

Борис ДУБИН

Векторы и уровни коллективной идентификации в сегодняшней России*

Обсуждение проблем национальной (точнее, национально-государственной) идентичности в российских медиа начинает активизироваться к середине 1990-х гг. и отражает попытки отдельных политиков, журналистов и представителей публичной части экспертного сообщества как-то артикулировать последствия распада СССР и становление России в качестве отдельного самостоятельного государства. При общей направленности раннего Ельцина и большинства близких к нему в тот начальный период фигур на разрыв с советским экономическим укладом и политическим режимом симптоматично весьма быстрое — примерно с 1993-го г. — появление в печати, на радио, но прежде всего на телевидении проектов, так или иначе подобных тогдашним «Старым песням о главном». Показательно здесь именно игровое, стилизаторское обращение к советскому прошлому и придание символам этого прошлого значений центрального и долговременного, если не вечного («главное»). Характерен в данном плане и объявленный тогда государством, оказавшийся краткосрочным проект по выработке «национальной идеи», способной объединить население страны.

К середине 1990-х в эмпирическое исследование национальной идентификации россиян включились социологи и этнографы, соответствующие исследовательские разработки начали институционализироваться. В 1994 г. под руководством Л.М. Дробижевой прошел опрос в трех республиках страны (он был повторен в 1999-м)¹. В начале 1996 г. тогдашний ВЦИОМ

провел зондаж в рамках международного сравнительного исследования, инициированного Международной программой социальных исследований (ISSP), он был повторен Институтом социологии РАН в 2003–2004 гг.² и т. д.

Другой, куда более широкий масштаб поиски коллективной идентичности приобрели уже в иной социальной обстановке и психологическом климате, сложившихся после дефолта 1998 г. в конце 1990-х — начале «нулевых» годов, с приходом к власти В. Путина, подъемом когорты деятелей его типа, опыта и кругозора³. Программная установка на укрепление централизованно-иерархической власти, педалирование приоритетов национальной безопасности и поддерживающая, оправдывающая эти процессы для широких масс риторика порядка и стабильности получили выражение опять-таки в форме стилизации отдельных советских символов и церемониалов — от гальванизации государственного гимна до возвращения официального культа Победы в войне и очередной реабилитации образа Сталина. Сегодняшние официальные идеологи формулируют упомянутый поворот как двуединую задачу «интеграции СССР в национальную российскую традицию» (по отношению к прошлому) и «интеграции... первого российского поколения... в современную Россию» (по отношению к настоящему и будущему)⁴.

* В основе статьи — тезисы доклада 24 января 2009 г. на симпозиуме «Пути России — 2009», организованном Московской высшей школой социальных и экономических наук. Данная работа развивает проблематику культуры, которой были посвящены выступление автора на предыдущем симпозиуме (2008) и статьи, последовавшие за ним, см.: Дубин Б.В. О границах и проблемах социологии культуры в современной России // Пути России: Культура — общество — человек. М.: МВШСЭН, 2008. С. 9–18 (расширенный вариант: Вестник общественного мнения. 2008. № 5. С. 67–74); Он же. Режим разобщения. Новые заметки к определению политики и культуры // Pro et Contra. 2009. № 1. С. 6–19.

¹ Анализ их материалов см.: Дробижева Л.М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М.: Центр общечеловеческих ценностей, 2003. С. 336–369.

² Анализ соответствующих материалов см.: Гудков Л. Россия в ряду других стран: к проблеме национальной идентичности // Мониторинг общественного мнения. 1999. № 1. С. 39–47; Магун В., Магун А. Ощущение связи со страной и гордость за ее достижения // <http://www.polit.ru/science/2009/03/26/honor.html>.

³ Фиксацию и осознание этой новой ситуации социальными и политическими аналитиками см., среди прочего, в материалах тематического выпуска журнала Pro et Contra (2007. Т. 11. № 3).

⁴ Из выступления заведующего кафедрой общей политологии, заместителя декана по науке факультета прикладной политологии ГУ ВШЭ Леонида Полякова на российско-немецком коллоквиуме 12–13 июля 2007 г., см. в кн.: Прошлое: российский и немецкий подходы. М.: Фонд Фридриха Науманна, 2008. С. 13–14. Л.В. Поляков — доктор философских наук, в советские годы специалист по Чернышевскому, а затем, уже в период перестройки — по Вл. Соловьеву и Н. Бердяеву, в самое последнее время автор книги для учителя и учебника для 11 класса «Обществознание. Глобальный мир в XXI веке», один из создателей коллективного труда «Новейшая история России 1946–2007».

К истории и семантике понятия. Понятие идентичности, введенное Эриком Эриксоном в работах 1950–1960-х гг. в рамках развивавшейся им как вспомогательная дисциплина психохистории¹, было направлено против психологического редуционизма (тотального сведения к психике) со стороны адептов фрейдовского подхода на стадии его послевоенной массовизации в США. Соответственно, оно предназначалось для соединения проблематики исследования персонального опыта и социальных контекстов его формирования в процессе социализации². Наконец, это понятие должно было связывать индивидуальную жизненную траекторию с характеристикой «исторического момента», т. е. вводило еще и историческое измерение, чрезвычайно важное для Эриксона, формировавшегося как личность и как ученый в еврейско-немецкой среде Центральной Европы перед Первой мировой войной и между двумя войнами (он эмигрировал в США в 1933 г.).

В семантике понятия «идентичность», как она обобщенно-типологически раскрывалась Эриксоном, можно выделить три смысловых пласта. Переживаемая в чувстве тождества, «равенства себе» и вместе с тем единства с миром, соответствия ожиданиям других, идентичность воспринимается субъектом на правах безусловной *данности*, фактичности, того, что есть. Социолог трактовал бы ее как социальную норму – в ней воплощено содержательное групповое предписание, пожелание или требование быть или стать, видеть, думать и поступать «как мы». При этом идентичность задана как смысловая *целостность*: для самого индивида она не подразумевает частей и частных, разных планов и векторов, не содержит явных, тем более – неразрешимых противоречий. Переживание идентичности как единства еще раз указывает на ее нормативный характер, который в принципе не рационализируется или, по крайней мере, слабо доступен индивидуальной рационализации. Соответственно, идентичность во временном плане задается как *непрерывность*.

¹ См.: Erikson E.H. Identity and the Life Cycle: Selected Papers. N.Y.: International UP, 1959; *Idem*. Identity, Youth, and Crisis. N.Y.: W. W. Norton, 1968 (рус. пер. 1996).

² Напомню, что в те же 1950-е к идеям Фрейда обратился Т. Парсонс. Это обращение было продиктовано задачей уяснить и теоретически кодифицировать механизмы поддержания личностной стабильности в процессе социализации – т. е. аналитической проблемой соединения процессуальности (становления личности) и самостождественности (репродукции «самости»). Труд Парсонса и Р. Бейлза «Семья, социализация и процесс взаимодействия» вышел в 1955 г.

Те или иные ослабления или нарушения фактичности, целостности, непрерывности идентичности индивид, по Эриксону, воспринимает как нарушение нормы с последующими реальными или угрожающими отрицательными, репрессивными санкциями со стороны значимого для него коллектива, института и др. В этом плане Эриксон вводит коррелятивное «позитивной идентичности» понятие «негативной идентичности», близкое к пониманию «стигмы» у Ирвина Гофмана, который как раз в начале 1960-х заинтересовался проблематикой «ущербной идентичности»³. Подобные негативные санкции могут либо подтолкнуть индивида к соблюдению групповой лояльности, стимулировать его возвращение к норме, либо быть осознаны им как ценностно-нормативный «кризис», дающий повод к изменению себя и норм, которыми он и значимый для него коллектив руководствуются, повести к коррекции или полной трансформации рамок самоотношения, к смене групповой или институциональной принадлежности и т. д.

Отмечу принципиальные различия в «запросе» на понятие или концепцию идентичности у Эриксона (а также Парсонса, Гофмана и, более широко, в обстановке США 1950–1960-х гг.) и в российской ситуации спустя полвека. В первом случае речь шла об аналитическом соединении понятий личности и социального контекста (в терминах Парсонса – социальной системы), индивидуальной жизненной траектории и групповой, институциональной структуры развитого современного общества, иными словами, в общих рамках состоявшейся модернизации, как указание на относительную завершенность этого проекта и процесса в его основных чертах. Отсюда и значимость проблем репродукции личности и системы в их взаимосоотнесенности – генеральная тема социокультурного воспроизводства. Показательна проблематизация в этот же период тематики массовой культуры и появление в публичной сфере буквально через несколько лет после известного сборника «Массовая культура» понятия «постмодерн»; то и другое имело место в США, но тут же вызвало бурную реакцию, обсуждение, развитие и трансформацию названных тем в Европе.

В России второй половины 1990-х – начала 2000-х гг. ситуация была совершенно иной. Для нее в эти годы было характерно последовательное сокращение какой бы то ни было

³ См. его книгу: Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.

социальной и политической субъектности, сворачивание деятельности и влияния современных институтов и самостоятельных групп, все большая подконтрольность их центральной власти и основному коду ее поведения, подчинению низших этажей иерархии — высшим. Индивид в этих рамках, как это не раз бывало в истории России, все чаще остается один на один с номенклатурно-бюрократическим государством и ощущает себя собой, «хозяином собственной жизни», человеком, которому она принадлежит и который может ее контролировать лишь в самом узком кругу партикулярных отношений с близкими и родными, без общего мира и вне универсальных поведенческих кодов (правового, морального, культурного). Коротко говоря, он остается с государством, в отношении которого всегда выступает просителем, но без общества — демократических институтов, солидарных общественных объединений, публичной сферы, независимых каналов коммуникации, конкурирующих образцов культуры¹.

Проблематика идентичности, последовательное усиление ее важности в России нулевых лет стали «фокусом» определенного социокультурного синдрома — нарастающего авторитаризма власти и увеличивающейся массовизации нивелированного социума без модернизации основных социокультурных институтов. Повышенная значимость проблем коллективного самоопределения и отмежевания от «других» проявляется здесь на скрещении таких процессов, как растущая фрагментация социума без увеличения его социального и культурного многообразия (феномен социального понижения и упрощения), изоляция целого (страны) и его частей при сохранении принципиальных черт упрощенного социального устройства, программное усиление «вертикальной», командно-исполнительской организации власти и социума при ослаблении и уничтожении большинства связей и форм «горизонтальной» солидарности по ценностям и интересам. Фактически речь идет об отказе властей, большинства сращенных с ними «элит» и подопечных масс от глубокой и широкомасштабной модернизации страны, основных институтов социума, центральных значений и основных образцов культуры (при сохранении отдельных декоративных элементов или, скорее, риторических фигур «рыночной экономики», «демократического общества», «современной культуры» или «науки»). Отсюда — эклектическое и все более

выглядящее пародией соединение в публицистических, журналистских, околонуточных и прочих поисках средств выражения для «новой» российской идентичности таких элементов, как языческая архаика, православный фундаментализм, советская мессианская символика ранних лет, великодержавная риторика сталинской эпохи, лексикон и симболярий брежневского застоя и т. п.²

Отчасти на подобный эклектизм в российских условиях указанных лет работала слабая проясненность смысловой структуры понятия (концепции) идентичности. Во-первых, оно несло на себе следы метафорического переноса, поскольку сохраняло значения, которые изначально, в процессе разработки, связывались с индивидуумом, инстанцией личности, с индивидуальной психологией и психологией как наукой (аналогичные моменты можно видеть в понятиях и концепциях «коллективной памяти», «коллективного сознания» и т. п.). А во-вторых, это понятие относилось к определенному этапу социального развития западных обществ, определенному социокультурному периоду их существования, фиксируя процесс перехода к современным обществам и неся в семантике следы «старого» (традиционного) и «нового» (модерного) порядка. При недостаточной методологической проработанности этих пластов семантики понятия в нем нередко — особенно при публичном его употреблении в устной речи российских политиков, окказиональных сообщений отечественных медиа — выдвигались на первый план или сознательно педалировались традиционалистские компоненты, редуцирующие личное к социальному, а социальное — к традиционному или традиционалистскому, аскриптивному, неформальному, гемайншафтному, аффективно-окрашенному опыту принадлежности к «своим». Л. Гудков в свое время назвал это «выраженно партикулярным, нерелексивным, некультивированным» типом этнонациональной солидарности³.

¹ Подробнее см.: Гудков Л. Общество с ограниченной вмещаемостью // Вестник общественного мнения, 2008. № 1. С. 8–32; Дубин Б. Институты, сети, ритуалы // Pro et Contra. 2008. № 2–3. С. 24–35.

² Образцовый, хотя и крайне сжатый анализ тенденций в московской архитектуре и градостроительстве 1998–2008 гг. Кириллом Ассом выявил очевидные ориентации застройщиков и городских властей исключительно на центр города, программную ретроспекцию и стилистический эклектизм застройки, а также последовательную борьбу со свободными пространствами площадей и парков, которые, собственно, и составляют социокультурную специфику города как исторического типа поселения; см.: <http://www.openspace.ru/art/projects/86/details/7213>. Работы такого уровня и направленности на материале других предметных областей современной российской культуры (музыка, кино, литература, театр) можно было только приветствовать, они чрезвычайно нужны, но более чем редки, а собственно социологические так и почти отсутствуют.

³ См.: Гудков Л. Россия в ряду других стран... // Указ. соч. С. 44.

В настоящей статье предпринята попытка более подробной аналитической экспликации понятия «идентичность» и связанных с ним понятий (самоопределение, саморепрезентация и др.). Семантика понятия так же, как ситуация и контексты его использования, крайней редко поясняется в отечественных исследованиях. Большинство авторов ограничиваются «школьными» отсылками к наиболее общим социальным формам, задающим индивиду границы самоопределения, причем сами эти формы, те или иные, берутся из опять-таки учебного каталога типовых социальных общностей без дальнейших объяснений и какой бы то ни было аналитической проработки (скажем, этническая, территориальная, профессиональная и т. п. идентичность). Задачи данной статьи, в этом смысле, теоретические. Некоторые описательные и объяснительные возможности, открывающиеся при концептуальном прояснении, показаны на избранном материале эмпирических опросов российского населения, проведенных Левада-Центром.

Идентичность: обобщенные планы исследования и границы возможностей анализа. Я бы предложил различать пространственные и временные измерения коллективной идентичности.

В первом случае предметом фиксации, упорядочения, анализа выступают содержательные характеристики самоописания — символы и значения ценности коллективного «мы», нормы правильного поведения «наших». Это, с одной стороны, знаки и значения *иерархии* (уровня в ряду самосоотнесений), а с другой границы принадлежности к «своим», линии *демаркации* собственных символов от символов других групп, институтов и т. д. Речь идет о том, где «мы» находимся в социокультурном пространстве и чем отличаемся от «других».

Временное измерение подразумевает для аналитика наличие и работу механизмов *поддержания и воспроизводства, трансляции* от одного члена сообщества к другому и от поколения к поколению тех знаков и значений, которые соединены с представлением о коллективной идентичности «нас». К таким обобщенным, институционализированным механизмам относятся формы и ритуалы меморизации — письменность и другие способы коммуникации, памятники, церемониалы их воздвижения и почитания. Здесь употребляются — часто как синонимы — понятия «память» и «история». Нередко в этом смысле ссылаются также на «традицию», т. е. связывают значимость тех или иных норм, ролей, институтов, сообществ с их существованием в прошлом, как предел — в да-

леком, даже доисторическом, мифологизированном прошлом.

При этом понимание идентичности в не-пременной связи с прошлым или отождествление культуры с памятью представляется — едва ли не как правило — естественным, в том числе многим тонким и внимательным ученым, работающим в гуманитарных дисциплинах. Между тем единственной, общей или хотя бы основной формой поддержания социальной организации, трансляции и репродукции культуры «традиция может служить лишь в относительно простых, изолированных и стабильных социальных структурах, где идеологическая и социально-практическая сферы деятельности не обособлены от сферы воспроизводства культуры. ("Традиционные" общества, чертами которых в наибольшей мере обладают первобытные, азиатские, патриархальные социальные формы)¹. Представление о традиции как универсальной форме организации социума и его политической сферы, фактически равнозначной функциям «культуры» для обществ эпохи модерна, лежит, например, в основе известной концепции культурной памяти в древних государствах Средиземноморья у Яна Ассмана (характерно, что он специалист по старому Египту)². Культура предстает как память в серии знаменитых работ Фрэнсис Йейтс, исследовавшей способы передачи «древних» и «темных», «отреченных» традиций в «закрытых» (в социологическом смысле слова), эзотерических кружках ренессансных неоплатоников³.

¹ Левада Ю.А. Традиция [1970] // *Он же*. Статьи по социологии. М.: б.м.и, 1993. С. 21.

² См.: Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. Характерно, что, рассуждая о коллективной идентичности, Ассман без оговорок и переходов говорит «о связи между представлением о себе и социальной памятью о прошлом» (Указ соч. С. 142)

³ См.: Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб: Университетская книга, 1997; *Она же*. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000. Особое значение и особую эффективность подобные разработки приобретают при обращении, как у Йейтс, к областям значений, которые оказываются вытеснены из ряда «больших» традиций, общего наследия общества и его основных институтов — например, к мистическим, еретическим, герметическим, алхимическим, астрологическим и тому подобным традициям. Стимул к исследованиям Ф. Йейтс, конечно, дали труды Аби Варбурга (в частности, его оставшаяся незавершенной «Мнемозина»), которые получили развитие в концепции литературных «топосов» и их роли в передаче традиций античности через эпоху Средневековья у Эрнста Роберта Курциуса («Европейская литература и латинское Средневековье», 1948). См. об этом: Гомбрих Э. Амбивалентность классической традиции: психология культуры Аби Варбурга // Новое литературное обозрение. 1999. № 39. С. 7–23; Гинзбург К. От Варбурга до Гомбриха // *Он же*. Мифы — эмблемы — приметы. М.: Новое издательство, 2004. С. 51–13.

Если же не касаться собственно традиционных сообществ, во многом наследующих им сословно-иерархических структур европейского феодального Средневековья, а также построенных по их образцу и с отсылкой к их символам «закрытых» кружков и «тайных союзов» от академий Ренессанса до масонских лож XVIII-го и позднейших веков (для социологии это все-таки экзотика), но ограничиться западными, или даже европейскими, обществами эпохи модерна, тем более — зрелого модерна, периода построения национальных государств, государств национальной культуры, то наиболее жесткое, нормативное сращение проблем и символов идентичности и памяти, прошлого, «истории» как наследия социолог будет наблюдать в странах отсроченной, запоздалой, форсированной, прерываемой и тому подобной модернизации. Причем проблематизация этого тематического узла, обострение проблем идентичности и усиление ретроориентаций, трактовки идентичности как памяти, по ее образцу будут сопровождать в них каждую очередную попытку модернизировать страну «сверху», точнее, усилиями одной из фракций в структурах государственной власти и высшей бюрократии при поддержке или, по крайней мере, высокой степени заинтересованности в ближайших, примыкающих к власти слоях образованного населения.

Эта проблематика поднимается аморфным по социальному происхождению и составу слоем «интеллигенции» и сопровождается выдвиганием задачи создать «национальную классику» как воплощение национальной идентичности общества или государства, которое несет центральные значения той или иной национальной культуры, сохраняя «память» о проблемах, трудностях, героях и принципиальных точках формирования идентичности нации. Функция таким образом задаваемой и формируемой классики — упорядочивать и редуцировать наличное многообразие локальных, групповых, диалектных и тому подобных образцов и традиций, выступая тем самым своего рода мерилем (ориентиром и мерой), «эталонным метром» любых творческих достижений прошлого, настоящего и будущего¹. В дальнейшем интеллигенция будет занята культом этой классики и борьбой за исключительное право поддержания, распространения и интерпретации культовых символов и фигур, которые утверждают ее собственную идентичность, узаконивают групповые претензии на общекультурный и общесоциальный авторитет.

¹ Подробнее см.: Дубин Б.В., Зоркая Н.А. Идея классики и ее социальные функции // Проблемы социологии литературы за рубежом. М.: ИНИОН, 1983. С. 40–82.

Контрпримеры: общества без интеллигенции, культуры без классики. В конstellляции иных социальных и культурных обстоятельств — скажем, за пределами европейской ойкумены или на правах ее маргиналий — проблема идентичности, национальности, традиции, памяти и вопрос о группе или слое ее носителей либо вовсе не возникает (азиатские «тигры»), либо приобретает совершенно другой, например, рефлексивно-игровой смысл и разворот.

Вероятно, лучший пример здесь — американское общество, его литература, искусство. Отсутствие родовой и правящей аристократии, несравненно малая, в сравнении с Европой, значимость и ценностная нагруженность «истории», отказ от национально-этнической идентификации в пользу гражданской (по ценностям и институтам, а не по крови и земле), установка на равенство индивидуальных шансов, общедоступность и, стало быть, универсализм центральных институтов, институционализированных в них значений и образцов коррелируют с отсутствием в американском обществе интеллигенции или чего-то подобного ей по устройству и функциям. Соответственно, здесь нет жесткого разделения на центр, столицу и периферию, т. е. нормативно жесткого способа записи асимметричных (по оси приказ-исполнение) норм и ролей в категориях пространства; важное для американского самоопределения понятие фронта семантически задается как пространство свободных возможностей максимального проявления себя с минимумом ограничений, которые заданы значимостью выработанного и принятого сообществом закона и основанного на нем коллективного порядка. Нет в Америке и культа классики — характерно, что поздняя активизация проблем «лучшего» и «общезначимого» в мировой (не американской только!) культуре имела место в академической среде США в связи с задачами университетского преподавания, институционализированной передачи навыков исследовательского изучения и интерпретации культуры (литературы), приняв форму дискуссий о «каноне»².

² См. тематический блок материалов: Литературный канон как проблема // Новое литературное обозрение. 2001. № 51. С. 5–88. Центральной фигурой здесь выступает Харольд Блум с его идеей «страха влияния» (одноименная книга 1973 г.), подчеркнутым значением «неправильных» прочтений в истории понимания текстов (монография «Карта читок», 1975), наконец, с основополагающим и вызвавшим шквал споров компендиумом «Западный канон» (1994), см. о нем: Ямпольский М. Литературный канон и теория «сильного» автора // Иностранная литература. 1998. № 12. С. 214–221. Характерны неклассические повороты тем, традиционно записанных за «классикой», во всех многочисленных и разных по тематике работах Х. Блума.

Другим примером может быть продумывание и демонстрация *неуместности классикоцентризма* на географической/хронологической периферии культуры, т. е. европейской культуры в ее современной трактовке. Такова, например, индивидуалистическая и рефлексивная, самосознающая и самоподрывная словесность в программных выступлениях и творческой практике Борхеса (например, его эссе «Аргентинский писатель и традиция», «По поводу классиков», «Кафка и его предшественники»; в этом же контексте стоит рассматривать парадоксальные взгляды Борхеса на перевод и его собственную переводческую стратегию). Борхес деконтекстуализирует проблему традиции, выводя ее за рамки актуального времени и национальной литературы, в том числе — испанской. Значимая традиция для Борхеса всегда универсальная, а не национальная. Она не ограничена рамками пространства, времени, языка¹. В этом смысле она как бы всегда задана на будущее и потому открыта для конструирования, деконструкции и интерпретации, а не завершена как пройденное и готовое (почему и оставляется классикоцентристами в прошлом). Отсюда, в частности, вызывающие, подчеркнута антинационалистические — с расчетом позлить местных патриотов — апелляции Борхеса в разговорах об «аргентинской традиции» к Чосеру, Шекспиру и Расину, провокационные реплики о роли ирландцев в английской словесности и проч.

Наконец, новый и куда более радикальный контекст для данной проблематики создают социальные процессы уже конца XX и начала XXI вв. — явления глобализации, широкомасштабная миграция из стран «третьего мира» в США и развитые страны Европы, ставшая массовым и повседневным явлением. В этих условиях в Германии, Франции, Великобритании, Италии, Швеции и других европейских странах (о Соединенных Штатах нечего и говорить) складывается литература и культура мигрантов, так называемая гастарбайтер-словесность (культура), фактически носящая межнациональный или наднациональный характер, ее еще называют транснациональной и интеркультурной². Если такая литература и использует язык «боль-

шой» традиции, то исключительно и откровенно как чужой. Представители подобных литератур не имеют ни малейших намерений в эту традицию вписываться, адаптироваться к ней, «учиться у классиков». Напротив, автор может писать при этом на языке чужаков — таков, скажем, «канак шпрак», «речь чужака», социолект турков в Германии, которым пользуется, например, Феридун Заимоглу. Переписыванию в подобной перспективе подвергается и сама «большая» традиция. Характерен в этом плане пример того же Ф. Заимоглу. Он сделал новый перевод шекспировского «Отелло», где центральным моментом, определяющим социостилистику текста, выступает тот факт, что Отелло — мавр, иноземец, пришелец, маргинал, изгой³.

В подобных условиях проблема классики, ее роли в конструировании национальной идентичности и основополагающее значение для формирования национальной культуры если не вовсе теряет смысл, то кардинальным образом его меняет. Упомяну лишь один момент: речь идет о словесности, которую не проходят в школе и не просто «пока не проходят», но которая сама не ориентирована на эту цель — быть эталонной и всеобщей. Еще очевиднее это в практике авторов, пишущих на заведомо неуниверсальных, необщедоступных языках — таковы, например, сегодня стихи и проза француза Ивара Ш'Вавара (псевдоним; собственное имя — Пьер Ивар). Он пишет на пикардийском, используя также фонетическое письмо, близкое российскому «языку падонкофф», а переводит на пикардийский не только с английского и французского, но и с бретонского, точнее, он живет на нескольких «больших» и «малых» языках⁴. Но такова же повседневная многоязычная практика многих иммигрантов в нынешней Великобритании, Германии или Швеции.

Формы самоквалификации как типы регуляции поведения. Отсылка к коллективной идентичности (идентификация) — частный случай самоквалификации и самоописания. В этом плане я бы предложил типологически разграничивать феномены *самоопределения, самоотожествления и саморепрезентации*.

Под *самоопределением* имеется в виду осознание или указание значимости для индивида или группы тех либо иных значений — ценностей, идей, принципов. На них *ориентируются*,

¹ Характерный поворот: эссеистические размышления Борхеса о переводе, как правило, построены на чужих переводах с языков, которых он сам не знает, — греческого (Гомер), арабского («Тысяча и одна ночь»), еврейского (Библия).

² См. об этом: *Écritures interculturelles = Interkulturelles Schreiben / Christine Maillard, ed. Strasbourg: Université Marc Bloch, 2006; Interkulturelle Literatur in Deutschland / Carmine Chiellino, Hrsg. Stuttgart: Metzler, 2007.*

³ См., например: *Fachinger P. Rewriting Germany from the Margins: «Other» German Literature of the 1980s and 1990s. Montreal, Ithaca: McGill-Queen's UP, 2001.*

⁴ См. о нем: <http://nouvellerevue moderne.free.fr/chvavar.htm>.

но им не *принадлежат*, поэтому они не содержат или, по крайней мере, не подразумевают обязательной отсылки к социальным границам значимости. Такова, скажем, характеристика себя как «гражданина мира», апелляция к принципам «институционального» или «конституционного патриотизма» (Ю. Хабермас) либо к предельно обобщенным, формальным нормам права в рамках таких современных институтов, как независимый, открытый и состязательный суд. Речь идет о *ценностном*, универсалистском, инклюзивном (включающем всех и любых) измерении социального действия и взаимодействия.

Под *самоотожествлением* понимается позитивное или негативное сознание (переживание) принадлежности к реальной либо воображаемой общности, группе, нормативные рамки, границы которой заданы. Чаще всего они задаются аскриптивными характеристиками (пол, возраст, место рождения или проживания, этничность/национальность, землячество и т. п.) или трактуются по их образцу («закрытая» корпорация/орден; сообщества «посвященных»; «всепоглощающие институты» — семья, церковь, армия¹; тоталитарный социум). Этот образец жестко предписывает лояльность по отношению к данному «мы», которым противопоставлены «они»; предельный случай такой принудительной лояльности — заложничество, когда один «отвечает» за всех, а все — за одного. Подобными признаками характеризуется *нормативное*, партикуляристское, эксклюзивное (только для «своих» и «наших») измерение социального действия.

Саморепрезентация подразумевает представление и переживание групповой принадлежности в акте ее демаркации и репрезентации «другим» (ритуал, церемония). В данном случае речь идет о *символическом*, демонстративном измерении социального действия. Под символом я вслед за Ю. Левадой понимаю знак перехода к иному уровню действия или отсылку к иному плану семантики². Поэтому символ всегда содержит значения разделения и вместе с тем соединения (со- и противопоставления) как минимум двух семантических планов, уровней или сфер. В качестве наиболее общих и основополагающих измерений области символического можно различать в символах отсылки к «своему» («род-

ному», «нашему») или «чужому» («чуждому», «враждебному»); высокому (божественному) или низкому (инфернальному, дьявольскому); поощряемому (допустимому) или запретному; порядку и хаосу; центру и периферии; началу и концу, расцвету и упадку.

Предложенные разграничения имеют, повторяю, типологический характер, они относятся к аналитическому инструментарию исследователя. Соответственно сказанному здесь и выше, аналитик получает возможность типологически выделять и характеризовать различные уровни, оси и векторы идентификации — ориентацию или демаркацию (в том числе демонстрацию), проспективность или ретроспекцию и т. п. В реальном поведении изучаемых индивидов и групп различные элементы ориентации могут смешиваться, пересекаться, сталкиваться и т. д. Более того, в задачи аналитика входит особое внимание к противоречиям между различными компонентами ориентаций. Тем самым он получает возможность зафиксировать в разных социальных ситуациях различные и меняющиеся по степени значимости оси самоотнесения индивида или группы, разную адресацию к воображаемым значимым партнерам, феномены конформизма, уклонения, самозащиты, вытеснения, переноса, компенсации и другие в понимании и представлении «себя» и «нас».

Коллективная идентификация: пример сегодняшней России. В нынешней России мы имеем дело с характерным типом (синдромом) самоопределения. В рамках этого смыслового образования минимально представлены идейные и ценностные ориентации, обобщенные универсалистские значения, ценностные акценты на будущее, но максимально выражены ретроспективные установки и семантика демаркации. Причем выражены в предельно персонафицированном виде и демонстративно-символическом модусе, так что образ себя по преимуществу формируется «от противного» — через фигуры непонятливого чужака, злобного врага, тотальной угрозы и т. п. Здесь можно говорить о ритуальной или церемониальной либо, соответственно, зрительской идентичности³.

¹ См.: Coser L.A. Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment. N.Y.: Free Press, 1974; Segal M.W. The Military and the Family as Greedy Institutions // Armed Forces and Society. 1986. Vol. 13. № 1. P. 9–38.

² См.: Левада Ю. Статьи по социологии. С. 93 и далее; *Он же*. Люди и символы. Символические структуры в общественном мнении // *Он же*. Ищем человека. Социологические очерки 2000–2005. М.: Новое издательство, 2006. С. 187–201.

³ См. об этом подробнее: Дубин Б.В. Симулятивная власть и церемониальная политика. О политической культуре современной России // Вестник общественного мнения. 2006. № 1. С. 14–25; *Он же*. Институты, сети, ритуалы // Указ. соч. В. и А. Магуны (указ соч.) убедительно демонстрируют, что «большинство россиян гордятся достижениями, к которым они причастны, в основном, как зрители, слушатели или болельщики, но не как непосредственные и активные участники процессов их создания».

Таблица 1

ЧТО В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ СВЯЗЫВАЕТСЯ У ВАС С МЫСЛЬЮ О ВАШЕМ НАРОДЕ? (Приводятся наиболее значимые позиции, ранжировано по убыванию показателя в последнем замере; в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	1989 г.	1994 г.	1999 г.	2003 г.	2008 г.
Наше прошлое, наша история	22	37	48	48	43
Место, где я родился и вырос	39	41	35	43	39
Наша земля, территория, на которой мы живем	11	25	26	32	34
Государство, в котором я живу	29	17	19	22	32
Язык моего народа	23	19	17	19	23

Таблица 2

ОТМЕТЬТЕ В ПРИВЕДЕННОМ НИЖЕ СПИСКЕ, КЕМ ВЫ ОСОЗНАЕТЕ СЕБЯ С ГОРДОСТЬЮ, ЧТО В ПЕРВУЮ ОЧЕРЕДЬ ПРИБАВЛЯЕТ ВАМ УВАЖЕНИЯ К СЕБЕ? (Приводятся наиболее значимые и/или динамичные позиции, ранжировано по убыванию показателя в последнем замере; в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	1989 г.	1999 г.	2003 г.	2008 г.
Отцом (матерью) своих детей	42	57	56	53
Русским человеком	–	43	49	50
Гражданином России	–	–	45	47
Жителем своего города, села, района	11	21	35	34
Сыном (дочерью) своих родителей	18	24	27	33
Хозяином в своем доме	15	32	32	30
Сыном (дочерью)/частью своего народа	8	10	8	30
Специалистом в своем деле	22	23	23	22
Человеком, достигшим своим трудом материального благополучия	–	9	9	20
Верующим человеком	4	7	11	15
Советским человеком	31	13	14	12
Ветераном Великой Отечественной войны	7	2	2	1

Таблица 3

КАК ВЫ СЧИТАЕТЕ, РОССИЯ СЕГОДНЯ ЯВЛЯЕТСЯ ВЕЛИКОЙ ДЕРЖАВОЙ ИЛИ НЕТ? (в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	1999 г.	2000 г.	2001 г.	2003 г.	2004 г.	2005 г.	2006 г.	2007 г.	2008 г.
Да	14	53	41	50	39	30	43	53	49
Нет	72	43	56	41	58	66	52	42	31
Затрудняюсь ответить	13	4	3	10	3	4	5	5	20

Таблица 4

КАК ВЫ СЧИТАЕТЕ, ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ РОССИЕЙ И ЗАПАДОМ ... (в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	1994 г.	1999 г.	2002 г.	2003 г.	2004 г.	2005 г.	2006 г.	2008 г.
могут быть по-настоящему дружественными	60	52	38	39	44	44	35	34
всегда будут строиться на недоверии	38	38	51	47	42	42	54	52
Затрудняюсь ответить	2	10	11	14	14	14	11	14

Показательно, что за 20 лет в самохарактеристиках российского народа усилились именно такие компоненты, как «наше прошлое» и «наша земля».

При этом по преимуществу повысилась значимость всех локальных и партикулярных составляющих «я»-образа (вместе с тем заслуживает внимания увеличившаяся группа тех, кто смог своим трудом улучшить собственное благосостояние).

Фоном для нынешних представлений россиян о себе выступает апокалиптическая кар-

тина 1990-х гг. как периода предельного упадка и хаоса. Поэтому 2000-е путинские годы, характеризуются ростом компенсаторных оценок России как великой державы.

Соответственно, антитезой державному образу страны выступает Запад, который традиционно враждебен России, а в настоящее время тем более отрицательно относится к державе, «встающей с колен».

Понятно, что подавляющее большинство россиян не чувствуют себя людьми западной культуры или не считают этот момент важным для себя.

Таблица 5
**В КАКОЙ МЕРЕ ВЫ СЕЙЧАС ОЩУЩАЕТЕ СЕБЯ ЧЕЛОВЕКОМ
 ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ?** (в % от числа опрошенных)

Варианты ответов	1993 г.	2008 г.
Я постоянно помню об этом	1	3
Это для меня достаточно важно	5	7
Это не очень важно для меня	16	32
Я этого совершенно не ощущаю	50	54
Затруднились ответить	28	4
Число опрошенных	1700	1600

Замечу, что в странах Европы характеристики коллективного «мы-образа» эволюционируют за последние годы в совсем других направлениях. Скажем, в Италии, где проблематика региональной принадлежности по традиции остра и важна, тенденции 2000-х гг., тем не менее, указывают на рост значимости универсалистской ориентации на мир в целом и на ослабление самоотождествления со страной и конкретным регионом проживания (за исключением «Севера», однако отсылки к коллективной идентичности этого региона коррелируют именно с космополитической ориентацией на весь мир и человеческий род)¹. Среди значимых характеристик, которые в наибольшей степени объединяют французов, участники французского национального опроса выделили прежде всего культуру (46%) и ценности (38), которым заметно уступают история (24) и территория (21%)² и т. п.

В России же исследователи сталкиваются сегодня с симптоматикой распада закрытого социума, для которого проблематичны и пространственно-иерархическое (демаркационное), и временное (мемориальное) измерение идентичности. Таким образом, перед нами феномен пробуксовки и сбоя в работе механизмов инновации, с одной стороны, и распространения и поддержания образцов репродуктивных систем — с другой. Речь идет о примитивности российского социума и его «культуры» в наиболее популярных образцах и центральных значениях³. Социальная система и культура в России

¹ Данные национальных опросов сотрудниками LaPolis-Demos-Limes в 2000–2008 гг., см.: *Diamanti I. L'Italia secondo gli italiani // Limes. Rivista italiana di geopolitica. 2009. № 2. P. 25–26.* За указание на этот материал благодарю Марию Ферретти и Алексиса Береловича.

² Данные телефонного опроса SOFRES по национальной репрезентативной выборке в 1000 человек 18 лет и старше, январь 2009. (http://www.tns-sofres.com/_assets/files/150109_valeurs.pdf).

³ Этим обстоятельствам были посвящены основные доклады на предыдущем симпозиуме «Пути России». См. соответствующие материалы в уже цитированном сборнике «Пути России: Культура — общество — человек».

не могут обеспечить ни движение (динамику), ни разнообразие и его увеличение, ни самосохранение целого. Накопление подобных сбоев, конфликтов, разрывов при отсутствии их системной проработки, рационализации, устранения или смягчения силами элитных групп и специализированных институтов приводит к тому, что ситуация рано или поздно разрешается в форме обвала всего целого, того или иного «аваланша», по выражению Ю. Левады. Примеры — октябрьская революция, распад СССР.

Собственно говоря, отсюда и следует сверхзначимость двойственного образа Запада как ориентира и врага — всей мифологии западничества и антизападничества, восхищения и зависти, догоняния, имитации и отторжения, основополагающей для самосознания большинства сегодняшних россиян наряду с мифами об «умонепостижимости» России и ее всегда «особом пути»⁴. Но отсюда же идет периодически возвращающаяся в коллективное самосознание и столь же мифологизированная проблематика разрывов по оси иерархии и оси времени — символика «отцов и детей», «великого вождя» и «маленького человека» («простого человека», «винтика»).

Уровни и векторы коллективной идентификации в России можно обобщенно представить на следующих осях:

- свое — чужое (постоянное воспроизводство ситуации гражданской или мировой войны, причем не только символической);
- верхнее — нижнее (вождь — лишние люди — маленький человек)
- центральное — периферийное;
- мобилизационное — адаптивное (экстраординарное — привычное, героическое — повседневное);
- проспективное — ретроспективное;
- позитивное (вождь) — негативное (враг).

Поскольку же соответствующие сверхценные значения введены в структуру коллективной идентичности и персонифицирующий ее образ вождя (первого лица), а не рационализи-

⁴ Политические мифы понимаются здесь как символично-семантические конструкции, воспроизводящие на современном, светском политическом материале некоторые основополагающие функции сакральных, культовых образцов и образов: творение, падение, искушение/спасение, жертва/подвижник/герой, распад/(воссо)единение и т. п. О политических мифах в современной России см. коллективную публикацию, построенную на материалах эмпирических опросов Левада-Центра: Мифологизация комплексов национальной неполноценности // Вестник общественного мнения. 2008. № 6. С. 65–88.

рованы и не рафинированы до универсалистских значений культуры или цивилизации, то образ коллективного «мы» чаще всего предстает в виде неразрешимых проблем и семантических парадоксов. Так, главное в самообразе России является, тем не менее, скрытым: «свои» его знают, но не обсуждают, поскольку его «умом не понять» и его «не заметит гордый взор иноплеменный». Основополагающие, центральные значения сосредоточены здесь на периферии, а целое в максимальной степени проявлено на границе, сверхзначимой меже, черте между нами и ними, где центральные значения соединены с предельной удаленностью от центра. Образ целого концентрирован на вожде, но увиден глазами простого, маленького человека, в котором и воплощается Россия и т. д. Как уже не раз писалось моими коллегами и мной, основными социальными процессами, так или иначе консолидировавшими население России на протяжении ряда десятилетий и определявшими жизнь россиян нескольких поколений, выступали процессы мобилизации «сверху» и адаптации к ней «снизу». В этом плане можно обобщенно представить типологические полюса перечисленных выше антиномий и противопоставлений как «харизму» (триумф) и «стигму» (падение, провал), аналитически рассматривая харизматические и стигматические составляющие процессов мобилизации, адаптации и коллективной идентификации, в рабочем порядке прослеживая их баланс, агентов выдвижения и продвижения соответствующих образцов, механизмы и процессы их принятия, отторжения, трансформации и деформации¹.

Точно так же уже не раз отмечалось нарастание демонстративно-церемониальной составляющей в российской политике от 1995–1996 гг. к 2008-му. Ритуализация политической жизни при фактическом устранении политической субъектности и свободной конкуренции, все большая сосредоточенность политики властей на символах целого и демонстративных жестах противопоставления этого целого всему остальному миру сопровождалась соответствующим

усилением фрагментации и закрытости в социуме, устранением в России начатков и останков собственно общества, нарастанием изоляционизма внутри и вовне страны. Изоляция (самоизоляция) России выступает при этом конечной стадией распада СССР при попытках номенклатурной власти бороться с этим распадом советскими же методами — шантажом, заложничеством, агрессией и экспансией. Таков смысл основных событий 2008 г. от летней войны на юге до предновогодних «газовых» баталлий на западе. Изоляция страны без прежнего мессианства и миссионерства, первое лицо и «вертикаль власти» без компетентных и ответственных, деятельных и эффективных элит, массивная провинциализация центра — таково непризнанное и непреодоленное наследие сталинского тоталитаризма, нерешенных до нынешнего дня «сталинских альтернатив»².

Россия все еще пытается войти в начальную стадию модернизации, на которую вышла в сталинский период и которую законсервировала после смерти Сталина к концу 1960-х гг. Запад в те же 60-е гг., как уже говорилось, осваивал пространства и времена постмодерна, решающим переломом к которому стали события 1968 г. в Европе и США, включая их позднейшее эхо в системах образования, общественной морали, в культуре, повседневной жизни. В этих исторических рамках социологи начинают говорить о феноменах «поливалентной», «номадической», «децентрализованной» идентичности. Кардинальным поворотом к новому коллективному самопониманию в Европе стало ее объединение, процесс которого, при всех задержках и трудностях, продолжается. У нас же в стране — на новом этапе и в подновленной лексике — опять реанимируется идеология технического догоняния и военной экспансии, муссируется позавчерашняя тематика построения национального государства и верности ему («воспитание патриотизма»), на первый план выдвигаются «государственные интересы» и «государственная безопасность», снова прокламируется «особый путь».

¹ Эти понятия в их взаимосоотнесенности использовал для анализа религиозных движений Вольфганг Липп, см.: *Lipp W. Stigma und Charisma: Über soziales Grenzverhalten*. В.: D. Reimer, 1985.

² См.: *Левада Ю. Сталинские альтернативы // Осмыслить культ Сталина / Х. Кобо. М.: Прогресс, 1989. С. 448–459.*