



Электронная библиотека  
Гражданское общество в России

---

**О. Ю. Малинова**

## Идентичность как категория практики и научного анализа

Электронный ресурс

URL: [http://www.civisbook.ru/files/File/Malinova\\_ident.pdf](http://www.civisbook.ru/files/File/Malinova_ident.pdf)

Перепечатка с сайта центра «Стратегия»  
<http://strategy-spb.ru>

URL:<http://www.civisbook.ru>

О. Ю. Малинова

## Идентичность как категория практики и научного анализа



Обсуждение проблем, которые возникают в связи с включением «идентичности» в понятийный аппарат, используемый для обоснования, признания и обеспечения прав человека, видимо, будет уместно начать с анализа содержания данной категории и тех методологических трудностей, которые могут быть связаны с ее применением. Категория идентичности фиксирует важный элемент того, что в социологии знания называется субъективной реальностью, — социально детерминированные представления индивидов о своем «Я», складывающиеся в результате соотнесения с некоторыми «Другими» (осуществляемого как самими индивидами, так и их окружением, в силу чего имеет место сложное и порой конфликтное переплетение идентификации и самоидентификации). В основе идентификации/самоидентификации лежит различие «Я» и «Другого», которое выстраивается через отношения, с одной стороны, сходства, подобия, тождества, а с другой стороны – различия. В действительности, люди различаются между собой по множеству параметров, и далеко не все различия служат демаркаторами, разделяющими «Нас» и «Других»: лишь некоторым из них, причем в определенном контексте, мы приписываем особый смысл.

Чем определяется «значимость» различий и/или сходства? По-видимому, прежде всего, самой структурой социальных отношений, задающей устойчивые оппозиции, связанные с неравенством, иерархией, статусом, властью, господством, конкуренцией за ресурсы и др. Однако не менее важны и общественно принятые способы интерпретации различий. Осмысливая, что отличает Нас от Других, мы опираемся на целую систему уже сложившихся представлений. Таким образом, существенная роль в производстве и воспроизводстве идентичности

принадлежит не только социальной структуре (т.е. объективно существующим различиям), но и общественному сознанию (т.е. тому, как эти различия осознаются, какой им придается смысл и вес).

Понятие «идентичность» пришло в социальную теорию и широкий общественно-политический дискурс из философии и психоанализа. С 1970-х гг. термин стал использоваться весьма широко и порой без должной методологической рефлексии, вследствие чего он оказался чрезвычайно многозначным и «перерастянутым» [1]. Одних исследователей избыточная многозначность понятия побуждает отказаться от использования его в качестве категории научного анализа [2], другие же предпочитают заново переопределять данный термин, полагая, что без него «нельзя продумывать некоторые ключевые вопросы» [3]. В последнее время наблюдаются две взаимосвязанные, хотя и противоположно направленные тенденции: широкое распространение понятия «идентичность» в публичной риторике и попытки его деконструкции в научном дискурсе, направленные на преодоление представлений о целостной, аутентичной и неизменной идентичности. Доминирующий в современной научной литературе социальный конструктивизм оспаривает представление об идентичности как о чем-то, естественно предопределенном и неизменном, как о некой внутренней сущности, которой якобы обладают индивиды и группы. Вместе с тем, вопреки коннотациям, связанным с названием этого подхода, конструктивисты вовсе не склонны интерпретировать идентичность исключительно как результат индивидуальной воли. Следствие проделанной ими теоретической и эмпирической работы – постепенно утверждающееся в научном дискурсе представление о том, что идентичность – вовсе не «цельная и истинная» сущность, а нечто конструируемое, неоднозначное, подвижное, множественное, зависящее от контекста.

На наш взгляд, необходимо различать «идентичность» как категорию практики и анализа. На практике мы иногда прибегаем к этому понятию в процессе саморефлексии, пытаясь понять себя, свою деятельность, то, что объединяет нас с другими и отличает от них. Кроме того, данное понятие весьма широко используется политическими антрепренерами, стремящимися убедить людей определенным образом понимать себя и свои интересы. «Идентичность» была и остается одним из наиболее эффективных механизмов мобилизации: чтобы побудить людей на коллективные действия, важно заставить их воспринимать себя как группу, сплоченную общими интересами и противостоящую другим

группам. Поэтому стремление использовать «идентичность» для оформления политических притязаний – вещь нормальная и даже необходимая. Для политической практики вполне естественно апеллировать к идентичности как к некой «готовой» сущности, стремясь представить определенные способы интерпретации различий и тождества как единственно возможные. Однако исследование процессов идентификации требует понятийного аппарата, позволяющим критически оценивать утверждения такого рода: едва ли продуктивно смешивать категории практики и научного анализа [4].

Вопреки утвердившемуся семантическому репертуару, в аналитическом смысле «идентичность» отнюдь не указывает на некое стабильное ядро «Я», сохраняющееся от начала до конца несмотря на все перипетии истории. В Современном обществе идентичности становятся все более множественными, фрагментированными, зависимыми от контекста; они имеют радикально исторический характер и постоянно находятся в состоянии изменения и трансформации. По словам Стюарта Холла, «речь не столько о том, «кто мы» и «откуда», сколько о том, чем мы можем стать, как нас представляют другие и как это соотносится с тем, как мы сами себя представляем... Идентичности создаются в процессе репрезентации, а не за его рамками» [5]. Вопрос заключается в том, как использовать данный термин для анализа практики, чтобы избежать неконтролируемого перетекания смыслов из обыденного дискурса в научный и обратно.

Нам представляется оправданной позиция авторов, предпочитающих говорить не об «идентичности», а об идентификации: это ориентирует на анализ сложных и противоречивых процессов (а отнюдь не автоматических механизмов), результатом которых (никогда не окончательным) являются конкретные представления об идентичности. Как справедливо заметил Крейг Калхун, «рассматривать идентичности только как отражение «объективных» социальных позиций или обстоятельств – значит рассматривать их ретроспективно. Таким образом мы не можем осмыслить того динамического потенциала, который – к лучшему или к худшему – заключен во внутреннем конфликте индивида и в соперничестве культурных дискурсов, которые приписывают ему определенное место» [6].

Идентичность всегда производится и воспроизводится в контексте социальных отношений, поэтому отнесение/самоотнесение к определенным группам является одной из важнейших составляющих

нашего «Я». Социально утвердившиеся дискурсы о том, кем можно быть (или кем стоит быть), формируют наши собственные представления о себе и заставляют гордиться собой или, напротив, стремиться переопределять свою идентичность. И в этом смысле можно согласиться с А.М.Янг и др. авторами, утверждающими, что «группы конституируют индивидов» [7]. Разумеется, это не означает, что индивиды не могут отвергнуть групповую идентичность или что они не обладают качествами, которые не имеют к ней никакого отношения. Однако самопризнание и признание со стороны других тесно взаимосвязаны, и «образ» группы, к которой мы себя относим (или нас относят другие) способен весьма ощутимо влиять на наше самовосприятие.

Важно подчеркнуть, что группы рассматриваются здесь не в качестве субстанции, но как некая относительно устойчивая форма социальных отношений. Иными словами, группы являются скорее продуктом постоянного различения и исключения, определения и переопределения, нежели следствием «естественно» существующего единства. Однако это обстоятельство нередко упускается из виду, что создает опасность реификации (овеществления) наличных механизмов воспроизводства идентичности [8]. Это люди ощущают себя кем-то, причем делают это в контексте определенной социальной структуры (т.е. объективно существующих различий) и определенных дискурсов (т.е. социально принятых способов их категоризации и интерпретации). Как только мы начинаем приписывать идентичность коллективу, возникает риск ее превращения в некую природно-объективную реальность, которая обрастает мифами (классический пример – стереотипные представления о «национальном характере»). В действительности, эти мифы сами по себе являются результатом символической борьбы, соперничества разных способов классификации и названия, разных нарративов об идентичности. Представления о групповой (коллективной) идентичности никогда не бывают «единственными и неизменными». По словам Д.К.Мартина, «всегда сосуществует несколько нарративов об идентичности, соперничающих друг с другом за политический рынок, и граждане могут делать между ними выбор» [9]. В результате этого соперничества одни модели идентичности (т.е. представления о том, что значит быть представителем данной группы) могут оказаться преобладающими, тогда как другие будут вытеснены на второй план, однако «победу» никогда нельзя считать окончательной. Таким образом,

важно помнить, что группы, которые «конституируют индивидов», сами постоянно находятся в состоянии определения и переопределения.

На наш взгляд, эти соображения о важности различения «идентичности» как категории практики и анализа следует иметь в виду при оценке требований признания и защиты политических, социальных и культурных прав различных групп, занимающих подчиненное положение в обществе, которые выдвигаются целым рядом политических движений конца XX – начала XXI в. Отчасти эти требования уже получили признание, в том числе – и в качестве некоторых прав «третьего поколения». Однако вокруг них ведутся активные споры. Очевидно, что права человека – это инструмент борьбы против угнетения, несправедливости и унижения, который уже неоднократно доказывал свою эффективность. И стремление использовать его для преодоления того, что в новых исторических условиях осознается как несправедливость, вполне естественно. Однако можно ли особые права представителей ущемленных групп, связанные с обеспечением их «признания», поставить в один ряд с общепризнанными естественными и неотчуждаемыми правами человека? Мы не будем рассматривать здесь все аспекты этой проблемы, коснемся лишь вопроса о том, в какой мере «идентичность» может рассматриваться в качестве легитимной основы для притязаний на особые права.

Очевидно, что «политика признания» отчасти конструирует и переопределяет группы, от имени которых она осуществляется: различия представляются как нечто бесспорное и несомненное (а не относительное и существующее в контексте определенных отношений); постулируется некая концепция идентичности индивидов, принадлежащих к данной группе, исходя из которой и формулируются притязания на «признание». Сам факт принадлежности к группе зачастую интерпретируется как право говорить от ее имени, а наличие соответствующего опыта – как показатель истинного знания; в стремлении обеспечить пресловутую «политкорректность» и то, и другое порою доводится до абсурда [10]. Несомненно, «политика признания» открывает широкую арену для деятельности политических антрепренеров, стремящихся манипулировать коллективной идентичностью, представляя ее вполне определенным образом и апеллируя к ней для достижения собственных целей.

На наш взгляд, оценивая «притязания на признание», равно важно избегать крайностей их переоценки и недооценки. С одной стороны,

идентичности всегда подвижны и зависят от контекста, а потому неверно приписывать индивидам ту или иную идентичность на том основании, что они принадлежат к определенной группе, определяемой по «объективным» критериям. Разумеется, «политика признания» отчасти конструирует идентичности, и одним из последствий «положительной дискриминации», призванной исправить несправедливость по отношению к маргинальным группам, может стать актуализация соответствующей идентичности (в том числе и для тех, кто прежде идентифицировал себя иначе). С другой стороны, едва ли это должно априори служить основанием для отказа в «признании». Конечно, идентичности гибки, подвижны, контекстуальны и являются предметом выбора. Однако этот «выбор» не вполне свободен, ибо происходит в определенном социальном контексте, где задан не только спектр альтернатив, но и репертуар их возможных интерпретаций. Кроме того, некоторые идентичности относительно стабильны и действительно имеют важное значение для людей. Поэтому то, что идентичности множественны, контекстуальны и в известном смысле являются предметом выбора, не исключает того, что чувство «принадлежности», испытываемое нами, может быть вполне искренним и глубоким. При этом наша самоидентификация тесно, а порой — противоречиво связана с тем, как нас идентифицируют другие. И несправедливые практики репрезентации культурных различий действительно причиняют вред. Поэтому можно согласиться с К.Калхуном, что иногда необходимо «рискнуть эссенциализмом», выдвигая притязания, основанные на общей идентичности [11]. В частности, именно так обстоит дело, когда люди, принадлежащие к определенной группе, систематически принижаются в доминирующих дискурсах. В таком случае вполне правомерно в ответ требовать признания тех, кто маркируется данной категорией, тем самым неявно ступая на путь эссенциализма. Иными словами, «конструируемость» идентичностей не следует рассматривать как повод для сохранения несправедливости.

Однако «позитивная дискриминация», связанная с «признанием идентичности», на наш взгляд, не должна рассматриваться как позитивное право, приобретаемое одними группами за счет других (и ставиться в один ряд с фундаментальными правами человека). Единственное право, которое может (и, видимо, должно) рассматриваться как часть статуса гражданина — это право на равное признание идентичности, означающее равное отношение к притязаниям, а не

равный результат. По словам Ч.Тейлора, «подобно тому как все имеют равные гражданские права, все должны пользоваться презумпцией в отношении того, что их традиционная культура обладает ценностью». Все имеют право на то, чтобы их притязания на признание их особых идентичностей были встречены и рассмотрены с равным уважением [12]. Однако вопрос о том, какая группа заслуживает «признания» и в какой форме, не может быть решен раз и навсегда на уровне принципа: это вопрос политики, а не права. Он решается путем переговоров, которые должны происходить «во времени и пространстве». Это значит, что принятые решения могут различаться не только на национальном, но и на местном уровне, а достигнутые результаты не являются «вечными», поскольку переговоры могут и должны возобновляться по мере необходимости. Важно также и то, что такие переговоры должны иметь место и внутри групп, претендующих на признание: поскольку разные представления о содержании групповой идентичности и о стратегиях борьбы за признание сосуществуют и конкурируют друг с другом, вопрос о легитимном представительстве группы также должен быть предметом обсуждения.

Подводя итог, суммируем нашу позицию. Проблема более справедливого общественного устройства, которое учитывало бы существующие культурные и социальные различия, несомненно существует, и «идентичность» тех, кто относит себя (или кого другие относят) к группам, занимающим подчиненное, приниженное положение, безусловно нуждается в «признании». Однако механизмы такого признания, на наш взгляд, должны быть связаны не с расширением корпуса прав человека, чреватой опасностью размывания заложенной в этом институте исходной идеи – идеи естественных прав, которыми все люди обладают в равной мере, – а с развитием практик, получивших название «демократии обсуждений» (*deliberative democracy*).

Возникает вопрос: в какой мере эти рассуждения имеют отношение к российским реалиям? На первый взгляд, юридическое и символическое «признание» культурных различий – отнюдь не самая большая проблема для правозащитной практики в нашей стране. Однако было бы неправильно и недооценивать значение несправедливостей, связанных с культурными различиями, тем более, что эта тема уже присутствует в общественном дискурсе, в первую очередь в связи с многоэтничностью и многоконфессиональностью российского общества (феминистский дискурс представлен гораздо слабее). Правомерно предположить, что со



временем проблема «признания» идентичности ущемленных групп станет еще более острой, причем идеи, разрабатываемые «на Западе», неизбежно будут перетекать в российские дискуссии, в т.ч. в виде мифов и стереотипов о «хорошем» или «плохом» «западном опыте».

Разумеется, возможны разные варианты решения проблемы культурных различий [13], и далеко не все они сопряжены с мультикультурной интеграцией и использованием рассмотренных выше механизмов множественных переговоров и «демократии обсуждений» (требующими весьма сложных гражданских навыков, не имеющих пока широкого распространения даже в обществах с более развитой демократической политической культурой). Кроме того, вектор развития современной России связан с консолидацией скорее мягкого авторитарного, нежели демократического режима, что, на наш взгляд, делает более вероятным курс на демонстрацию (на уровне официальной риторики) «нейтральности» к этнокультурным и конфессиональным различиям при явных и неявных отступлениях от этого принципа на практике. Думается, однако, что мягкий авторитаризм (во всяком случае, в его нынешней версии) не исключает локального развития демократических практик, в т.ч. практик делиберативной демократии, и проблемы, сопряженные с «признанием» культурных различий, способны оказаться одним из стимулов к такому развитию, поскольку их решение при определенных условиях может оказаться невозможным без вовлечение в переговоры представителей широкого круга заинтересованных групп. Это означает, что вопросы, столь горячо обсуждаемые западными политическими философами, могут приобрести актуальность и для российской аудитории.