

НАТАЛИЯ КОСТЕНКО,

доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник отдела социологии культуры и массовой коммуникации Института социологии НАН Украины

Культурные идентичности: превращения и признания

Abstract

Identity legitimacy is regarded as a key issue to understand the current post-communist world and to substantiate the identity recognition policy, that is a legitimate (for society) way of differentiation control. There are presented two ideal models of identity production: 1) based on essentialistic imperatives, and 2) close to constructivism in its various versions, like post-classical one. There are analyzed significative practices and figurative representations applied to identities.

Политика признания

“Легитимация идентичностей” — скорее вопрос к политике, нежели к теории. Именно исторические обстоятельства возвели его в ранг ключевых в понимании современного “постколониального” мира. Магистральная постановка вопроса апеллирует к идентичности, обосновывая социальные различия и выдвигая аргументацию в пользу политики их признания, то есть легитимного для общества способа контролировать дифференциацию. В таком контексте политический и научный интерес направлен прежде всего на различия радикальные, неустрашимые, создающие не только возбуждающее общество напряжение, но и драматические коллизии и острые конфликты — этнические, гендерные, расовые, религиозные, сексуальных ориентаций. Словом, те, которыми невозможно пренебречь после падения империй, где в обосновании власти фигурировали доминанты обязательного европоцентризма.

Основные положения политики признания, интенсивно обсуждаемые с конца 70-х годов минувшего столетия и программно представленные Чарл-

зом Тэйлором в эссе “The politics of Recognition”, воодушевлены настоятельностью легитимных практических решений в пользу меньшинств (этнических образований, альтернативных групп, различных форм феминизма и т.п.) и продвижения политики мультикультурализма. В этом смысле легитимировать идентичности означает подтвердить права исторически репрессированных реалий, согласовав их определение с нормой либо расширив и уточнив само представление о норме. Поскольку под “идентичностями” понимается нечто вроде обозначения того, “кто мы есть”, наших фундаментальных характеристик как человеческих существ, следовало бы регулятивным образом освободить их от маркировки социального неравенства, которая закрепилась за ними в социальном и политическом мире модерна. “Тезис таков, — формулирует Чарлз Тэйлор, — что частично наша идентичность формируется признанием либо его отсутствием, часто — посредством искаженного понимания другими. Поэтому персона или группа могут испытывать реальный ущерб, если люди или общество представляют их в ограниченном, бессмысленном или противоречивом свете. Непризнание или недопризнание ... может быть формой угнетения, заключающего кого-либо в рамки фальшивого, искаженного и ограниченного способа бытия” [34, с.225].

Простой для обыденного восприятия постулат — еще не довод для политики, сигнифицирующей социальные тождества и различия. Социальное признание как цель “политики идентичности” (“identity politics”) помимо всего прочего имеет этическое измерение, поскольку социальное пространство, на узаконенное место в котором рассчитывают идентичности, — это также и моральная география, как успешно диагностировал его Ирвин Гоффман в “Стигме” [19]. А это накладывает уже определенные обязательства не только на легитимирующую сторону, но и на претендентов: им следует взывать о признании, будучи убежденными в его общественной правомерности. Такое под силу новым социальным движениям, голоса которых различимы для политиков. В случае же культурных идентичностей, составляющих предмет нашего интереса, режимы легитимации могут быть иными и куда более многообразными. Здесь не исключена негласность и неопределенность реакций или взаимная нечувствительность обеих сторон — субъекта и окружения. Что, впрочем, не кажется удивительным, поскольку если сместить дискурс об идентичности в плоскость культуры, всевозможные несоответствия ее — идентичности — онтологии и эпистемологии проступают наиболее отчетливым образом.

Между тем, по опыту обоснования “политики идентичности” в культурных исследованиях (“cultural studies”) все то, что происходит вокруг культурных идентичностей и с ними самими, — усилия предстать или представить их незабываемыми, их трансформации, мутации, угрозы необратимых превращений или подавления на фоне глобальных и локальных изменений социума, наконец, конституирование и кристаллизация новейших образцов в новейшее время — достаточно часто рассматривается в терминах “борьбы”, “сопротивления”, “протеста” и, в лучшем случае, “пересмотра” стратегий их описания. То есть основания легитимации, предполагаемые “политикой идентичности”, по разным мотивам, включая инерцию, нередко переносятся на те культурные территории, где действуют иные механизмы признания. В свою очередь, это отзывается критикой сложившегося направления “культурных исследований” за методологический эклектизм и излишне популистские трактовки идентичности, а также стимулирует рас-

суждения о теоретических и эмпирических перспективах изучения различных культурных областей [16].

Современная социологическая рефлексия относительно идентичности, можно сказать, уже проявила себя в достаточной мере — как в виде отдельных ракурсов и фрагментов дискурса авторитетов, так и в рамках автономных направлений и школ, посвятивших новой проблематике идентичности специальные исследования. Пожалуй, пик обсуждения этой проблематики пришелся на середину прошлого десятилетия [31; 32]. Однако обсуждение далеко от завершения, особенно в тех случаях, когда попытки концептуализаций соотнобразуются с практическим познанием трансформирующихся обществ, дающих впечатляющий материал к вопросу о статусе социальных и культурных групп.

Ограничимся лишь двумя наиболее общими замечаниями о природе, роднящей политический и научный интерес к проблеме. Во-первых, это настойчиво дающая о себе знать модальность преодоления наследия модерна в понимании идентичности и различий. Во-вторых, это дело легитимации, от которого не уклониться ни политике, ни культуре, поскольку идентичность онтологически неотделима от признания. А разговор о ее культурных формах и механизмах потребует хотя бы перечисления тех основных линий неразрешимости, которые не оставляют дискурсу об идентичности никакой возможности изгладиться или поблекнуть.

Несоразмерности

Семантическая карьера

“Идентичность остается непонятой, пока она не имеет места в мире”, — говорит Бергер [1, с.281]. Пространственные параметры идентичности оговариваются как нечто само собой разумеющееся, как факт присутствия, а знание о ней — равносильно *при-знанию*. Идентичность претендует на размещенность, и кто-то должен согласиться с обоснованностью ее притязаний. В современном мире это неизменно проблематично, несмотря на видимую легкость самой процедуры. Модель претендентства сегодня — приобретение места/site в Интернете.

Временные характеристики обозначаемого концептом “идентичность”, напротив, досадно замутняют ясность, с которой хотелось бы оперировать им в любых контекстах. Согласно изящному разъяснению Поля Рикера, в семантической двусмысленности понятия “идентичность” повинна, по меньшей мере, латынь, порождающая одновременную и непреодолимую отсылку к двум корням — *ipso* и *idem*. Оба фиксируют состояние тождественности, относимой к обсуждаемому предмету, однако первый указывает на *непрерывность и устойчивость во времени* (тождественность самому себе), второй — на *неизменность* (тождественность как аналогичность). По сути, “мышление имеет дело с понятием идентичности, в котором смешиваются два значения: идентичности с самим собой (самости) и идентичности как того же самого” [6, с.20]. Вся сложность в том, как удалось бы помыслить неизменную самость, выйдя за пределы категории субстанции и соответствующих ей схем суждения и разместив эту самость в реальных жизненно длящихся контекстах — культурных, социальных, политических. К тому же сокрытая в понятии двойная тождественность создает неиссякаемую напряженность между индивидуальным и коллективным, уникальным и кате-

гориальным, внутренним и внешним, поскольку очищенный до прозрачности первый смысл предполагает некую единственность в субъекте, второй же отсылает к норме, типу, классу или по меньшей мере образцу.

Семантическая несоразмерность постоянно преследует концепт идентичности во всяком теоретизировании и всякой политике, продвигающих идентичность к центру внимания. Даже когда не ведется спор о словах и общем, разделяемое понимание идентичности принимается за данность, двусмысленность имени отбрасывает свою тень. Хотя и в затерявшейся связи она непременно присутствует в культурологических описаниях “бытия идентичности”, которая, словами Зигмунда Баумана, была рождена как проблема и только-то и может существовать как проблема, обозначая не что иное, как попытку избежать неопределенности. Действительно, возможно ли быть совершенно уверенным, отыскивая свое место среди очевидного разнообразия поведенческих стилей и образцов, и как удостовериться, что люди сочтут это место правильным и должным? [11, с.19]. Или, согласно известному выражению Уильяма Джемса, еще в 1890 году полагавшему “персональную идентичность” в качестве одного из четырех атрибутов самости (*Self*): если “у меня есть столько самих себя, сколько имеется людей, которые меня признают”, то “как я сам могу сегодня признать себя тем же, кем был вчера”? [25, с.173, 176].

За неопределенностью, на которую “я” отвечает идентичностью, стоят неординарные корреляции между субъективностью и призывающей индивидуальной культурной позицией. По опыту классических “я-концепций” привычнее всего связать идентичность с поисками пути, посредством которого многочисленные требования “я социального” с пристрастием перерабатываются в горниле самости. Но как же быть с теми нынешними примерами, где идентичность возникает из серии отдельных политических или культурных событий и вскоре, как кажется, уходит вслед за ними. В течение вечера телеканал неоднократно признает в вас “своего зрителя” — как потребителя “его информации”, а заодно и участника рекламной акции производителя бульонных кубиков. Однако через неделю из-за смены политической интонации вещания от вашей лояльности мало что остается, и воображаемая сообществом “аудитория новостей этого канала”, к которой вы себя причисляли, рассредоточивается. При этом виртуальный союз любителей суповых добавок может и не пострадать, легитимируя своих членов посредством другого источника.

Парадоксально, но отчасти благодаря многозначности семантическая карьера привела идентичность к вездесущности — как инструмент, позволяющий не только распознавать, но и внятно структурировать реальность во времени и пространстве, расставлять в ней акценты и восстанавливать определенность. Определенность скорее процедурную, чем содержательную, определенность маркирования, названия людей, вещей и отношений легализованным или согласованным именем. А можно ли желать концепту лучшей участи, когда большинство основополагающих понятий, посредством которых стремятся выразить правила глобальной и локальной игры, уже не обременены надзором родительских парадигм и задают собственные перспективы рефлексии, когда эти самые парадигмы оказываются взаимопроницаемыми, и мысль постоянно одергивается “позитивным” требованием прозрачности как заместителя истины, перебиваясь всевозможными ссылками и уточнениями контекста. Возможно, конечно, и вовсе расфор-

мировать это понятие, полагая его не способным достичь категориальной кристалльности и принуждающим всякий раз реконструировать связи между полями знания, типами нормативности и формами субъективности в отдельных культурах — непосильная задача масштаба Мишеля Фуко, его “The Use of Pleasure” [18]. Или, напротив: очертить амбиции “идентичности” прошлым опытом психоанализа и теории ролей. Но как же тогда запечатлеть то одновременно зыбкое и неразъединимое культурное родство, которое возникает среди узаконенных различий или рассыпается внутри легитимного тождества? Должно быть, только таким мышлением, которое, по словам М. Фуко, в отличие от классического образца с присущей ему “чистой последовательностью представлений” в основе истории вещей и историчности человека обнаруживает отдаленность, подрывающую тождественное, и разрыв, который рассеивает и вновь сосредоточивает его в двух полярных точках [7, с. 360–361].

Концепт идентичности из такого рода словаря. Им хотят уловить культурные разрывы, выражая, например, суть идентичности метафорой “шва”, “точки пересечения” субъекта с дискурсивным потоком и структурами значения [24, с.106]. “Я использую “идентичность”, — пишет Стюарт Холл, — чтобы отослать к месту встречи, к месту *шва* между дискурсивными практиками, которые пытаются осуществить на нас “запрос” как на социальных субъектов отдельных дискурсов, и теми процессами, которые производят субъективность, производят нас как субъектов, о коих можно говорить. Идентичности, следовательно, это временная, преходящая привязанность к позициям субъекта, которые конструируют для нас дискурсивные практики” [21, с.5–6]. Понятно, что двустороннее обеспечение такой технологии “шва” между и без того сложными составляющими, равно как и различия временных интервалов, в промежутке которых этот “шов” остается выпуклым и видимым, едва ли гарантирует исключительно стабильный результат. Принципиальна возможность его вариативности и неровности. Как сосуществуют в идентичности черты устойчивости и изменчивости, как скрещиваются перспективы *обладания, принадлежности и разрыва*? Вероятный путь — производство себя как проект.

За пределами эссенциализма

Разумеется, последнее требует разъяснений. Природа идентичности трактуется по-разному научными подходами, имеющими с ней дело. В целом же явственна амбивалентность вопроса, так как исторически и стратегически состязаются две идеальные модели производства идентичностей [31; 32]. Одна формируется императивами эссенциализма, другая ближе конструктивизму в его различных, особенно постклассических, версиях.

Первая модель предполагает, что в любой идентичности имеется некое интимное, сущностное, аутентичное содержание, которое определяется культурным происхождением или общим культурным опытом. Идентичность конституируется как экстракт всего того, что “органично присуще” ее носителю. Именно натурализованность гарантирует идентичности интегральность и целостность, обеспечивает перманентное воспроизводство. Соответственно, непроблематичной представляется и ее самолегитимация естественной установкой как полностью сформированной, отдельной, отличной от других, или на той же основе — легитимация со стороны. В равной

степени это относится к индивидуальным и коллективным формам субъективности.

Вторая модель, напротив, никоим образом не рассматривает идентичность как стабильную сердцевину самости и артикулирует невозможность такой интегральной, гармоничной, данной на все времена идентичности. Идентичности конструируются во взаимодействии различных, порою противоречащих друг другу дискурсов, практик и позиций в пределах дискурсивных формаций, которые лишь в общем определяют, “что может и должно быть сказано” (Фуко). Такие конструкты неизбежно мультиплицитны, фрагментарны, постоянно пребывают в процессе изменений и трансформаций. Потому идентичность — временный, относительный, незавершенный конструкт, обладающий онтологическим статусом проекта или постулата. Всегда это несовершенное знание о себе и еще не достигнутое адекватное признание другими. К примеру, разъясняет Крег Коэн, “быть евреем — это всегда проект (или версия для сопротивления) для каждого современного еврейского индивида или общности, даже если стереотипы относительно того, как быть евреем, сохраняются и кажутся непоколебимыми антисемитам или ультраортодоксам” [15, с.27]. Все то же и для всякой этнической идентичности, да и любой культурной идентичности вообще — как быть современным украинцем (французом, сербом, чеченцем) или, предположим, как быть интеллигентом, православным либо католиком, “современным молодым человеком”, идентифицированным возрастной рамкой в массовых опросах, наконец, читателем, музыкальным фанатом, “настоящим мужчиной” или “истинной женщиной”, потребителем экологически чистых продуктов. Идентичность постулируется как “критическая проекция того, что требуется от уже имеющегося”, точнее, как “косвенное утверждение неадекватности или несовершенности последнего” [11, с.19].

Принять эту модель означает усомниться также в релевантности концепта коллективной идентичности, понимаемой как “сущность” или определенный набор особых черт, разделяемых исключительно членами данной общности и никем другим. Демонстрируя всю сложность взаимоотношений между субъектом, социальными нормами и личными ресурсами, постструктуралистская перспектива настаивает и на полной разборке “метафизических” категорий идентичности, оставляя ей только одну конституирующую возможность — через *различия* [17]. Такой призыв поддержан также за пределами теоретического дискурса (вопрос об идентичности есть показательным случаем взаимных вызовов теории и политики) — со стороны, например, чернокожих женщин и лесбиянок, которые усматривают предвзятость женского движения и феминистских теорий, культивирующих идентичность пола в пользу опыта белых и гетеросексуалов [10].

Неверно было бы полагать, что “эссенциалистские” категории и риторика, подвергаемые сегодня радикальной критике и деконструкции, — всего лишь историческая стадия в осмыслении идентичности. В той мере, в какой остаются в силе претензии традиции на подлинность и неразложимый источник, различные апелляции к “сущности”, принципиально не дискредитируемой какими бы то ни было “явлениями”, могут быть успешны и востребованы. Особенно когда эти “сущности” обесценивались в доминантном дискурсе. Не исключена и методологическая поддержка социального конструктивизма. Язык “натуральности” определенно не чужд морфологическому моделированию социальной структуры или обоснованию дисфунк-

циональности “девиантного поведения” как отклонения от нормы либо ролевой схемы. Бесспорно, процессы социализации рассматриваются здесь как хотя и достаточно важный, но не единственный конституирующий идентичность механизм. Но кто возьмется утверждать, будто соблазн “чистой последовательности” безвозвратно угас и нет ни малейшего риска отказать в своеволии культурным практикам или стилям жизни, подчинив их приказам “социальной природы” и организовав в “социальные категории”. Весомым может быть и психоаналитический аргумент в защиту интегральной идентичности от фрустрирующих ее склонностей к патологиям-различиям — несмотря на то, что именно психоанализ поставил акцент на достижении идентичности в процессе развития.

По справедливому замечанию Доны Харавэй, оппозиция между эссенциализмом и конструктивизмом часто развертывается как усиление дилеммы “природа–культура” [22]. Укрепившись в сражении за дифференциацию наук в предвосхищении модернизма и испытав затем послевоенное очищение ставшего прошлым века, дилемма свела свои полюса в общественной озабоченности по поводу перспектив как природы, так и культуры. Уже немислимо трансформировать ее в безысходную апорию, учитывая, в данном варианте, что производство идентичности осуществляется на пересечениях психического и дисциплинарного в рамках исторически обусловленных дискурсивных формаций.

Исторический проект гражданства

Считается, что идентичность — изобретение модерна, хотя и дальним его предшественником было что о ней рассказать. Ее история в расширенных и кратких версиях неоднократно прописана, свидетельствуя о несовпадении культурных схем производства субъективности в различные эпохи [11; 14; 30 и др.]. Модерн же предложил ей нечто весьма существенное — проект гражданства.

Дискурс об идентичности во многом обусловлен подъемом индивидуализма в конце XVIII – начале XIX веков и открывшейся задаче нормативной заботы о самоконструировании в условиях “новой дисциплины власти” (Фуко), которая потребовала иной квалификации от индивида, претендующего на одобряемые и общественно значимые действия. Не только право экономической суверенности буржуа, не только литературная романтизация *ego* проектировали строительство идентичности. Особая социальная и политическая миссия индивида обнаружилась в том, чтобы полноправно участвовать в выражении “общей воли”, в конституируемом институте гражданства государства-нации. Идентичности индивидуальная и коллективная сомкнулись, связавшись обоюдной ответственностью за общественный результат. С одной стороны, усиливалось представление о самодостаточности идентичности либо в виде картезианского *cogito* или же “Я есть Я” Фихте и последующей немецкой традиции, укрепивших в конечном счете идеал фиксированной, рефлексивной на свой счет, интегральной индивидуальности. В то же время автономность индивида оборачивалась равнозначностью гражданину, чья легитимированная идентичность собиралась вокруг принадлежности к общности, упраздняя какие бы то ни было не связанные с ней различия. Как быстро выяснилось — еще в конце XVIII столетия, этого золотого века публичности, “самость” легального агента рынка или полноправного участника публичных дебатов олицетворял сво-

бодный мужчина, состоятельный в первом случае и образованный, говорящий на доминирующем языке нации — во втором. Представляемая к рассмотрению политики история конструировалась как история совершенствующейся идентичности, поступательно стремящейся к тотальности (пройдя весь путь от “класса в себе” до “класса для себя”, в терминах радикальной версии), но не как история различий.

Позже в качестве технологии производства такой идентичности социальная наука обоснует социализацию, которая специально направлена на освоение системы ценностей и образцов, необходимых для последовательных нормативных действий или компетентного вовлечения в публичную сферу. Понимание, вдохновленное либеральным модерном, и сегодня имеет массу причин приподняться над издержками сцепленности индивидуальной и общественной идентичностей, постановив разделенность частного и системного мира и возлагая большие надежды на эмансипирующую силу коммуникации, идею прав человека и права как такового. При этом не исключено, что за различиями может оставаться статус эпифеноменальных. “Формация идентичности в большинстве моделей, — включая, например, известную теорию Хабермаса о публичной сфере, — замечает Коэн, — готовит индивида к выходу на публичную арену. Она дает ему индивидуальную силу и индивидуальное мнение. Противоположным образом публичная сфера призывает оставить в стороне различия класса, этничности и пола для разговора на равных. Потому сами эти различия невозможно тематизировать в качестве объектов политики вместо того, чтобы видеть в них препятствия, которые следует преодолеть до рационального политического формирования коллективной воли” [15, с.3].

В совершенстве фигур универсальной самости, не чувствительной к различиям, со временем глубоко усомнились, даже если ее продолжал освящать государственный флаг. Единый для всех равных проект гражданства рассредоточивался, переставая фокусировать должное для общественного индивида. Послевоенный период XX века в избытке предоставил образцы того, как отдельная идентичность сама по себе легитимируется неподдельной страстью социального движения и политического протеста. Такое стало возможным в период решающих культурных сдвигов, чем обычно обуславливают, как это делает Чарлз Лемерт, историческую интерпретацию: “Идентичность, включая политику идентичности, и ее выражение в новых социальных движениях сегодня есть социальным фактом, возникшим из коллапса Западной Империи и последующего коллапса ее хорошо тренированной теории мировой культуры” [29, с.125]. Антиколониальный национализм в Азии и Африке, защита гражданских прав в США, молодежная контркультура в западных странах, нарастающий феминизм, активность сексуальных групп, экологические течения и т. д., как, впрочем, и агрессивное неприятие всего этого, со всей очевидностью показали изрядную сегментированность исторически организованных социальных пространств, шаткость, подвижность социальных позиций, рекрутирующих субъектов и возбуждающих в них идею претендентства.

На постсоветских культурных территориях сконструированная в принудительно-добровольном режиме идентичность заметно деформировалась, но никак не демонтировалась целиком. Культура конца XX века позволила и то, и другое. Под давлением социальной и экономической фактичности, измененных политических практик, как институционализированных, так и

текущих, тотальность раскололась, расслоилась или рассеялась. Однако через фрагменты, рубцы либо еще свежий след, а в некоторых зонах и в виде вполне устойчивого центра сборки субъективности она безусловно присутствует в структуре размножившихся идентичностей, инспирируя их флуктуации и круговороты. Модерный проект гражданства в нашем случае действительно не завершен. Но всяческое продвижение в его границах уже не является ведущим нормативным регулятором самоидентификаций и признания. Он встраивается в иные проекции себя и других, проекции, которые неотвратимо или случайно нас настигают.

Культурные превращения

В преобладании неотвратимости либо случайности и состоит, по-видимому, суть перемен в схемах идентичности. Не то чтобы идентичность оказывалась сегодня исключительно непринужденной игрой, или, словами Дугласа Кельнера, “театральной презентацией себя”, грозящей при радикальных поворотах утратой контроля [27]. Впрочем, на возрастающую очевидность именно этого и указывает безудержный успех любого адвертисмента, любого “перформативного я”, маркирующего обладание культурным качеством. Первостепеннее все же говорить о разительном отличии идентичностей, произведенных модерном и его укрепивших, от идентичностей современной культуры, именуемой постмодерном.

В действительности правила самоконструирования субъективности несоизмеримы в пределах всего исторического времени. Фуко убедительно показал непреложную зависимость культурных практик от действующих в культурный период этических парадигм, исследуя, как типы морали первых веков нашей эры продуцировали совсем иные, по сравнению с предписаниями последующих эпох, модальности отношения к себе, “иной тип работы над собой”, который обязывал одновременно “и к истолкованию души, и к очистительной герменевтике желаний”. “Забота о себе” подчинялась общему закону, предопределяющему этическую субстанцию в терминах конечности, грехопадения и зла, а этический идеал как тяготеющий не только к самоотречению, но также и к исполнению “воли личного бога”. Хотя отдельные образцы самопрактикования могли быть похожими и, как кажется, повторяющимися на протяжении куда более длительного времени, это не должно вводить в заблуждение относительно принципиальных различий культурных эпох, поскольку такие схожие образцы встраивались в разные режимы нормативности. Так, скажем, “элементы кодекса, касающегося экономики удовольствий, супружеской верности и отношений между мужчинами, вполне могут оставаться аналогичными. Следовательно, — заключает Фуко, — они принадлежат глубоко переработанной этике и совершенно иному способу конституирования себя в качестве морального субъекта своего сексуального поведения” [8, с.257–258].

Можно сказать, идентичность, которая вызревала в производстве себя субъектом и объектом для мира, всегда конструировалась как проект, объединяющий ряд позиций. Но, пожалуй, только напутствие модерна сообщило ей впечатляющий импульс креативности и стремления к целостности. Что в общем-то и позволило связать актуализацию идентичности с модерном. Во-первых, именно в культурном модерне, который символизировал то, что называется Новым временем, происходит высвобождение от

античного прошлого. Постановив античность в качестве классики, модерн, начиная с Просвещения, окончательно отодвинул ее на непреодолимую дистанцию и превратил в исторически безвозвратное, увлеченный идеей бесконечного прогресса и продвижения к лучшему в социальной и моральной областях [9]. Во-вторых, как показал Макс Вебер, в Новое время происходит исторически подготовленная дифференциация ценностных сфер науки, морали и искусства, которые согласно замыслу Просвещения продолжали двигаться каждый по своей собственной траектории, но объединялись единым этическим императивом — служением во имя разумной организации жизненных условий. Культурная идентичность, притязая на право быть представителем “непреклонного Просвещения”, выражать его субъективность и его практиковать, формировалась устремленностью к рациональности и долгу, способной обуздывать любое отклонение от движения вдаль. Каждая из институционализированных ценностных сфер постулировала собственные критерии легитимации идентичностей через истинность познания, справедливость или вкус, но самопризнание выстраивалось на едином основании — оценке собственного усердия в приближении к кредо.

Не требуется изощренного довода, чтобы артикулировать тщетность воспроизводства классических образцов современной субъективности и ее объективаций в настоящее время. “Просветители типа Кондорсе еще носились с чрезмерными упованиями на то, что искусства и науки будут способствовать не только покорению природы, но и пониманию мира и человека, нравственному совершенствованию, справедливости общественных институтов и даже счастью людей. XX век не пощадил этого оптимизма”, — констатирует Хабермас [9, с.45]. Здесь не имеется в виду культурное поражение модерна в сравнении с современной культурой. По мнению Хабермаса, изложенному с блеском в ответ на присуждение ему премии имени Адорно, проект модерна не исчерпал своих ресурсов, как это казалось многим. XX век окончательно узаконил культурный “модернизм” в качестве эстетического жеста модерна, уступавшего вольностям искусства еще с середины предыдущего столетия. Разумеется, так случилось по выполнению по меньшей мере двух условий культурной дифференциации: институционализации рынка произведений искусства и увеличения разрыва между культурами художников и экспертов, с одной стороны, и широкой публики — с другой [9, с.47]. Сейчас не столько важна непрекращающаяся полемика относительно *pro* и *contra* постмодерна, сколько то обстоятельство, что основные черты современной культуры идентифицируются вполне сопоставимым образом даже самыми известными оппонентами. Обозначим ли мы состояние современной культуры видоизменившимся модернизмом, в понимании которого надо внять рекомендациям легитимного научного знания, или будем считать его радикально порвавшим с обещаниями модерна и предвосхитившим в искусстве свои лучшие мизансцены задолго до того как он соблазнил ими повседневность, речь в общем-то идет об одном. Об измененных правилах бытования культуры и индивидуальной субъективности в горизонтах самого новейшего для нас времени, которому все еще небезразлична тайная или легальная отсылка к утраченной целостности.

Для простоты понимания вопроса следует представить его с баумановской выразительностью: “*проблема идентичности*” в культуре модерна заключалась в том, как ее конструировать, сохраняя непоколебимой и стабильной, “*проблема идентичности*” в постмодерне — в том, как избежать

фиксированности и оставить выбор открытым. Если лозунгом модерности было “создание”, главным медиумом, который сам по себе был “сообщением” модерна, — *фотография*, “нестираемая идентичность”, а основными строительными материалами — обеспечивающие прочность *сталь* и *бетон*, то у постмодерна иные символы — “переработка”, многократно используемая *видеолента*, *биоразрушаемый пластик* [11, с.18].

Превращение не было неожиданным или ненаблюдаемым. Плодом радикальной автономизации культурной сферы еще на повороте XX века оказался отрыв культурных практик от тех универсальных “оснований”, на которых они выстраивались, — от соответствия понятий реальному миру, безусловной морали или канонов реализма как привилегии квадроцентрической перспективы в живописи, консонанса в музыке и внешне упорядоченной нарративной структуры в литературе. Следствием для культурных практик, в обобщении Скотта Лэша, стала *вероятностность* и *фактичность*, то, что Вебер назвал понятием “*Eigengesetzlichkeit*”, означая самолегитимацию. То есть в отсутствие легитимации “основанием” или легитимации “со стороны” культурные практики в научных дисциплинах и искусстве должны были развить свои частные правила и свои собственные условия обоснованности. Нечто подобное не преминуло открыться также в социальных областях и в опыте повседневности [28, с.203–210]. Подыскивая нетривиальные аргументы для доказательства структурных соответствий между эстетической и общественной сферами, Лэш намечает несколько параллелей: 1) отвержение истории и исторического стиля в академической живописи и архитектуре наряду с децентрированностью национальной идентичности; 2) разрушение устойчивого чувства пространства и времени в опыте искусства и опыте урбанизации — железная дорога, режим фабрики, открытые публичные городские пространства и т. п.; 3) открытие бессознательного и внимание к инстинкту как к вводу случайности в мир порядка; 4) вызов буржуазной идентичности, для которой вдруг стали видимыми низшие классы, разместившиеся на бульварах и в универмагах, выйдя из традиционных гетто. “Для публичных площадок в парках, кафе и общих мест продажи Моне, Серо и другие уже не являлись упорядоченной живописью, а были случайны по сравнению с великими и идеализированными историческими фигурами” [28, с.209]. Интенсивно разветвлявшийся авангардом начала века случай уводил искусство все дальше от референта, продуцируя тем самым бесконечную, а значит безвременную игру. Для постмодерна этого оказалось мало. Появившееся видео уже становится “сюрреализмом без бессознательного”, как назвал его Фредерик Джеймсон [26]. Потребовались полное исчезновение референта, или самореференция, упоительная децентрация субъекта, превращение стилей модернизма в коды фактической незначимости и, наконец, лингвистическая фрагментация социальной жизни вообще. Помнящий об “основаниях” модерн отступил.

Социологическому описанию трансформаций, наблюдаемых в производстве субъективности, весьма близок совет Бергера и Лукмана, как избежать “обманчивого понятия коллективной идентичности, не прибегая при этом к уникальности индивидуальной экзистенции” [1, с.280]. Действительно, идентичность с самого начала формулировалась сознанием и практикой в качестве индивидуальной задачи и индивидуального проекта, который, однако, не возникает вне культурного, то есть общего обоснования. Как субъективность, подтвержденную культурой, ее успешнее всего запечат-

леть в культурном типе или культурном имидже, структурируя ими культурные позиции. В сопоставлении идентичности модерна и современности хорошо известны, например, баумановские образы жизненных стратегий “от пилигрима до туриста”, регистрирующие перемены в пространственно-временной структуре субъективности и их влияние на конвенции самопризнания и общественного идеала, восприятия и утилитарной деятельности [11].

“Пилигрим” путешествует во времени, и преодоление пространства для него — лишь функция времени. Он все еще не там, где должен быть, постоянно находясь от истинного места назначения на определенной дистанции, которая измеряется временем, необходимым, чтобы ее покрыть. В отличие от отшельника раннего христианства, избравшего пустыню в качестве земли самосоздания, согласно протестантской этике, предписывалось стать пилигримом, будучи в мире и рассматривая этот мир как пустыню, которую необходимо обустроить смыслом. В такого рода работе осуществляется и строительство идентичности, потому и идентичность и мир нуждаются в своих смыслах одновременно. Они постигают эти смыслы посредством друг друга, определяя жизнь как движение к определенной цели, на встречу будущему, которое всегда “отложено” и еще не достигнуто. Мир пилигримов — строителей идентичности должен быть упорядочен, детерминирован, предсказуем и ориентирован на благо, так чтобы результаты прошлых путешествий не были утрачены. Это стабильный мир, где идентичность строится по желанию, но строится постоянно и систематически — этаж за этажом, кирпич за кирпичом. Это мир модерна.

Современность больше не гостеприимна для пилигримов. Время перестало быть рекой и фрагментировалось в серию эпизодов, которые надо проиграть согласно возникающим по ходу правилам. Оно превратилось в дрящееся настоящее, поэтому будущее не подлежит контролю, и нет необходимости за него отвечать. В продуцируемом таким образом мире уже нет ничего вечного и стабильного — ни вебёровской профессии как “призвания”, ни романтической любви “навек”; ему надлежит соответствовать по мере возникающей актуальности. Жизненная игра приобретает ускорение, так что время на разработку единственного самопроекта отсутствует, и теперь проблема сводится к тому, как ускользнуть от фиксированности, оставаясь готовым для последующего действия. В перегруженной информацией среде имеется шанс уловить лишь шокирующее сообщение, с тем чтобы тут же его забыть, оставляя место для нового. Ситуация постмодерна изменила пилигрима в двух решающих аспектах. Во-первых, стили, практикуемые ранее маргиналами, превращаются в доминирующий стиль жизни большинства, во-вторых, эти стили не становятся результатом выбора, так как жизнь в современных условиях излишне беспорядочна и несогласованна для того, чтобы втиснуть ее в какую-либо одну когерентную модель. Последователи пилигрима: “прогуливающийся”, безопасно участвующий в той мини-драме, которую он сам играет — как посетитель супермаркета или телезритель — без ущерба для окружающих, а потому не боясь за последствия своих действий, “бездомный”, не имеющий никакого пункта назначения или принадлежности, “турист”, пребывающий в постоянном поиске опыта и эстетизирующий повседневность, “игрок”, для которого мир — это чередование игр как провинций смысла, самопостулируемых и закрытых для других маленьких универсумов. В результате разного рода инверсий для каждого из новых пилигримов зависимость не разрешается в соблазне свободы, а свобода постоянно ищет зависимости [11].

Социологически рефлексирющие авторы постмодерна усматривают в изменении схем идентичности прежде всего мало обнадеживающие моральные следствия. Бодрийяр, например, говорит о мире как о совершенном

преступлении — преступлении без криминала, без жертв и без мотивов [12]. Современные жизненные стратегии сообщают человеческим отношениям фрагментарность и непродолжительность, они увеличивают дистанцию между индивидом и Другим, включая Другого в свое пространство скорее на правах эстетической, но не моральной оценки, то есть как дело вкуса, но не ответственности. Толерантность, как известно, — еще не признание. Впрочем, для самореференции оно не требуется, и культурная идентичность довольствуется тем, что легитимирует самое себя.

Но так ли уж она самодостаточна и суверенна, и не является ли взаимная неинтересность одним из механизмов обоюдной легитимационной работы? В какой степени не поддалась превращению привитая модерном интенция к признанию, и как она воплощается в современных сигнифицирующих практиках? Вопросы, требующие специального обсуждения.

Сигнифицирующие практики

Легитимация идентичности как единицы, уже имеющей имя, означала бы в конечном счете ее репрессию, если имя есть предписание к культурной позиции и ему надлежит соответствовать. Во все времена это было тем, чем культура и индивидуальность расплачивались за упорядоченность. Идентичности как проекту-себя-в-мире, тому, что еще не названо окончательно и остается лишь вероятностным, нужна обоснованность иного рода. Ей требуется различимость ее претендентства “пребывать в становлении”, потому что будучи неразличимой она невозможна. Парадокс, но всегда ее будут различать по имени, не охватывая целиком то поле возможностей, которое она в себя вбирает. Да и сама она в точности не определит собственные масштабы. То есть признание окружением, которое начинается со знания о ней, равно как и самопризнание, постоянно проблематизируется для идентичности, что выпрямляет или изламывает ее траектории. Тем более проблемой остается когерентность между всякими признаниями на ее счет, чем обычно управляет норма. В условиях культурной поливалентности притязания идентичности едва ли устремлены к консенсусу с императивами, который остался маячить на дальних подступах. Достаточно текущего соответствия и хрупкой согласованности взаимных ожиданий от культурного партнерства.

Это никак не означает, что предписания совершенно утратили регулятивные свойства. Но их существенно потеснил прецедент, наращивающий авторитет оформителя правил. *Легитимацию по предписанию*, чем институционально контролируется сопричастность к культурной норме, все чаще теснит *легитимация по факту*, впечатляющему своей результативностью и производительностью, то есть презумпция идентичности на основании культурного опыта. Это не удивительно в обстоятельствах, когда институт культуры воплощается главным образом в телевидении — неустанном производителе фактичности по собственным правилам, которые не совпадают с механизмами предписания, но начинают функционировать как если бы они были таковыми. Частный случай того, что Луман обнаруживает в замещении нормативности законами эффективности процедур в постиндустриальных обществах, а Лиотар так и назвал бы “легитимацией по факту”, поскольку успешность “контроля контекста” — социального, политического или

культурного — обосновывается очевидным результатом [4, с.102–115]. Чем технологически совершеннее становится телевидение, тем более самоочевидной предстает конституируемая им реальность со всеми ее идентичностями, тем в большей степени такая реальность производит и контролирует ожидания аудиторий.

Предрасположенность к обоим типам легитимации онтологически предусмотрена в идентичности-проекте и корректируется различными дискурсивными практиками, в которые она вовлечена. Поскольку социальные связи, куда встраивает себя идентичность, — это паутина языковых связей, постольку конституирование идентичности происходит *внутри* или *в процессе дискурса*, подчиняясь выработанному им режиму. В исторически особых дискурсивных формациях соотношение между этими двумя типами легитимации будет разным. Кроме того, доминантный дискурс, или институциональная культура обычно предпочитала руководствоваться первым, работая во благо системы, в то время как прагматичная повседневность, напротив, всегда считалась с фактом. Существует, таким образом, разнообразие комбинаций легитимирующего порядка, немногие из которых становятся ведущими на практике. Определенным образом это зависит и от того, насколько подготовлены или прозрачны основания к признанию идентичности как некоей отдельности и отличности от всего прочего. Конституируясь проектом, идентичность одновременно постулирует и свое внешнее окружение. Притязать на единичность возможно только *через различия*, но не находясь вне их, только через отношение к тому, чего нет среди собственных ресурсов, через отношение к Другому. Идентичность конструируется как ссылка на то, что ею не является, на инакость, с которой она соотносит себя и которую производит. Процесс обоюден для субъекта и окружения, будь то безымянного, воображаемого или реального. В стремлении инкорпорировать себя в структуру Другого и, напротив, обладать Другим как необходимым или случайным источником признания присутствует *властный импульс*, попытка контроля и, следовательно, легитимации. Претендуя, идентичность легитимирует внешний мир, от которого она жаждет признания. В свою очередь, окружение также использует жесты власти, дискриминируя идентичности как маркировки неравноценности и узаконивая их в качестве таковых. В любом случае, чтобы быть различимой, идентичность должна быть представлена и обозначена.

Проективная конструкция субъективности скорее опирается на идею становления, чем бытования, используя для ее выражения весь капитал истории, языка и культуры: “не “кто мы есть” или “откуда мы пришли”, но чем мы можем стать, как нас следует представлять и как мы можем представить себя сами” [21, с.4]. Идентичности, следовательно, конституируются *“внутри”*, а не *“вне” репрезентации*, посредством которой они и претендуют на признание — правовую либо культурную легитимацию. Основных механизмов, вершащих этот процесс, или сигнифицирующих практик, по меньшей мере несколько — идентификация, перформативность, нарратив. Причем каждый из них может видаться самостоятельной перспективой, куда будут включены и все другие. Потому их последовательное перечисление до некоторой степени условно.

Идентификация

Идентификация — один из наиболее привычных для социологического восприятия механизм сигнификации. Как правило, речь идет об акте причисления себя или других к некоей уже установленной общности (группе, классу, “социальному субъекту”) или идеалу (норме, образцу) на основе общих разделяемых характеристик и солидарности, возникающей в этой связи. Здесь идентичность являет себя скорее через “*idem*”, “в высшей степени сходное” с себе подобными, через концептуализацию и ощущение “мы” в противовес “им” или “всем другим”, легитимируя принадлежность к категории. Для дискурсивного подхода к пониманию идентичности идентификация означает отнюдь не “естественную” обусловленность причисления к общности, обеспеченную единым происхождением. Напротив, это процесс конструирования, который никогда не завершается, процесс реагирования производимой идентичности на изменившиеся или оставшиеся неизменными условия существования, на реструктуризацию социальных и культурных территорий. Казалось бы, даже столь “натуральная” идентичность пола не конституируется сугубо биологическим статусом. “Пол с самого начала нормативен, — пишет Джудит Батлер, — это то, что Фуко назвал “регулятивным идеалом”. В этом смысле, следовательно, пол не только функционирует как норма, но производит ... тела, которыми он управляет, то есть его регулятивная сила выражается во власти производить — разграничивать, вращать, дифференцировать — тела, которые он контролирует. ... “пол” есть идеальная конструкция, принудительно материализующаяся во времени” [10, с.1].

Репрезентация принадлежности любыми средствами — от действий до символов — требует артикулированного выражения связи с вполне конкретной или же мнимой, идеальной, присутствующей в фантазии общностью. Как и любая артикуляция, это всегда немного преувеличение, немного переоценка, “не необходимое соответствие” — в данном случае единству. Непроговоренный остаток непременно даст о себе знать, дестабилизируя идентификацию, намекая на условность артикуляции-игры, ее случайность или на то, что после Деррида именуется *differance*. Характерная для идентификации амбивалентность проистекает также из того, что одновременно она может осуществляться в отношении нескольких объектов и требовать легитимации идентичности в рамках различных и, не исключено, противоречивых дискурсов.

Перформативность

В качестве механизма, позволяющего производить высказывания, эквивалентные действию, перформативность встраивается в различные сигнифицирующие практики. Это не просто сообщение “от первого лица”, но действие, явление себя, собственная презентация. Ее особая роль в конструировании идентичности — осуществлять самолегитимацию, в основу чего заложена самореферентность, присвоение себе имени как акт произвола или желания. Подобно Декларации независимости в деконструкции Деррида, которая сама остается творцом и гарантом собственной подписи: “... подпись дает себе имя. Она открывает *себе* кредит, *своей* собственный кредит, одалживая себя *самой* себе ... “Единый мах” устанавливает право, основывает право, дает право, *производит на свет закон*” [2, с.179–180].

В действительности перформатив не всегда различим с констатацией, и эта безобидная хитрость идентичности способна смущать и заинтриговывать предполагаемый источник внешнего признания. Узаконенный адвертисмент культуры медиа избавил идентичность от надобности лукавить, произведя рафинированный образец самореференции в виде рекламы. В своей обязательной перформативности реклама уже способна соблазнять властью — избыточной иллюкативной силой, безапелляционным транслированием самое себя с помощью образов, символов, девизов-идей и т. п. Механизмы адвертисмента переносятся на любые формы публичности, контролируемые медиа, и заражают самодостаточностью презентаций публичную сферу. В идеале современная идентичность стремится захватить статус марки, то есть такого имиджа, по сравнению с которым, словами Бодрийера, объект не имеет никаких привилегий и находится с ним в постоянном комбинаторном родстве [13, с.115]. Уже необязательно перформатив должен соответствовать “условиям успешности”, как это представлял себе Дж. Остин. Политические идентичности, по самым обыденным наблюдениям, не обременяют себя этим требованием. В современном украинском опыте, к примеру, они нередко используют случайную, нерелевантную риторику в публичных дебатах и производят самолегитимацию негативного или иронического свойства, демонстрируя тем самым, что их “подлинное” признание осуществляется не здесь, а в рамках иного, камерного дискурса власти. Но, разумеется, не в период избирательных кампаний, когда продвижение политической марки является решающим условием претендентства.

Нарратив

Феноменологическая социология уже давно показала нам, что социальная жизнь — это еще и рассказуемая жизнь, поэтому нарратив все чаще рассматривают как ее онтологическое состояние. В самом деле, индивиды и общности конструируют идентичности, помещая себя или будучи помещенными в разнообразные сюжетные истории. Повествование, как говорит Рикер, предлагает свое посредничество для того, чтобы соединить характеризующие идентичность признаки устойчивости и признаки изменения, выразить их связным единством, через “несогласующуюся согласованность” нарративной композиции [6]. Нарратив обращает внутренние и внешние для идентичности события в эпизоды, которые приобретают значимость как части общего темпорального и пространственного контекста, и только в соотношении с другими эпизодами. Таким образом можно избежать интерпретации событий в терминах отдельной идентичности-категории и дать развернуться идентичности-проекту. Рассказ о себе и других позволяет проверить и объяснить гипотезы этого проекта, репрезентируемого в виде сюжета. Он будет избирательным и тематическим, то есть артикулирующим особое культурное качество индивида или общности, взывая тем самым к тому, чтобы оценивать их идентичности по адекватным критериям — легитимировать их как становление “профессионалов”, “новых русских”, “любителей поэзии”, “старомодную публику” или “хакеров”.

В то же время репертуар таких историй ограничен приемлемыми публичными и культурными образцами. Едва ли мы пересказываем себя как сюжет, придуманный нами лично. Нарратив интерперсонален в том смысле, что это общая сигнифицирующая практика, но обращаясь к ней, индиви-

ды приспособливают образцы историй к своей идентичности и, напротив, конструируют реальность сообразно историям, где главными персонажами являются они сами. В зависимости от предназначения и масштабов идентичности нарративы получают различное измерение. Маргарет Сомерс и Глория Гибсон классифицируют их как *онтологические нарративы*, то есть способы бытования социальной жизни, *публичные нарративы*, институционально и фактически культивируемые в дискурсивных формациях, и прежде всего в масс-медиа, *концептуальные нарративы* социальной науки, наконец, *метанарративы*, обеспечивающие нам включение в историю через кодирование культурных эпох и их героев в терминах всеобщих ценностей — Прогресс, Декаданс, Индустриализация, Просвещение и т. п. [33, с.60–63].

Именно недоверие в отношении метарассказов является, в определении Лиотара, решающей характеристикой постмодерна. “Нарративная функция, — считает он, — теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель” [4, с.10]. Она дробится на разрозненные вербальные практики, к которым обращаются ситуативно, руководствуясь прагматическими соображениями. Действительно, культуре, расширившись до глобальных размеров, не удастся, тем не менее, сохранять идею величия, которая бы беспрекословно легитимировала героя свободы, героя познания или героя созидания. Однако “коммерческое Я” телевидения или книги успешно эксплуатирует потребность в рассказе об индивидах и общностях. Многочисленные “Женские истории”, “Баллады для серьезных мужчин”, “Путешествия натуралиста”, “Ночные сказки для взрослых” и другие теленарративы, как, впрочем, и мемуары или биографии поп-звезд и политиков, продолжают исправно служить задаче легитимации идентичности посредством примера связности жизни. Идентичность, которую невозможно рассказать, распадается и становится невыразимой. Либо она переселяется в своего незеркального двойника — марку, номинированную по факту.

“Фигуральность” репрезентаций

Современные легитимирующие идентичность практики очевидно склоняются в сторону эффектного представительства, чем гарантируется примирение с ее текущим присутствием в культурном поле.

Опыт медиа продуцируется и воспроизводится невообразимое число новейших форм репрезентации [23]. Такую культуру именуют “перформансом”, культурным ландшафтом, организованным “псевдособытиями”, “симулякрами” и “гиперреальными” имиджами (Бодрийяр), которые обращаются в не-линейной, не-дискурсивной манере (Скотт Лэш) и стимулируют чувственность, желание и телесные реакции. В дополнение ко всему, возрастающая усложненность медиа позволяет им оперировать имиджами из самых разнообразных социальных и исторических контекстов, порождая “ре-комбинантную культуру” (Тод Гитлин), используя техники пастише, коллажа, сопоставления и китча (Фредерик Джеймсон). Выталкиваемые на поверхность медиа-культуры такие имиджи воспринимаются в первую очередь, что ведет к “эстетизации повседневности”, где люди начинают играть со стилями и формами коммуникации, включаясь в “языковые игры” (Лиотар).

Представленная тем или иным образом современная медиа-культура оказывается противоречивым смешением похожестей и различий, а основания для любой идентичности и субъектности — смещенными и децентрированными. Действительно, постоянный опыт сопоставления имиджей из различных контекстов ослабляет их символическое значение, притупляет рациональный ответ, замещаемый телесной чувствительностью. Как истончаются границы между индивидуальной субъективностью и “объективной реальностью”, похожим образом “разрываются” или “де-дифференцируются”, словами Скотта Лэша, и границы между культурными образованиями — высокой и популярной культурой, новостями и развлечением (infotainment), рекламой и передовицей (advertorials), имиджем и реальностью (изображенные новости). Сюда же примешиваются голоса и перспективы локальных культур, попавшие по случаю или в результате тщательной селекции [23].

В условиях нового режима сигнификации пространство для размещения культурной идентичности размывается, и она начинает свободно фланировать в маргинальных зонах, мультиплицируя и изменяясь. Идентичность ускользает от направленных дискурсов, запечатлеваясь плавающими фигурами репрезентации. Такой “фигуральный” способ представлять себя и быть представленным основывается на привилегии визуальной восприимчивости, на операциях с извлекаемыми из повседневности знаками и образами, на предпочтении действия смыслу, оспаривании дидактического характера культурных сообщений и непосредственном включении субъективного желания в культурный продукт [28, с.172–200].

Современная коллекция фигур культурной репрезентации идентичности достаточно обширна, но может быть и вполне обозримой, если попытаться свести ее к нескольким идеальным типам. У Лоуренса Гроссберга их четыре, хотя “идеальность” здесь относительна, поскольку все они могут пересекаться между собой и комбинироваться неординарным образом. Идущая от Деррида фигура *differance* описывает особое конституирующее отношение отрицания, при котором подчиненный термин (маргинализированный Другой, или *subaltern*) является необходимым и внутренним источником дестабилизации, существуя внутри идентичности доминантного термина и постоянно грозя его подорвать. Такая угроза доминанте коренится в природе самого языка и сигнификации. Фигура *фрагментации* подчеркивает мультиплицитность идентичностей и множественность позиций внутри каждой, бытующей как постоянно распадающийся и восстанавливаемый союз, что предопределено ее конституцией или обусловлено исторически. Фигура *гибридности* сложнее для описания и наблюдения, поскольку часто комбинируется с другими, отсылая к имиджам “третьего пространства”, “пребывания на границе”, “между”, то есть фактически не имеет места в пределах видимого пространства. Фигура *диаспоры*, напротив, связывает идентичность с исторически локальными участками [20, с. 92–93].

Все данные фигуры операциональны, и ими нетрудно описать загроможденную культурную среду, поначалу не поддающуюся внятному определению. Предположим, в фрагментарной идентичности столичного украинского города вы непременно различите гибрид, ощутив, как тусклый подземный переход с торгующими пенсионерами вдруг оборачивается пронзительно освещенным шоп-моллом западного стандарта. Или отметите взаимную неинтересность соседствующих бордов с рекламой “стиля жизни L&M”

и перформативом “Курить — на это нет времени”. А если вас привлекает образ цифры, усмотрите в результатах массовых опросов непреодолимое клонирование постчернобыльского синдрома [3].

Подобные фигуры репрезентации идентичности воспроизводятся в различных культурных продуктах за счет определенных технологий, которым следуют намеренным либо неосознанным образом, подчиняясь общим правилам медиа-культуры, социальным императивам или политическим задачам. Среди практикуемых масс-медиа приемов текстовой легитимации идентичности особую роль выполняют *риторические* и *стилевые* инструменты. Пример с украинской политической прессой, посвященной предвыборной кампании 1998 года, позволяет обратить внимание на следующие легитимационные технологии [5]:

- *тривиализация патетики*, посредством чего общественно неординарное событие встраивается в рутинные структуры повседневности, приближаясь к обыденному опыту и натурализуясь;
- *формирование медиа-стиля* политической культуры (от “партийности” до “консьюмеризма”);
- *культивация оценочного и иронического контекстов*, подкрепляющих признание “уверенных” или “неуверенных” идентичностей;
- *трансформация реальных и мнимых объектов в политические или культурные марки* и оперирование ими как онтологическим представителем идентичности;
- *перформативность высказываний* в формировании имиджа активного политического субъекта;
- *целенаправленная или случайная игра с ассоциациями*, апеллирующими к чувственному восприятию презентуемых медиа идентичностей;
- конструирование *мультиплицированных систем соответствий медиа-реальности с существующими социальными реалиями*, чем достигается множественность контекстов, одновременно определяющих культурную идентичность.

Относительная успешность таких медиа-технологий подтверждается результатами выборов. Однако это не исключает того обстоятельства, что легитимирующие практики медиа в пользу продвигаемых ими идентичностей — персон, событий, ценностей — нередко превращаются в саморефлексию и собственный медиа-адвертимент. Культурную автономность масс-медиа обеспечивает их возрастающая способность владеть и распоряжаться ими же сконструированными имиджами оригинала. Последние бесконечно перерабатываются, насыщая различные фигуры репрезентации и указывая на условность политического или культурного имени. Но одновременно легализуется самопризнание медиа, никак не скупящихся на образцы для наших идентичностей.

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. — М., 1995.
2. Деррида Ж. Отобиографии. Декларация независимости // AdMarginem'93. — М., 1994. — С. 174–183.

3. *Костенко Н.* Медіа і непереборність постчорнобильської ідентичності // Постчорнобильський соціум: 15 років по аварії. — К., 2000. — С. 302–313.
4. *Люатар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. — М.; СПб., 1998.
5. Медіа в выборах: между политикой и культурой / Под ред. Н.Костенко. — К., 1999.
6. *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. — М., 1995.
7. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1977.
8. *Фуко М.* Забота о себе. История сексуальности-III. — М.; К., 1998.
9. *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. — 1992. № 4. — С.40–52.
10. *Butler J.* Bodies that Matter. — L., 1993.
11. *Bauman Z.* From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity // Questions of Cultural Identity / Ed. by St.Hall, P. du Gay. — L., 1996.
12. *Baudrillard J.* The Perfect Crime. — L.; N.Y., 1996.
13. *Baudrillard J.* The Consumer Society. Myths and Structures. — L., 1998.
14. *Calhoun C.* The Problem of Identity in Collective Action // Macro-Micro Linkage in Sociology / Ed. by J.Huber. — Beverly Hills, 1991. — P.51–75.
15. *Calhoun C.* Social Theory and the Politics of Identity // Social Theory and the Politics of Identity / Ed. by C.Calhoun. — Cambridge, 1994. — P. 9–36.
16. *Cultural Studies in Question* / Ed. by M.Ferguson, P.Golding. — L., 1997.
17. *Derrida J.* Writing and Difference. — Chicago, 1978.
18. *Foucault M.* The Use of Pleasure. — Harmondsworth, 1987.
19. *Goffman E.* Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. — N.Y., 1963.
20. *Grossberg L.* Identity and Cultural Studies — is That All there is? // Questions of Cultural Identity / Ed. by St.Hall, P.du Gay. — L., 1996. — P.87–107.
21. *Hall St.* Who Needs 'Identity'? // Questions of Cultural Identity / Ed. by St.Hall, P. du Gay. — L., 1996. — P. 1–17.
22. *Haraway D.* Simians, Cyborgs and Women. — N.Y., 1991.
23. *Harms J., Dickens D.* Postmodern Media Studies: Analysis or Symptom? // Critical Studies in Mass Communication. — 1996. — **13**. — P. 210–227.
24. *Heath S.* Questions of Cinema. — Basingstoke, 1981.
25. *James W.* The Self and Its Selves // Social Theory / Ed. by Ch.Lemert. — Malden, 1993. — P.171–187.
26. *Jameson F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. — Durham, 1997.
27. *Kellner D.* Popular Culture and Constructing Postmodern Identities // Modernity and Identity / Ed. by Sc.Lash, J.Friedman. — Oxford, 1992.
28. *Lash Sc.* Sociology of Postmodernism. — L.; N.Y., 1996.
29. *Lemert Ch.* Postmodernism is not What You Think. — Oxford, 1997.
30. *Modernity and Identity.* — Oxford, 1992.
31. *Questions of Cultural Identity* / Ed. by St.Hall, P. du Gay. — L., 1996.
32. *Social Theory and the Politics of Identity* / Ed. by C.Calhoun. — Cambridge, 1994.
33. *Somers M., Gibson G.* Reclaiming the Epistemological "Other": Narrative and the Social Constitution of Identity // Social Theory and the Politics of Identity / Ed. by C.Calhoun. — Cambridge, 1994. — P.37–99.
34. *Taylor Ch.* The Politics of Recognition // Taylor Ch. Philosophical Arguments. — Cambridge; L., 1997. — P.225–256.