно интегрированный комплекс практик, которые индивид выбирает не только потому, что они удовлетворяют утилитарные потребности, но и потому, что они *придают материальную форму специфическому описанию самоидентичности*»¹⁴⁹. Нередко, однако, стили жизни предстают как материальная форма некоторых предпочтений, но не как актов осознания самотождественности.

В-четвертых, Сен исходит из общечеловеческой сущности, своего рода неизменной природы человека, и считает, что серьезным вызовом ей являются религиозные, культурные, национальные и цивилизационные рамки идентификации. По его мнению, существует гораздо больше уникальных разделительных линий. И потому гармония в современном мире опирается в большей степени на понимание плюральности человеческой идентичности и на признание того, что идентичности наслаиваются друг на друга и тем самым не дают создать резкую разделительную линию¹⁵⁰. Но встает вопрос: неужели то, что человек или группа любят теннис и являются ответственными в отношении экологических угроз, определяет их «смысл себя» больше, чем религия, цивилизационная, классовая или национальная принадлежность?

По мнению Сена, существует два вида редукционизма. Сведение идентичностей к самотождественности религиозных или иных групп представляется Сену редукционизмом первого типа, который характеризуется как «пренебрежение идентичностью». Правильнее было бы считать это не родом редукционизма, а, напротив, неучетом идентичности индивида, которая первична у Сена, т.е. сведением этого уровня идентичности к более высоким формам. Примером этого Сен считает позиции современных теоретиков – экономистов, считающих, что в своей конкретной деятельности люди не идентифицируют себя с кем бы то ни было, кроме самих себя.

¹⁴⁷ Ионин Л.Г. Культура и социальная структура // Социс, 1996, № 2. С. 31.

¹⁴⁸ Bennett T., Savage M., Silva E., Warde A., Gayo-Cal M., Wright D. Culture, Class, Distinction. L, N. Y.; Routledge. 2009. P. 48.

¹⁴⁹ Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 81.

¹⁵⁰ Sen A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny. N.Y., London: W.W. Norton&Company Ltd. 2006. P. XIV.

Другой вид редукционизма – «единичная (солитаристская) принадлежность», которая исходит из принадлежности каждого человека к одной единственной коллективной общности. Но, думается, что Сен и сам склонен к редукционизму, который можно назвать редукционизмом третьего типа – сведением идентичности к индивидуальной, из которой не следуют коллективные идентичности. Поэтому он постоянно говорит по существу не об идентичностях, а об индивидуальных жизненных стилях. Для Сена идентичность – это не смысл себя, а принадлежность к чему-то другому.

Совершенно соглашаясь с ролевым плюрализмом, вряд ли можно принять плюрализацию идентичности, построенную по аналогии с ролевой. Многие исследователи сегодня говорят о плюрализации идентичностей, не сводя ее ни к социальным ролям, ни к стилям жизни. Чаще всего речь идет о структурном разнообразии типов идентичности, которые интегрируются до определенной целостности. Так, профессор Гарвардского университета К.Корсгард находит в структуре идентичности практическую, или персональную идентичность; идентичность, вытекающую из действий; идентичность, определенную предшествующим выбором; идентичность, противостоящую растительному и животному существованию; идентичность, относящую человека к живым существам; гуманизм как практическую идентичность; идентификацию с принципами; идентификацию с разумом. Но это – структура идентичности, допускающая ее интеграцию и самоформирование как у личности, так и у социальных групп¹⁵¹.

Идентичность, на мой взгляд, может принимать сакральный характер, т.к. «смысл себя» имеет глубинную духовную основу, выработанную человеком, группой или обществом в борьбе с распадом и дезинтегрированностью¹⁵². При этом стоит различать духовное и религиозное. Н.А. Бердяев считал, что духовность не обязательно является религиозной. Добавим к этому, что и религиозность индивида не обязательно является духовностью. Она может иметь более практическое или повседневное измерение. В своем обыденном воплощении она может быть далека от высоты духовного чувства. Следовательно, и сакральность может существовать как в религиозном, так и в светском духовном содержании. Идентичность не всегда сакральна, но часто в ней сакрализированы коренные «священные» моменты детства, особых периодов жизни. Так, П.Сорокин, будучи выдающимся американским социологом, опирался в своем духовном опыте, особенно в преклонные годы, на свое коми-пермяцкое детство, на жизнь в России, что наложило отпечаток на его поздние непонятые американцами произведения.

Стоит говорить, скорее о личной, чем об индивидуальной идентичности. В отличие от Сена, Э.Гидденс так и делает. По его мнению, «личностная идентичность не является характерной чертой или совокупностью черт, которыми обладает индивид. Она представляет собой самость, рефлексивно понимаемую индивидом в терминах своей биографии. Идентичность предполагает непрерывность в пространстве и времени, однако самоидентичность является непрерывностью, рефлексивно интерпретируемой ее носителем... Быть личностью значит быть не только рефлексивно действующим лицом, но и обладать понятием личности

¹⁵¹ Korsgaard Ch.M. Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity. Oxford, N.Y.: Oxford University Press. 2009.

¹⁵² Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества М.: Культурная революция. 2008. С. 401–407.

(самому и видеть ее в других)»¹⁵³. Это еще один аргумент против сведения идентичности к ролям. Это также аргумент в пользу понимания идентичности не как объективной данности социального и материального мира, а как укорененной в ценностном мире¹⁵⁴.

Хотелось бы подчеркнуть, что сведение идентичности к самоидентификации личности и социальных групп и отказ от понятий идентичности общества, национального государства, этноса как специфической социальной группы нельзя расценивать иначе, чем как редукционизм. Устойчивые общества Великобритании, Китая, стран Западной Европы не только имеют идентичность, но и воспроизводят ее. Америка несколько потеряла это основание стабильности. С.Хантингтон начинает свою книгу «Кто мы?» рассказом об американском гражданине мексиканского происхождения, который на стадионе в Лос Анжелесе сжег американский флаг из-за того, что американская команда выиграла у мексиканской¹⁵⁵. Нельзя забыть и того, что первую попытку взрыва международного торгового центра предпринял американский гражданин, этнический араб, который получил высшее образование в США, работал инженером, учил в университетах США своих детей. Идентичность по гражданству, отличавшая США в период «плавильного тигля», сохраняла реальный мультикультурный характер, но при Б.Клинтоне она сменилась *политикой* мультикультурализма, отрицавшей эту идентичность по гражданству и породившей реакцию неоконгов при Дж. Буше-мл., войну в Ираке и пр.

Сегодня напрашивается вывод, что, чем более индивидуализированы люди и чем более они рассредоточены по социальным группам, тем труднее им достичь стабильной идентичности и удержать ее. Следует согласиться с мнением автора книги об идентичности, считающим, что нестабильность, разнообразие, временная множественность являются фундаментальными свойствами современной картины мира¹⁵⁶. Несомненно также и то, что эта картина мира сформирована турбулентными изменениями конца XX–начала XXI веков. Сегодня мы не знаем, является ли такая неустойчивость сущностной характеристикой будущих процессов, или же она выступает как часть общего кризиса, связанного с переходом к третьему Модерну как новому Новому времени для незападных стран, затрагивающему и Запад¹⁵⁷. Изучение политической культуры новой эпохи требует совершенствования инструментария исследований, и концепт идентичности представляется одним из ключевых в деле продвижения по этому пути.

¹⁵³ Giddens A. Op. cit. P. 53.

¹⁵⁴ Ibid. P. 81.

¹⁵⁵ Huntington S. Op. cit.

¹⁵⁶ Заковоротная М.В. Идентичность человека. Социально - философские аспекты. Ростов-на-Дону: Издательство СКНЦ ВШ, 1999. С. 13.

¹⁵⁷ Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Указ. Соч. С. 424–445, 520–564.