

УДК 1:316

Сауткин А.А.*Мурманский государственный гуманитарный университет***ГРАНИЦА КАК МЕХАНИЗМ ИДЕНТИЧНОСТИ И КОНКРЕТНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ КОНТУРОВ***

Аннотация. Статья посвящена социально-философскому анализу понятия «граница» и определению роли границы в процессе идентификации. Понимание границы как идентификационного механизма опирается на диалогический подход, предложенный Михаилом Бахтиным. Идентификация рассматривается в антиномическом ключе: с одной стороны, как постоянно возобновляющийся процесс диалогового переопределения границы «моего» и «чужого», а с другой – как стремление к выработке устойчивых образов Я, которые индивид оберегает и защищает. Автор высказывает мысль о неравнозначности отдельных социокультурных идентичностей и демонстрирует зависимость идентификационных контуров от более общих исторических параметров, понимаемых в духе «исторических априори» (или эпистем) Мишеля Фуко.

Ключевые слова: граница, идентичность, идентификационный контур, диалогизм, эпистема.

A. Sautkin*Murmansk State Humanities University***BORDER AS IDENTITY MECHANISM AND CONCRETE HISTORICAL PARAMETERS OF IDENTIFICATION CONTOURS**

Abstract. The article is devoted to the social-philosophical analysis of the “border” concept and its role in the identification processes. The understanding of border as identification mechanism is based on the dialogical approach offered by Mikhail Bakhtin. Identification is considered antinomically: on the one hand as a constantly renewing process of dialogic redefinition of “my/others” border and, on the other hand – as an aspiration to the development of a steady I-concept preserved and protected by an individual. The author introduces the idea of inequality of separate sociocultural identities and shows dependence of identification contours on general historical parameters understood as “historical a prioris” (or epistemes) in Michel Foucault’s terms.

Key words: border, identity, identification contour, dialogism, episteme.

Социокультурные идентичности выстраиваются посредством определения границ, которые ценностно, символически и поведенчески закрепляют отрефлексированные сходства и различия в параметрах бинарной оппозиции «свой / чужой», «мы/они». Вопрос об идентичности конкретной личности не сводим к

© Сауткин А.А., 2014.

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ в рамках выполнения государственного задания по проекту «Социокультурные границы как механизм формирования и воспроизводства идентичности на Европейском Севере» (код проекта 362).

формулировке «кто я?», поскольку эта личность тем самым отвечает скорее на вопрос «кто мы?», «к какому “МЫ” я могу себя отнести?».

Разумеется, граница не только отделяет «меня» от «другого», но и соединяет с ним; это, в известной мере, общее место в понимании границы. Я становлюсь чём-то определённым, о чём могу сказать «я именно таков» (имея в виду отнесённость «я» к некоторому «мы»), лишь в присутствии чего-то иного, задающего моё с ним различие и удостоверяющего тождество с не-иным, «моим» («моим» как «достоянием» моего круга, который зовётся «мы»). Это своего рода «причастная автономия», если использовать выражение Михаила Бахтина [2, с. 25], и только в такой – сущностно диалогической (и одновременно рефлексивной) – форме возможно становление *моей* идентичности как социокультурный акт. Как отмечает С.В. Манахов, «личностная рефлексия проявляется в способности человека через общение с другими людьми и активную совместную деятельность строить новые образы себя и вырабатывать более адекватные знания о мире» [8, с. 76].

Становление «моего» происходит всегда на границе с «другим» и принципиально не завершено. Более того, если следовать Бахтину, то идентичность, существуя на границе, не может иметь своей внутренней территории, то есть граница ничего не замыкает в своих пределах, будучи неким порождающим различия/смыслы устройством, и ничто пограничное не может от неё удалиться, не перестав быть собой. Соотнесённость с чем-то иным, существующим само по себе, и востребованность этим иным являются

необходимым моментом понимания сущности данного культурного акта.

В этом, собственно, и заключается смысл столь часто цитируемого бахтинского высказывания о том, что «внутренней территории у культурной области нет» и что «каждый культурный акт существенно живёт на границах» [2, с. 25]. Впрочем, в данном случае Бахтин пишет о вещах вполне конкретных, а именно о соотношении трёх «культурных областей»: познания, нравственности, искусства. Однако очевидно, что эта мысль, высказанная в рамках специального исследования по общей эстетике, может быть продуктивно использована применительно и к другим областям гуманитарного знания, тем более что у самого Бахтина она не раз повторяется в различных контекстах и с различными вариациями. Например, в заметках, относящихся к 1961 г., мыслитель пишет: «односторонность и ограниченность точки зрения (позиции наблюдателя) всегда может быть прокорректирована, дополнена и трансформирована (<переосмыслена>) с помощью таких же наблюдений с других точек зрения» [1, с. 335]. И далее: «Я осознаю себя и становлюсь самим собою, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого. Важнейшие акты, конституирующие самосознание, определяются отношением к другому сознанию (к Ты). Отрыв, отъединение, замыкание в себя как основная причина потери себя самого. Не то, что происходит внутри, а то, что происходит на границе своего и чужого сознания, на пороге. <...> У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе» [1, с. 343–344].

Нас в данном случае интересует не только принципиальная диалогичность человеческого бытия и не только механизмы становления *Я* через отражение в глазах *Других*, мы хотели бы поставить вопрос об антиномичности идентификационного процесса, который с одной стороны есть непрекращающийся диалог, а с другой – оплотнение тех или иных «образов себя», застывающих в качестве устойчивых и сопротивляющихся изменениям идентичностей. Человеку явно присуща «воля к тождеству», выражающаяся в стремлении стать чем-то определённым, чем-то одним, *этим*, а не *тем*. Всякий индивид стремится защищать и отстаивать то, *чем* он является, по его мнению. Таким образом, мы имеем дело с достаточно противоречивым процессом: идентификация как диалог, определяющий и переопределяющий *Я* индивида, так или иначе приводит к образованию идентичностей, которые, во-первых, являются некими *Мы*-образами, а во-вторых, эти *Мы*-образы обладают значительной властью над индивидом.

При этом стоит отметить, что идентичность вряд ли можно свести к простому осознанию своих социальных ролей. Человек, осознавая какую-либо роль, которую он реально исполняет в социуме, может, тем не менее, и не идентифицировать себя с нею, считая, что другие исполняемые им роли являются более значимыми в плане определения того, кто он есть. Речь может даже идти и о желаемых или вообразяемых ролях, выступающих для индивида ценностно нагруженными и определяющими его *Я*.

Как отмечает Е.В. Кузнецова, «персональная идентичность – это нечто

постоянное меняющееся. Современный культурный и политический ландшафт крайне разнообразен, поэтому проблема идентификации личности требует совершенно иного прочтения и включает другие факторы, кроме языка, происхождения или профессии» [3, с. 46]. Используя понятие Э. Эриксона, автор даже говорит о «спутанной», «смешанной» идентичности, которую невозможно определить как нечто отчётливое и устойчивое [3, с. 46]. Мы, тем не менее, полагаем, что эта неустойчивость – лишь одна из сторон идентификационных процессов, поскольку, в конечном счёте, человек стремится так или иначе «быть кем-то», поскольку «спутанность» идентичности порождает крайне деструктивные состояния.

Сходства и различия, мерцающие на границе *Я* и *Другого* (*Других*), упорядочиваются как совокупность нескольких контуров, которые можно вообразить в виде пунктирных кривых линий, ограничивающих *Меня* от некоторой совокупности *Других*, отличных от *Меня*. Но всякая такая замкнутая пунктирная кривая, всякий такой контур будет, вместе с тем, и объединять *Меня* с некоторым количеством *Других*, на *Меня* похожих. Скажем, я могу идентифицировать *себя* как человека, не смотрящего мелодраматические телесериалы, вступая в диалогические отношения с теми, кто является их поклонником, но при этом я обнаруживаю и тех, кто, подобно *мне*, не смотрит сериалы. Аналогичным образом, я могу прийти к построению контура, ограничивающего людей, придерживающихся либеральных взглядов, от представителей других идеологий. При этом как среди либералов, так и среди

консерваторов, найдутся любители телевизионных «мыльных опер». Пунктирный характер линий обозначает у нас изменчивость границы, поскольку ничто *мне* не мешает начать смотреть телесериалы или же изменить свою идеологическую ориентацию. Вопрос лишь в том, насколько я свободен в плане изменения этой границы и насколько жёстко культура её фиксирует. Кроме того, важны универсальность и культурная значимость этой идентификации: какое количество людей она охватывает, т. е. как велик объём элементов внутри контура, и насколько данный признак сходства существенен для *моих* взаимодействий с *другими* в разных ситуациях.

Если я, русский, придерживающийся консервативных позиций, исповедующий православие и не смотрящий телесериалы, встречаю русского-атеиста либеральных взглядов, не смотрящего телесериалы, то что для *меня* будет базовым идентификационным признаком, в какой степени я идентифицируюсь с ним? Будет ли для *меня* в будущей степени «своим» православный румын-консерватор, который терпеть не может «мыльные оперы»? Полагаем, что в современную нам эпоху в приведённом примере родной язык (как маркер национальности) может выступить наиболее весомым критерием для определения *существенного различия*, и именно эта граница задаст основной параметр *моей* идентичности, хотя при каких-то иных обстоятельствах вероисповедание, политические взгляды или эстетические предпочтения могут выйти на первый план, иначе очертив контур *моей* идентичности.

К примеру, для революционер-интернационалиста начала XX в.

большой значимостью будет обладать политическая идентичность, а поскольку она, в качестве надстроечного явления, является производной от классовой позиции индивида, постольку именно классовая принадлежность выступила бы в данном случае наиболее существенным критерием различия. Румын-пролетарий рассматривался бы как более «свой», нежели русский дворянин или буржуа.

Переопределение контура идентичности с национальной доминантой на идентичность с доминантой классовой отчётливо проявилось в таком частном, но весьма показательном вопросе, как отношение большевиков к братаниям на фронте во время Первой мировой войны. Так, В.И. Ленин неоднократно высказывался по этому поводу: братания упоминаются в первом из «Апрельских тезисов» [5, с. 114], а в статье «Значение братания» Ленин пишет, что «этот путь развивает, укрепляет, упрочивает братское доверие между рабочими различных стран. Ясно, что этот путь начинает ломать проклятую дисциплину казармы-тюрьмы, дисциплину мёртвого подчинения солдат «своим» офицерам и генералам, своим капиталистам... Ясно, что братанье есть революционная инициатива масс, есть пробуждение совести, ума, смелости угнетённых классов, есть, другими словами, одно из звеньев в цепи шагов к социалистической, пролетарской революции» [4, с. 459–460].

Не вдаваясь в анализ марксистских взглядов на понятие «нации» (к тому же, нельзя не учитывать разноречивость имеющихся подходов), вспомним лишь позицию, озвученную одним из участников воображаемо-

го диалога двух оппонентов в статье Л.Д. Троцкого «Воспитание молодежи и национальный вопрос», опубликованной в 1923 г. «Комсомолец А.», с которым полемизирует «товарищ по-серьёзнее Б.», выражающий позицию самого Троцкого, в частности говорит, что «классовый вопрос имеет для нас, коммунистов, несравненно большее значение, чем национальный» и что «революция для нас выше национального вопроса» [10].

Вместе с тем, в более ранней статье Троцкого, опубликованной в 1909 г., мы находим утверждение, которое вполне можно рассматривать как источник заблуждения молодого комсомольца А. из поздней статьи: Троцкий пишет, что «единство пролетариата без различия расы, нации, исповедания и языка мы противопоставляем националистической травле и погромной проповеди партий реакции» [11]; иными словами, решить национальный вопрос невозможно, не решив вопрос об уничтожении классовой эксплуатации.

Впрочем, антисемит мог бы выдвинуть возражение, сославшись на космополитизм Троцкого, обусловленный его еврейским происхождением: так обозначилась бы ещё одна возможность построить иерархию идентичностей, где ведущее место заняла бы раса или этнос, что, собственно, неоднократно и происходило на протяжении XX в. При этом ближайший напрашивающийся пример германского национал-социализма не является единственным или исключительным. Когда после Второй мировой войны начинается процесс деколонизации, в странах Третьего мира (или, в иной терминологии, – в странах Юга) набирают

силу национально-освободительные движения и формируются политико-идеологические идентификационные проекты с чётко выраженным этническим и даже расовым основанием. В качестве примера можно привести доктрину «негритюда» (*négritude*), разработанную в основных чертах франкоговорящим поэтом и философом (выходцем с о-ва Мартиника) Эме Сезером и сенегальским философом и государственным деятелем Леопольдом Сенгором. Негритюд опирается на идею принципиального различия африканской и европейской культуры и выстраивает перспективу особого пути постколониальных стран Африки. Здесь граница работает как механизм отделения «африканского» от «европейского».

Так, один из идейных вождей движения за освобождение колониальных стран Франц Фанон – он в своё время был учеником Эме Сезера – писал: «Европейские достижения, европейская техника и европейский стиль больше не должны соблазнять нас... Когда я ищу Человека в технике и стиле Европы, я вижу только последовательность отрицания человека и лавину убийств. <...> Давайте решим не подражать Европе; давайте объединим мускулы и умы в новом направлении. Давайте попробуем создать целостного человека, которого Европа оказалась не в состоянии привести к триумфальному рождению» [15]. Другой пример типологически схожего этнико-политического проекта – государственная идеология «заирской аутентичности», провозглашённая Жозефом Дезире Мобуту после его прихода к власти в Конго.

Как можно заключить из сказанного, набор конкретных идентичностей,

имеющихся у индивида, достаточно широк, и они обладают разной значимостью для него и разной интенсивностью воздействия на сознание и поведение, разной силой. Ранжирование идентичностей зависит от того, как складываются «обстоятельства», выражаясь языком Ортеги-и-Гассета, и от того, как человек «работает» с этими «обстоятельствами», то есть с теми данностями жизненного мира, в которые человек оказался заброшен здесь и сейчас¹. Однако не стоит забывать о том, что этот способ «работать» с обстоятельствами, этот *modus operandi*, сам предопределяется тем, какие категории самопонимания предлагает историческая эпоха людям, пребывающим в разных обстоятельствах: обстоятельства у современников различны, а категориальные схемы идентификации – одни и те же.

Скажем, эпоха Средневековья, не знавшая понятий «нация», «этнос», «класс», оперировала в качестве базового параметра идентичности вероисповеданием, поэтому именно принадлежность к «ecclesia», к единому мистическому телу Церкви, являлась базисом общественного единства, и этот «контур идентичности» был более значимым, нежели языковой, территориально-племенной и любые иные. Характеризуя понятие «ecclesia», П.Ю. Уваров отмечает, что «речь шла не только о церковных институциях, но и о религиозно-мистическом единстве, причастность к которому и служила единственно возможным цементирующим началом, объясняющим сосуществование людей» [12, с. 91].

¹ «Человек реализует максимум своих способностей, лишь владея полным сознанием своих обстоятельств» [9, с. 21].

Исследователь связывает распад органического средневекового миропорядка, базировавшегося на религиозной идентичности, с религиозными войнами конца XVI – нач. XVII вв., чьё завершение ознаменовало появление современного типа мышления, рождающего систему абстрактных социальных категорий, которые упорядочивают общественные миры совершенно иным способом, и именно этот способ проведения границ и закрепления получаемой в итоге рубрикации сущностно характеризует эпоху модерна.

По словам П.Ю. Уварова, явления, напоминающие современный национализм, в Европе XVI века уже наблюдались, однако этот идентификационный параметр не был генерализующим, напротив, он был обратим: «Вполне оформленное, как казалось, за годы Столетней войны французское национальное чувство вполне легко могло затем уступить место бургундской, бретонской или лотарингской идентичности, могло смениться осознанием себя в первую очередь католиком или парижанином, а не французом <...> Но если конструирование национального дискурса шло и ранее, то что же изменилось в новую эпоху? Очевидно, что изменился тип мышления. Превращение национальной идентичности из важного, но *сузубо контекстуального и ситуационного качества* (*курсив наш.* – А.С.) в абстрактную самодостаточную категорию произошло в одно и то же время и по одним и тем же причинам, что и рождение социальных категорий» [12, с. 87–88].

Как видим, идентификационные процессы, в ходе которых выстраиваются контуры идентичности, зависят от неких общих социокультурных ко-

ординат, которые Мишель Фуко называл «дискурсивными практиками» и определял как «совокупность анонимных исторических правил, всегда определённых во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания» [13, с. 118].

Возможность и условия «говорения о чём-то», в том числе и о самом себе, порождены этими дискурсивными правилами (историческими априори, или «эпистемами»), которые помимо индивида решают, что он будет говорить и какие категории использовать. Фуко пишет, что «условия, при которых объект может вписываться в единую область со всеми другими объектами и при которых открывается возможность устанавливать между объектами отношения подобия, смежности, удаления, отличия, изменения, – все эти условия <...> многочисленны и тяжки. Это значит, что мы не можем говорить – всё равно, в какую эпоху – всё, что нам заблагорассудится» [13, с. 45]. Иными словами, исследование механизмов идентификации, порождаемых ими идентификационных контуров и иерархий идентичностей, должно строиться с учётом исторически предзаданных способов говорения о себе как об элементе какого-то «МЫ», ведь именно они определяют характер и формы *моего* идентификационного диалога с *Другими*.

Эпоха модерна задала систему универсальных абстрактных категорий для выстраивания идентичности, о чём мы уже упоминали. Если разделить все идентичности на «сильные» и «сла-

бые», имея в виду их значимость для индивида, то сильные идентичности традиционного общества будут иметь партикулярный характер, обозначая принадлежность к роду, клану, семье, полису и проч. Абстрактные же категории идентичности, выступающие в качестве сильных в обществе модерна (человек вообще, представитель социального класса или нации и т. п.), либо будут слабыми в мире Традиции, либо вообще окажутся нерелевантными этой системе, являя собой некий нонсенс для человека архаики. Скажем, понятие «человек» для античного грека гомеровских времён означало, надо полагать, вовсе не «человека вообще» в духе эпохи Просвещения, а некий частный класс живых существ, чьей характеристикой является смертность – в противоположность бессмертным: богам, титанам, даймонам и т. д., притом что сами смертные тоже отнюдь не однородны: есть свободные и есть рабы, есть эллины и есть варвары.

Если же говорить о социальных категориях в узком смысле, то, например, древнеиндийская варна по своему глубинному смыслу принципиально отличается от социального класса в марксистском понимании, выражая не внешнюю материально-экономическую характеристику индивида, но такую, которая предзадана от века как неизменная, выражающая суть Божественного миропорядка. Юлиус Эвола очень точно выразил традиционный смысл варн и каст: «... в обязанностях по отношению к своей касте <...> индивид был способен опознать нормальное выражение – так же, как и развитие и освящение своей собственной природы в общем порядке, установленном свыше. <...> Признавая

собственную природу, традиционный человек знал своё место, функцию и правильное отношение к нижестоящим и вышестоящим» [14, с. 15].

Эпоха модерна порождает идентификационные механизмы иного типа. Если воспользоваться терминологией Жана-Франсуа Лиотара, то можно сказать, что легитимация знания об идентичности в период модерна опиралась на мета-нарративы, утратившие в XX в. свою силу, что, собственно, и знаменовало переход в состояние постмодерна: «Упрощая до крайности, мы считаем «постмодерном» недоверие в отношении мета-рассказов» [7, с. 10]. Соответственно, абстрактные и универсальные категории для выстраивания идентичностей вновь начинают уступать место категориям конкретным и партикулярным: парадоксальным образом усиление глобализационных тенденций влечёт в качестве реакции обострение локальных, региональных патриотизмов, пропаганда идеи толерантности к инаковому порождает агрессивное неприятие всего непохожего и отклоняющегося от условной нормы, секуляризация даёт импульс к развитию религиозного фундаментализма и т. д.

Сам Лиотар приводит интересный пример, который хорошо иллюстрирует сказанное выше: «...особенно показателен пример рабочего движения. Его принципиальный интернационализм означал именно, что классовая борьба получает свою легитимность не от местной народной или рабочей традиции, но от подлежащей реализации Идеи – идеи рабочего, освобождённого из своего пролетарского состояния. <...> Сталинизм как «социализм в отдельно взятой стране» и распуск

Коминтерна открыто утвердили превосходство национального имени собственного над универсалистским именем советов. Множество войн за независимость после окончания Второй мировой войны и признание новых национальных имён, очевидно, указывают на усиление местных легитимностей и размывание всеобщего горизонта освобождения» [6, с. 55–56].

Таким образом, исследование контуров идентичности, выстраиваемых посредством определения границ, должно учитывать не только частные диалоги индивида с *Другими*, не только ситуативные параметры конкретных жизненных обстоятельств (языковые, этнические, политические, социальные и проч.), но и общую категориальную систему («эпистемические» параметры), которая задаёт условия социокультурного понимания и истолкования человеком самого себя.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бахтин М.М. 1961 год. Заметки // Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7-ми т. Т. 5. М.: Русские словари, 1997. С. 329–363.
2. Бахтин М.М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худ. лит., 1975. С. 6–71.
3. Кузнецова Е. В. Идентичность современного субъекта: постановка проблемы // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2010. № 4-5. С. 42–46.
4. Ленин В.И. О братании // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 31. М.: Политиздат, 1969. С. 459–461.
5. Ленин В. И. О задачах пролетариата в данной революции // Ленин В.И. Полн.

- собр. соч. Т. 31. М.: Политиздат, 1969. С. 113–118.
6. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей: Письма: 1982– 1985. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008. 145 с.
 7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
 8. Манахов С. В. Рефлексия как ведущий компонент психопрофилактики девиантного поведения подростков // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Психологические науки. 2013. № 1. С. 75–80.
 9. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1997. 332 с.
 10. Троцкий Л. Д. Воспитание молодёжи и национальный вопрос. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.komintern-online.com/trotl964.htm> (дата обращения: 02.07.2014).
 11. Троцкий Л. Д. Национальная борьба и единство пролетариата. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.komintern-online.com/trotm053.htm> (дата обращения: 02.07.2014).
 12. Уваров П.Ю. Конфессиональные идентичности и рождение социальных классификаций во Франции конца XVI – начала XVII в. // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века — новое время. Religion et ethnicite dans la formation des identites nationales en Europe. Moyen Age – epoque moderne. М.: Индрик, 2008. С. 87–96.
 13. Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.
 14. Эвола Ю. Кастовая доктрина // Касты и расы / Ю. Эвола и др. Тамбов: Ex Nord Lux, 2010. С. 14–27.
 15. Fanon F. The Wretched of the Earth. Chapter 6. Conclusion [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.marxists.org/subject/africa/fanon/conclusion.htm> (дата обращения: 02.07.2014).