

«semantic» part, reflective embodiment, interpretation, semasiology.

Надійшла до редколегії 01.03.2013 р.

УДК 316.7

Т. А. Аргашкина

Дальневосточный федеральный университет, г. Владивосток

ГИБРИДНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ КАК РЕЗУЛЬТАТ СТАНОВЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Цель данной статьи – проанализировать процесс становления российской идентичности в историко-культурном контексте. Устанавливаются тенденции, репрезентирующие процесс становления российской идентичности, которая носит гибридный характер. Онтологический фундамент российского типа гибридной идентичности составляют бинарные оппозиции: «противоборство – единение», «традиция – обновление». Выделяются основные компоненты такого типа идентичности. В современных условиях формируется новый тип идентичности, которая уже не будет удовлетворять единству всего социокультурного пространства страны, как это было в годы советской власти.

Ключевые слова: идеологический раскол, национальная идея, евразийство, неоднородность социокультурного пространства, толерантность, кризис идентичности, теория социальных эстафет, модернизация культуры, культурная революция, российская цивилизация, российская идентичность, гибридная идентичность, компоненты гибридной идентичности.

Как повсеместно отмечается в литературных источниках, несомненным фактором социокультурного характера последнего десятилетия является рост цивилизационного самосознания россиян. Однако в тех же источниках подчеркивается, что имеет место некая антиномия: авторитет теории локальных цивилизаций крепнет, а понятие «российская цивилизация» все чаще становится предметом критики. Идеологический раскол намечился по оси «российская цивилизация – русская цивилизация».

Генетически данный раскол непосредственно связан с поисками национальной идеи, которые начались после развала Советского Союза. Представители разных точек зрения сходились в одном: общенациональная консолидация особенно необходима в кризисных ситуациях, когда различные политические и социальные силы поступаются своими узкогрупповыми интересами в пользу общих целей нации и государства. Поскольку в те годы все советское решительно отвергалось, то первоначально действия были направлены на поиск национальной идеи, способной сплотить всех граждан России и способной противостоять коммунистической морали. Если изначально в таких дискуссиях принимали участие политики и отдельные представители интеллигенции, то позднее к поискам национальной идеи присоединяются все новые и новые социальные слои. Эти поиски продолжаются до сих пор, то затихая, то усиливаясь.

Критики национальной идеи указывают, прежде всего, что интерес к такой идее был следствием изменившейся в начале 1990-х гг. территориальной и демографической ситуации в стране. Однако национальная идея достаточно быстро трансформируется в русскую национальную идею. Еще более весомой причиной осознания русской этничности и роста русского национализма оказались политика новой власти и позиция демократической элиты. В этой связи представляет интерес пример, приведенный Г. Г. Кириленко и позволяющий хотя бы отчасти понять механизм современного русского национализма: «В одном социологическом исследовании, проведенном в целях выявления самооценки представителей различных этносов, наихудшую оценку получил вымышленный народ – некие «данарийцы», введенный в анкету умышленно, в целях прояснения оппозиции «мы и они». Неизвестное – значит иное, пугающее, не похожее на нас. Отношение к чужому – мощный стимул самоидентификации» [6, с. 74].

На этом фоне многими исследователями и представителями общественности сохраняется изначально неизменной потребность в ликвидации социокультурного раскола России и в объединении всех социальных сил, и предлагаются разные пути выхода России из системного кризиса. В дискуссиях о путях развития российской государственности родился очередной идеологический раскол: «евразийство – атлантизм».

Заметим, что в начале и конце XX столетия в России наблюдается, по сути, одна и та же социокультурная ситуация и такая же социокультурная проблематика. Наличие исторических аналогий и параллелей, вызванных модернизационными процессами развития страны, означает, что механизм трансляции духовных ценностей в рамках российского государства в течение XX столетия нарушался дважды. Если в начале XX столетия евразийство было одним из направлений общественной и философской мысли, то в начале XXI века оно уже принимает форму философско-политического движения.

Идеологи неоевразийства считают, что евразийская философия выражает основные константы русской истории. В частности, А. Г. Дугин отмечает: «В нашей истории были

разные периоды. Менялись идеология, модель государственного устройства, место, которое наш народ и наше государство занимали в контексте других народов и государств. Но всегда, от Киевской Руси до нынешней демократической России, пройдя через времена страшного упадка и невероятного взлета (когда влияние нашего государства простиралось на половину мира), Россия сохраняла нечто неизменное. То, без чего не было бы самого понятия «Российское государство», не было бы единства нашего культурного типа. ... Никогда в истории нашей страны мы не имели моноэтнического государства. Уже на самом раннем этапе русский народ формировался через сочетание славянских и финно-угорских племен. Затем в сложный этнокультурный ансамбль Руси влился мощнейший чингисхановский, татарский импульс. Русские не являются этнической и расовой общностью, имеющей монополию на государственность. Мы существуем как целое благодаря участию в нашем государственном строительстве многих народов, в том числе мощного тюркского фактора. Именно такой подход лежит в основании философии евразийства» [4].

Наиболее последовательная позиция в критике сторонников атлантизма принадлежит А. С. Панарину, который отмечает: «Гуманисты Возрождения не только заложили основы единой Европы, вскрыв ее общий греко-латинский архетип, но и открыли возможность ее рывка из средневековья в модерн. Запад потому и пребывает – в отличие от других цивилизаций – в модерне, как у себя дома, что его модернизация совершилась не на основе мимесиса – подражания, а на основе анамнезиса – припоминания собственного – античного – прошлого» [9, с. 185]. «Задача состоит в том, чтобы, во-первых, сопоставить значимость эффективности цивилизационной и социальной идей современного евразийства, то есть соответственно, солидарности народов как автохтонов Великой Евразии, которых пытаются лишиться идентичности, атлантизировать и вестернизировать, и социальной солидарности обездоленных евразийских низов, преданных своими компрадорскими элитами и лишаемых всех социальных прав и завоеваний. Во-вторых, чтобы оценить взаимную совместимость этих двух идей. Несомненно, что в определенных условиях они способны мешать друг другу» [9, с. 186]. И, далее: «Прецедент Российской империи доказывает возможность континентальной солидарности людей различной этнической и конфессиональной принадлежности, сообща строящих великое евразийское государство и защищающих его от врагов. Прецедент СССР доказывает возможность социальной солидарности народов, сообща защищающихся от эксплуататоров и строящих великое социальное государство» [9, с. 186].

В настоящее время российское социокультурное пространство отличается неоднородностью. Помимо того, что это пространство является многонациональным и многоконфессиональным, оно распадается на отчетливо выраженные субкультурные ареалы. Их представители ориентируются на различные культурные модели и стратегии жизненного выбора. С одной стороны, формирование субкультур может быть оценено как положительное явление, обеспечивающее человеку место в культурной жизни в соответствии с его потребностями и интересами, способствующее самоидентификации личности и позволяющее ей чувствовать себя частью социальной общности или группы. С другой стороны, развитие субкультур приводит к внутренней замкнутости, к ограничению культурных ценностей только рамками своей общности или группы.

В этих социокультурных условиях появляется еще один идеологический раскол: «историческая миссия русского народа как носителя коллективной идентичности – толерантный мир». Данный раскол детерминирован не столько идеологией евразийства, сколько многоаспектностью значений термина «толерантность» (от лат. *tolerantia* – терпение). Диапазон значений данного термина простирается от абсолютной нечувствительности или существенного уменьшения остроты реагирования на какой-либо социальный раздражитель до стремления и способности к установлению и поддержанию общности с людьми, которые отличаются в некотором отношении от преобладающего типа или не придерживаются общепринятых мнений.

Итак, обнаруживается некое дискурсивное ядро, границы которого задаются тремя описанными идеологическими расколами. При этом в качестве эмпирических оснований возникшей дискуссии выступают определенные события и конкретные факты российской истории. Вглядевшись в эти эмпирические основания и теоретические посылы, можно обнаружить, что эмпирические основания отражают исторический путь развития российского государства, а, следовательно, одинаковы для спорящих сторон.

История есть свершившийся факт. Ее невозможно ни отрицать, ни изменить. Следовательно, дискуссионными являются интерпретации исторических событий и фактов и их набор для экспликации конкретных интерпретаций.

Описанная ситуация полностью укладывается в логику рассуждений В. Н. Поруса по поводу смысла и значения социальной эпистемологии. В частности, В. Н. Порус отмечает, что «... социальная эпистемология на Мосту Интерпретаций выполняет определенный культурный «заказ»: она создает мифы ..., которых требует изменившаяся культурная среда. Эти мифы

затем выстраиваются (более или менее удачно) в новую мифологию, призванную вернуть культуре устойчивость, время от времени колеблемую историческими изменениями, в том числе трансформациями смыслов «культурных универсалий». Характерная особенность этих мифов в том, что они «облачены в научные тоги», то есть оформлены так, как это принято в науке, но отличаются своей очевидной «ангажированностью», подчиненностью философски определяемым целям. Именно поэтому социально-эпистемологические концепции так избирательны по отношению к интерпретируемым фактам...» [11, с. 33-34].

Тот же В. Н. Порус указывает, что научная теория отличается от мифа в первую очередь тем, что она поддается эмпирической проверке.

В ходе стремительных преобразований общества и экономики в самом начале 1990-х гг. были разорваны коммуникации между социальными слоями и стратами. Социокультурные локусы, появившиеся на развалинах советского государства, начали развиваться изолированно друг от друга. И, как следствие, нарушился механизм социальных эстафет, позволяющий транслировать духовные ценности как по вертикали (из прошлого в будущее), так и по горизонтали (между общественными слоями и стратами). Именно в этот исторический период в российском обществе обнаружили социокультурные процессы, стимулирующие рост различных социокультурных ареалов и, как следствие, генезис процессов локальной идентификации.

Единство традиций и обновления – универсальная характеристика любой культуры. Трансформация культуры, эксплицируемая как способ актуализации перехода в новое культурное состояние, качественное преобразование сущностных характеристик культурного явления, может быть репрезентируема как культурная революция, или революция в культуре.

Основное отличие революции в культуре 1990-х гг. от других культурных революций, имевших место в истории Российского государства, заключается в ее стремительном протекании. Быстрый темп протекания и кардинальные социально-политические последствия характеризуют в первую очередь социальную революцию. Поэтому революцию в России 1990-х гг. более корректно следует назвать социально-культурной, или социокультурной. Потеря идентичности, как индивидуальной, так и коллективной (культурной, государственной, общенациональной, социальной и т. д.) была самым разрушительным ее последствием.

Но «чтобы утратить свою идентичность, сначала надо иметь ее» (Э. Эриксон) (цит. по: [16]). Если следовать В. Хёсле [16], то результаты социокультурной революции 1990-х г. говорят о кризисе индивидуальной и коллективной идентичности. Сделать кризис явным, признаться в дальнейшей невозможности существовавшей ранее идентификации – важный шаг к преодолению такого кризиса.

Когда проблемы не могут быть разрешены старыми методами или изучаемый объект обладает такой природой, к которой старые методы неприменимы, тогда условием решения задачи становится создание новых средств и методов. Отличительная особенность современной методологии заключается во введении принципиально новых понятийных образований, одним из которых является понятие социального куматоида – понятие, задающее особую онтологию при понимании социальных явлений и ориентирующее на выявление социальных программ, их взаимосвязей и способов существования. Это понятие было предложено М. А. Розовым [14]. Учение о социальных куматоидах имеет и второе название: теория социальных эстафет. Наиболее продуктивной, как мы считаем, является методология, объединяющая метод культурологического исследования, предложенный В. М. Розиным [13, с. 12-15], и теорию социальных эстафет.

В. М. Розин выделяет основные характеристики культурологического метода, представленные им как логическая последовательность следующих этапов познания. Первый этап. Культурологическое исследование начинается с гуманитарной проблематизации материала. К ней можно отнести констатацию «принципиального непонимания» тех или иных факторов культуры, парадоксов разного рода, проблем введения исследовательского сознания в изучаемую культурную реальность. При этом во всех случаях ставится задача осмыслить обнаруженные «странные» феномены или отношения в рамках представлений о культуре. Второй этап – сопоставление анализируемой культуры и ее феноменов с другими культурами. Сопоставляемые культуры могут быть предшествующими в генетическом ряду, последующими или «синхронными». Важно, чтобы они существенно отличались друг от друга. Третий этап – это попытка описать и задать «ведущие» культурные структуры и парадигмы, т.е. те, которые в значительной мере определяют особенности и характер всех прочих структур и систем в культуре, ее основной строй, обеспечивают ее устойчивость и жизнеспособность. Условием выделения ведущих культурных парадигм является уподобление и взаимосогласование всех культурных характеристик, которые не только проникают во все другие характеристики и усиливают их, но это же происходит и по отношению к изучаемым культурным характеристикам. И, наконец, четвертый этап –

объяснение тенденций и особенностей культуры, внешне противоречащих ее основному строю, основному культурному процессу. Эти процессы не случайны, без них культура мертва.

Понятие «куматоид» (от греч. kuma – волна) означает определенного рода плавающий объект. Это понятие отражает системное качество объектов и характеризуется тем, что такой объект может появляться, образовываться, а может исчезать, распадаться. По М. А. Розову, социальные куматоиды – это объекты, представляющие собой реализацию некоторой программы человеческого поведения на постоянно сменяющемся друг друга человеческом и предметном материале. Основная особенность всех объектов этого типа заключается в том, что они распространяются в некоторой социальной среде, приводя все новые и новые элементы среды в определенное движение, именуемое человеческой деятельностью или человеческим поведением. Описывая поведение одиночной волны, бегущей по поверхности водоема, М. А. Розов отмечает, что этой способностью постоянного самообновления и относительного безразличия к материалу обладают социальные явления в очень широком диапазоне. Тем самым, основными характеристиками социальных куматоидов становятся относительное безразличие к материалу и наличие определенных инвариантов.

Куматоид, обнаруживаемый М. А. Розовым практически во всех областях социальной практики, объясняется с позиций сложных систем, в которых идет обмен элементами, а структура способствует самосохранению системы. В этом случае отличие понятия «куматоид» от понятия «структура» будет выражаться характером введения понятия программы, т.е. операциональным подходом, в то время как «структура» является организационной характеристикой.

М. А. Розов считает, что исходный, базовый механизм существования социальных программ – это воспроизведение тех или иных форм поведения или деятельности по непосредственным образцам, которые он называет социальными эстафетами. Тот же М. А. Розов подчеркивает, что отдельно взятых эстафет просто не существует и не может существовать, они возникают только в рамках некоторого эстафетного универсума. При этом социальные эстафеты крайне динамичны, ибо воспроизведение образцов существенно зависит от обстоятельств, при которых это происходит, от конкретного «контекста», заданного другими образцами [14, с. 12-14]. Эстафеты поэтому ни в коем случае не следует смешивать с традициями, которые существуют столетиями.

Выбор методологии, объединяющей метод культурологического исследования В. М. Розина и теорию социальных эстафет, обусловлен тем, что история России нередко прерывалась, вследствие чего говорят о Киевской Руси, Московской Руси, России Петра I, России Советской и т. д. Культурологический метод В. М. Розина позволяет анализировать культуру каждого из этих исторических периодов с единых позиций, а учение о социальных куматоидах М. А. Розова способствует поиску социокультурных констант (инвариантов, как их называет сам М. А. Розов), фундирующих основные тенденции социокультурного развития.

В истории российского государства и истории российской культуры социальные эстафеты, приведшие к появлению гибридной идентичности в российской культуре, были фундированы двумя типами социокультурных процессов: культурной модернизацией и культурной революцией.

В истории России с древнейших времен до наших дней можно выделить, по крайней мере, пять исторических периодов, когда российская культура переживала процессы, по своим масштабам и признакам совпадающие с модернизацией:

- христианизация Руси;
- татаро-монгольское иго;
- реформы Петра I;
- XIX век, особенно вторая его половина;
- 1990-е гг. XX столетия.

Культурные изменения первых двух исторических эпох содержат признаки, позволяющие считать, что в это время наблюдался процесс аккультурации. Культурные реформы Петра содержат все признаки вестернизации, когда происходит целенаправленное формирование культуры на основе иностранных культурных образцов. Индустриализация – переход от традиционной культуры к индустриальному обществу. Именно этот процесс наблюдался в российской культуре в XIX столетии, когда в России протекал промышленный переворот. 1990-е гг. – это годы социально-политических и социально-экономических реформ, когда страна стремительно переходила от социалистического общества к обществу с рыночными отношениями.

Вместе с тем, за свою историю Российское государство и российская культура, соответственно, пережили четыре культурных революции, из которых, по крайней мере, три имели форму культурной модернизации:

- крещение Руси и ее христианизация;

- петровские реформы;
- социалистическая культурная революция в СССР;
- реформы 1990-х гг.

Принятие христианства в его православной редакции стало первой наиболее отчетливой точкой бифуркации в «истории государства Российского», когда решение одного человека – князя Владимира – предопределило судьбу огромной страны и ее народа на много веков вперед. В XVII в. произошел как бы раскол русского общества, начавшийся задолго до церковных реформ патриарха Никона и государственных преобразований царя Алексея Михайловича. Он был вызван усиливающимся с рубежа XVI-XVII вв. сближением России с Западной Европой. Реформатор Петр I целыми блоками стал вводить в российскую действительность европейские модели поведения и государственного управления. При Петре культура становится социальным и государственным институтом со всеми вытекающими отсюда последствиями. Октябрьская революция коренным образом изменила жизнь русского общества, став рубежом, открывшим новый этап отечественной истории – советский. Глобальная трансформация культуры было неотъемлемой частью изменений в политической и социальной сферах. Социально-экономическое развитие и социально-политические перемены в российском обществе 1990-х гг. предполагали усвоение людьми новых знаний, идей, норм, ценностей, образцов и моделей поведения. Именно в те годы в России осуществлялось массовое, ничем не ограниченное наступление западной культуры и агрессивное навязывание ценностей и форм рыночного либерализма.

Таким образом, революции в российской культуре характеризуются следующими особенностями, которым можно присвоить статус инвариантов:

- инициирование процессов модернизации «сверху», правящим руководством страны;
- наличие определенных культурных образцов, служащих моделями для принятия решения;
- кардинальная перестройка основных универсалий культуры в ходе культурных трансформаций;
- целенаправленные действия правительства по трансформации ментальных оснований народных масс.

По мысли А. Вебера, культура и цивилизация – это два тесно связанных, но различных феномена. Питирим Сорокин выразил это различие следующим образом: «В безграничном «океане» социокультурных явлений существуют крупные культурные системы, иначе называемые культурными суперсистемами или же цивилизациями, которые функционируют и как реальное единство. Они не совпадают с государством, нацией или любой другой социальной группой. Обычно границы этой культурной общности перекрывают географические границы национальных, политических или религиозных границ» (цит. по: [18, с. 14]).

По точному замечанию Э. А. Азроянца, цивилизацию следует определить как форму социокультурной организации, с помощью которой образуются конкретные механизмы соединения культуры и социума, адекватные историческому времени [1, с. 8]. Другими словами, можно говорить о том, что цивилизация «шире» культуры в социальном пространстве, но «короче» ее в историческом времени. Тем самым выделяются два критерия, позволяющие идентифицировать, если не все, то определенные цивилизации. Становление и развитие российской цивилизации подчиняется этим критериям.

Кстати, И. Б. Чубайсом было проведено интересное исследование, в котором он отмечает, что понятие «русская идея» было введено Ф. М. Достоевским и вскоре подхвачено В. С. Соловьевым, Н. А. Бердяевым и другими крупнейшими отечественными мыслителями. «Однозначное толкование этого термина до 1917 г. не сложилось, а в СССР оно было просто изъято из обращения. Автор провел четыре взаимодополняющих исследования: философский анализ всей российской истории; контент-анализ 1100 пословиц из сборника В. И. Даля; анализ семантического поля написанных в XIX в. стихотворений, в названии которых есть слова «Родина», «Россия», «Отечество» и т. п.; исследование всех работ российских философов, в которых предлагается трактовка русской идеи. Это позволило не выдумать, а определить реальное, объективное содержание интересующего нас понятия. Оказалось, что фундаментальные российские правила, российская идентичность – это прежде всего три начала – православие, собирание земель, переросшее в имперскую политику, и, наконец, общинный коллективизм» [17, с. 4].

Собирание земель характеризует российскую историю до начала 1990-х гг. После развала Советского Союза обнаружилась уникальная ситуация, имеющая отношение только к российской цивилизации: «потеря земель» и, как следствие, сокращение цивилизационных масштабов в границах государства – с одной стороны; с другой стороны – легитимизация Русского мира, «выход» российской цивилизации за территориальные границы государства. Не всем государствам или народам удастся породить феномен глобального размаха, который

можно было бы назвать «Миром», т.е. трансгосударственным и трансконтинентальным сообществом, которое объединено своей причастностью к определенному государству и своей лояльностью к его культуре. Российская цивилизация обладает, к тому же, свойством амбивалентности, которая обязательно должна отразиться на процессе формирования российской идентичности.

Таким образом, процесс становления российской идентичности репрезентируется следующими тенденциями:

1. Российская культура и российская цивилизация не сводятся к культуре только русского народа, который, как и любой другой народ, имеет право на собственную историю и собственную культуру.

2. В ходе исторического развития российской государственности русский язык становится не только национальным языком русского народа, но и государственным языком Российской Федерации, и языком межкультурного общения в границах российской цивилизации.

3. На протяжении всей истории Российского государства в условиях культурной модернизации наблюдалась, если не борьба, то некое противостояние двух культур: традиционной русской и заимствуемой культуры. В результате такого «противостояния» русская культура приобретала самобытные черты и переходила в новое качество. И уже в ходе новой модернизации самобытная и обогащенная в результате предыдущей модернизации русская культура вновь занимала антиномичную позицию по отношению к заимствуемой культуре.

4. На протяжении всего периода становления российской цивилизации другие народы, входящие в состав русского государства, не ассимилировались, не утратили своего языка, культуры и национального самосознания, а образовали собственные социокультурные ареалы и анклавы в границах российской цивилизации.

5. В истории Российского государства русский народ был не только носителем определенных культурных образцов, но и задавал вектор социокультурной глобализации в границах российской цивилизации, которая была и остается феноменом, детерминирующим генезис гибридной идентичности, позволяющей почувствовать одновременную свою принадлежность к разным социокультурным общностям. Данный процесс наблюдается и в настоящее время. Так, по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. 5,7% нерусского населения страны указали, что их родным языком является русский язык. Например, родным указали русский язык 40% коми, 38% удмуртов, 35% мордвы, 29% чувашей, 25% марийцев, 20% татар. 93,8% населения родным языком назвали язык соответствующей национальности [15].

6. Гибридная идентичность, локализованная в границах российской цивилизации, детерминирована самим ходом исторического развития данной цивилизации. При этом, как показывает анализ становления российской государственности, этот тип идентичности формировался под воздействием двух диаметрально противоположных тенденций: социокультурный раскол и социокультурная интеграция. Следовательно, онтологический фундамент русского типа гибридной идентичности составляют следующие бинарные оппозиции: «противоборство – единение», «традиция – обновление».

В настоящее время феномен гибридной идентичности активно репрезентируется в социогуманитарных исследованиях. Как оказалось, задача экспликации данного феномена достаточно сложна, поскольку термин «гибридная идентичность» можно трактовать в разных аспектах: философском, политическом, психологическом, социальном, культурном, культурологическом. В многочисленных исследованиях и литературных источниках чаще рассматриваются политические, психологические и социальные аспекты этого феномена, и достаточно редко – культурные.

Так, например, С. П. Поцелуев, анализируя символические средства политической идентичности, указывает, что «индивиды, принимая и отчасти конструируя свою политическую идентичность, отождествляют себя не с людьми как таковыми, не с конкретными событиями, а с людьми и событиями, приобретшими для них символическое значение» [12, с. 108]. В свою очередь, Н. Ю. Беляева, анализируя двойную национально-политическую идентичность описывает данный «сложносоставной феномен» в терминах «гибридной идентичности» и «множественной идентичности» [2, с. 106-109]. И. В. Кудряшова освещает процесс формирования гибридной политической идентичности и особенности этого вида идентичности на уровнях индивида и политического сообщества [7, с. 93-96].

Таким образом, идентичность есть не свойство, а отношение. Идентичность – результат осознания или рефлексии над прежде неосознанным представлением о себе. Это верно как для индивидуальной, так и для коллективной жизни. В данном случае речь идет об известной в языкознании диалектике подчиненности и структуры, когда с одной стороны существует приоритет целого по отношению к части, а с другой – части по отношению к целому. Часть зависит от целого и обретает свою идентичность, только благодаря роли, которую играет в

целом. А целое возникает только из взаимодействия частей.

В литературоведении термин «гибридная идентичность» осваивается уже больше, по крайней мере, двух десятков лет. Как замечает Е. М. Бутенина, явление гибридной идентичности является одним из самых сложных и интересных явлений современной мультикультурной ситуации [3]. Та же Е. М. Бутенина отмечает, что осмыслению данного феномена посвящены многие литературоведческие исследования последних десятилетий. К числу первых попыток в этом направлении относится книга мексикано-американской писательницы и критика Глории Ансальдуа «Пограничье / фронтир: новая метиска» [3, с. 5-6].

Достаточно многочисленные примеры изучения или описания гибридной идентичности без использования данного термина или его аналогов можно найти и в российской художественной литературе и российском искусстве.

Аналогом, синонимом понятия «гибридная идентичность» в литературоведении служит понятие «пограничная идентичность»: «До последнего времени в научной мысли, как зарубежной, так и отечественной, было принято выделять две основные модели репрезентации: «западную», основанную на индивидуализме, и «незападную», связанную с групповым сознанием. Современный мультикультурный подход открыл, что возможны различные промежуточные образования, пограничные феномены, гибриды, которые, очевидно, и являются наиболее характерными для сегодняшней культурной ситуации» [3, с. 9].

Характеризуя особенности гибридной идентичности, Е. М. Бутенина пишет: «Пограничной идентичности свойственна фрагментарность, которую еврейско-американская поэтесса Адриана Рич охарактеризовала яркой метафорой «рассечения от самых корней». М. В. Тлостанова обращает внимание на то, что и А. Рич, и некоторым другим представителям пограничья – О. Лорд, Г. Ансальдуа, М. Филипу – близка идея «рассечения», «связываемого с органическими метафорами роста, вырывания корней из почвы, пересаживания», в отличие от «общепостмодернистского», «углубленного в личностном смысле психического «расщепления» [3, с. 6].

Если отвлечься от психологического контекста литературоведческой интерпретации, который для нас также не менее важен, то основной характеристикой гибридной идентичности, как индивидуальной, так и коллективной, является фрагментарность, включенность фрагментов разных культур и паттернов поведения в культуру и жизнедеятельность носителей идентичности.

Современная российская культура – это множество самобытных культур, находящихся в диалоге и во взаимодействии друг с другом. Такое межкультурное взаимодействие идет и по оси настоящего времени, и по оси «прошлое – будущее».

Анализируя антропо-культурное своеобразие русского менталитета в Сахалинском анклав, А. А. Еромасова обращает внимание на тот факт, что «полиэтническое, межконфессиональное общение не могло не отразиться на системе нравственных и религиозных ценностей, которая в первую очередь обеспечивает отсутствие этнической напряженности в Сахалинской области, диалог культур, но в тоже время ассимилятивные процессы народов ее населяющих. Формирование регионального менталитета сахалинцев способствует формированию гражданского общества в целом на Дальнем Востоке» [5, с. 36]. Не употребляя в своем исследовании термина «гибридная идентичность», А. А. Еромасова, по сути, анализирует именно феномен «пересаживания», социокультурный процесс формирования гибридной идентичности, как у коренных народов анклава, так и у пришлого населения (русских, украинцев, белорусов и т. д.). При этом гибридная идентичность не разъединяла, а объединяла народы, населяющие анклав: «Местные специфические природно-климатические условия оказывали влияние на трансформацию традиций, но определенный вклад в обустройство быта вносил каждый народ» [5, с. 34].

В данном контексте является показательной следующая характеристика русского населения Сахалинского анклава, данная А. А. Еромасовой: «Русские, проживающие в Сахалинской области, более ревностно (по сравнению с русскими материковой России) отстаивают принадлежность островной области к России. Этот факт дает основание полагать, что чувство патриотизма русских островитян развито в большей степени, чем на материке» [5, с. 34-35].

В современном социокультурном мире постоянно меняются типы общения, формы коммуникации людей, типы личности и образ жизни. Поэтому возникает особый тип автономии: человек может менять свои корпоративные связи, он жестко к ним не привязан, может и способен очень гибко строить свои отношения с людьми, погружается в разные социальные общности, а часто и в разные культурные традиции, сохраняя при этом свою индивидуальность. Такая индивидуальная идентичность рано или поздно обязательно примет черты гибридной идентичности, позволяющей человеку успешно коммуницировать в мультикультурном сообществе.

Особенности образования и становления социокультурных ареалов как результата определенных социокультурных процессов удовлетворяют условиям возникновения самореферентных систем (в смысле Лумана [8]). В теории Н. Лумана под системой понимается нечто, способное отличить себя от внешней среды и воспроизводить эту границу. По мнению Лумана, общество является примером такой самовоспроизводящейся и самореферентной системы, поскольку оно постоянно производит различие себя и внешней среды. Элементами социальной системы при таком понимании оказываются коммуникации, а не люди или их действия. Социальная система (в нашем случае – социокультурные ареалы) – это совокупность коммуникаций, поэтому пространственные границы отражают лишь внутреннее структурирование системы, направленное на преодоление сложности ее самой и окружающей ее среды. В таком случае, гибридная идентичность – это некий механизм, позволяющий не только осуществлять различие социальной системы от внешней среды, но и включать эту же систему в ту самую внешнюю среду, переходить в другую социальную систему.

Восстановление коммуникаций между социокультурными ареалами, наблюдаемое в последнее десятилетие, попытки восстановления социальных эстафет, позволяющих транслировать духовные и культурные ценности как по вертикали, так и по горизонтали – все это является признаками формирования новой идентичности, которая уже не будет удовлетворять единству всего социокультурного пространства страны, как это было в годы советской власти. Стремление социокультурных ареалов сохранить автохтонный характер, активные попытки адаптироваться в мультикультурной среде детерминируют гибридный характер формируемой коллективной идентичности, который не будет единым для всех социокультурных ареалов и анклавов современной России.

В 1990-е гг. потеря идентичности и финансируемый ею кризис культуры в постсоветском обществе непосредственно связывается со стремительным распространением на постсоветском пространстве массовой культуры западного происхождения. Без широкого использования технических возможностей современных средств массовой коммуникации и массовой информации широкое проникновение массовой культуры такого типа в ткань иной культуры попросту невозможно. Это означает, что в структуре исторически сложившейся в российском государстве гибридной культурной идентичности произошла замена одной компоненты («принадлежность индивида к социокультурной общности, обладающей свойством интеграции социокультурных ареалов») на другую: распространение массовой культуры, детерминированной процессами глобализации.

Как считает М. Е. Попов, конфликты идентичностей, наблюдаемые в современной России, «представляют собой социокультурные конфликты посттрадиционности, фундаментом которых являются ценностно-мировоззренческие различия и противоречия, обусловленные кризисами и трансформациями культурных идентичностей; эти конфликты детерминированы дихотомией традиционалистских и посттрадиционных ценностных систем и являются атрибутивной частью рефлексивно-модернизационных процессов в российской культуре» [10, с. 10].

Таким образом, гибридная идентичность в российской культуре эксплицируется тремя своими компонентами:

- принадлежность индивида к конкретному социокультурному ареалу;
- принадлежность индивида к социокультурной общности, обладающей свойством интеграции социокультурных ареалов;
- третья компонента детерминирована процессами глобализации, наблюдаемыми в массовой культуре.

Поскольку категория «культура» обладает свойством общности, то понятие ареала в данном случае охватывает не только социальные страты и субкультуры, но и этнические образования. Последнее означает, что процессы межэтнического взаимодействия, протекающие на уровне формирования гибридной идентичности, подчиняются той же самой структуре и тем же самым закономерностям.

Пренебрежение или недооценка хотя бы одной из этих составляющих способно не только привести к конфликту идентичностей, но и препятствовать развитию устойчивой коллективной идентичности (общекультурной, государственной, общенациональной, гражданской и т. д.).

Библиографические ссылки:

1. Азроянц Э. А. К дискуссии о категориях «культура», «цивилизация», «глобализация» / Э. А. Азроянц // «Глобализация, культура, цивилизация»: материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара клуба ученых «Глобальный мир». – М. : Институт микроэкономики, 2003. – Вып. 7 (30). – С. 5-11.
2. Беляева Н. Ю. Двойная национально-политическая идентичность / Н. Ю. Беляева // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 1: Идентичность как категория политической науки. Словарь

терминов и понятий. – М. : РОССПЭН, 2012. – С. 106-109.

3. Бутенина Е. М. Под знаком ветра и воды: проблема гибридной идентичности в китайско-американской литературе: монография / Е. М. Бутенина. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2007. – 140 с.

4. Дугин А. Г. Евразийство: от философии к политике [Электронный ресурс] / А. Г. Дугин // Независимая газета. – Режим доступа: http://www.ng.ru/ideas/2001-05-30/8_philosophy.html (дата обращения 04. 12. 2011).

5. Еромасова А. А. Русский менталитет: антропо-культурное своеобразие (на материалах Дальнего Востока): автореф. дис. ... доктора филос. наук. / А. А. Еромасова. – Санкт-Петербург, 2011. – 48 с.

6. Кириленко Г. Г. Посланник трех миров: Интеллигенция в Российской культуре / Г. Г. Кириленко // Социологические исследования. – 1997. – № 3. – С. 74.

7. Кудряшова И. В. Гибридная политическая идентичность / И. В. Кудряшова // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 1: Идентичность как категория политической науки. Словарь терминов и понятий. – М. : РОССПЭН, 2012. – С. 93-96.

8. Луман Н. Понятие общества [Электронный ресурс] / Н. Луман. – Режим доступа: <http://www.abc-globe.com/word-1.htm> (дата обращения 26. 10. 2006).

9. Панарин А. С. Россия в социокультурном пространстве Евразии / А. С. Панарин // Москва. – 2004. – № 4. – С. 173-188.

10. Попов М. Е. Конфликты идентичностей в посттрадиционной России: автореф. дис. ... доктора филос. наук / М. Е. Попов. – Ставрополь, 2011. – 58 с.

11. Порус В. Н. На мосту интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология / В. Н. Порус // Политическая концептология. – 2011. – № 2. – С. 33-34.

12. Поцелуев С. П. Символические средства политической идентичности. К анализу постсоветских случаев [Электронный ресурс] / С. П. Поцелуев // Экономика. Социология. Менеджмент. Федеральный образовательный портал. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/891/691/1219/005.POTSELUEV.pdf> (дата обращения 25. 02. 2013).

13. Розин В. М. Введение в культурологию / В. М. Розин. – М. : Международная педагогическая академия, 1994. – 104 с.

14. Розов М. А. Феномен социальных эстафет: сб. статей / М. А. Розов. – Смоленск: СГПУ, 2003. – 93 с.

15. Суринов А. Е. Об итогах Всероссийской переписи населения 2010 года [Электронный ресурс] / А. Е. Суринов // Портал «Всероссийская перепись населения 2010 года». – Режим доступа: <http://www.perepis-2010.ru/> (дата обращения 25. 12. 2011).

16. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112-123.

17. Чубайс И. Б. Как преодолеть идентификационный кризис: Россия в XXI веке / И. Б. Чубайс. – Мир России (Universe of Russia). – 2000. – Том IX, № 2. – С. 3-27.

18. Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. В. Яковец. – М. : ЗАО «Изд-во «Экономика»», 2001. – 346 с.

Арташкіна Т. А. Гібридна ідентичність в російській культурі як результат становлення російської цивілізації.

Мета даної статті – проаналізувати процес становлення російської ідентичності в історико-культурному контексті. Встановлюються тенденції, що репрезентують процес становлення російської ідентичності, яка носить гібридний характер. Онтологічний фундамент російського типу гібридної ідентичності складають бінарні опозиції: «протиставлення – єднання», «традиція – оновлення». Виділяються основні компоненти такого типу ідентичності. У сучасних умовах формується новий тип ідентичності, яка вже не буде задовольняти єдність всього соціокультурного простору країни, як це було в роки радянської влади.

Ключові слова: ідеологічний розкол, національна ідея, євразійство, неоднорідність соціокультурного простору, толерантність, криза ідентичності, теорія соціальних естафет, модернізація культури, культурна революція, російська цивілізація, російська ідентичність, гібридна ідентичність, компоненти гібридної ідентичності.

Artashkina T. Hybrid identity in russian culture as a result of forming russian civilization.

In discussions on the way of development of Russia's nationhood there appears a certain discourse core whose frames are defined by three ideological disruptions: «Russia's civilization – Russian civilization», «Eurasianism – Atlanticism», «historical mission of the Russian people as a bearer of collective identity – tolerant world». Certain events and facts of Russia's history become the empirical grounds for these discussions, these empirical grounds reflecting a historical way of Russia's nation development. The aim of the present article is to analyze the process of Russia's identity formation in the historical and cultural context. For this purpose we apply the methodology which combines the method of culture studies analysis proposed by V. M. Rozin and M. A. Rozov's theory of social relays. The choice of this methodology is stipulated by disruptions in Russia's history. Owing to the application of this combined method we establish a tendency representing the process of Russia's identity formation. Russia's civilization is determined by two characteristics: the civilization is «wider» that Russian culture in social space, but «shorter» in historical time. Hybrid identity localized within the borders of Russia's civilization is determined by the very course of Russia's historical development. The ontological foundation of Russia's type of hybrid identity is composed of the following binary oppositions: «confrontment – unity», «tradition – renewal». The components of this identity type can be distinguished: the individual's belonging to a specific sociocultural area, the individual's belonging to a sociocultural community, which has an ability to integrate sociocultural areas; the third component is determined by globalization processes observed in mass culture. The conclusion is made that under contemporary conditions a new identity type is being formed, which cannot satisfy the unity of the whole sociocultural space of the country as it used to do in the years of Soviet power.

Keywords: ideological disruption, national idea, Eurasianism, heterogeneity of sociocultural space, tolerance, identity crisis, theory of social relays, cultural modernization, cultural revolution, Russia's civilization, Russia's identity, hybrid identity, components of hybrid identity.

Надійшла до редколегії 01. 03. 2013 р.