



Самоидентификация как познание. К логическому и социопсихологическому контексту ментальных саморепрезентаций¹



В.А. ЕМЕЛИН

В статье проясняется понятие *самоидентификации* путем редукции к его исчерпывающим концептуализациям: к экспликации автономной логики процесса отождествления свойства с множеством абстрактных объектов; к самоидентификации с неживыми объектами; к самоотождествлению с социальными структурами и в конечном счете к самоидентификации с объектами, которые можно назвать абстрактными личностными формами или «персонами». Исходя из этого подхода определяется понятие Я как базовое различение, а не идентичность.

Ключевые слова: самоидентификация, саморазличение, Я, персона, маска, социальная роль, «поведение» вещей.

Самотождественность, или *самоидентичность*, – одно из самых загадочных и парадоксальных понятий социологии и психологии. О нем говорят как о чем-то самопонятном, при этом категоризации и концептуализаций

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 10-06-00543а.



фактически нигде не встретишь. Предпримем попытку категориального анализа этого довольно часто употребляемого в современных науках о человеке понятия.

Наш тезис состоит в том, что перечисленные случаи фактически исчерпывают логические возможности концептуализации Я, конструирующегося через референции к несоциальным объектам («поведению вещи»), «социальным ожиданиям Другого Я», маркирование себя через границу Я/Другой («маска»). Во всех этих случаях возникают проблемы идентификации некоторого свойства (в данном случае свойства быть индивидом) и множества (объектов или субъектов), что потребовало рассмотрения логики такого приписывания свойств.

Если разложить интересующее нас понятие на две составляющие – «самость» и «идентификацию», возникает впечатление избыточности второго. Ведь понятие Я (и коннотативные ему выражения «самость, Эго») уже подразумевает тавтологическую идентификацию этого Я с ним самим. Я, как известно, является так называемым *индексным* выражением (подобно индексным выражениям «здесь», «сейчас», «длинный», «короткий», «большой», «малый» и т.д.), т.е. не имеет собственных, не ситуативно определяемых значений². Свою определенность это понятие получает лишь в условиях фактической ситуации высказывания, причем именно в момент высказывания. Так, выражение «Я – философ» может получить истинностное значение лишь в том случае, если произносится философом и именно в момент произнесения. В свою очередь значение входящего термина Я связывается с конкретным – высказывающимся – человеком. Эта специфичность существенно отличает индексные выражения от обычных (например, выражения «идет снег»), истинность которых зависит не от фигуры и свойств высказывающегося лица, но лишь от фактического положения дел как условия его истинности.

Другими словами, чтобы слово «Я» приобрело значение, требуется еще одно фактическое Я, которое имеет о себе какое-то представление, осознает себя как Я и в конечном счете только и делает осмысленным (истинным или ложным) само высказывание. «Я» как индексное выражение всегда требует и подразумевает *удвоение* этого Я.

Но психологов и социологов не оставляет мысль, что в это самоотношение, чистое аналитическое утверждение типа $A=A$ следует включить нечто *третье*, которое только и делает возможным такое кажущееся бесспорным уравнение. Затем это третье может выступать как бессознательное, как культура, общество, язык, нация, семья, со-

² Подробнее см.: Антоновский А.Ю. Семантический контекстуализм и проблема нестандартного определения знания // Эпистемология & философия науки. 2010. № 4. С. 101–117.



циальная роль etc. В итоге возникает парадокс: Я равно самому себе только потому, что Я больше, чем оно само.

Но, может быть, начать не с загадочного Я, а обратиться к философским разработкам явления или, скорее, процесса *идентификации*? Зададимся вопросом о том, что является противопонятием или антонимом, а что родовым или более общим понятием по отношению к понятию *идентичности*? Является таковым антонимом понятие *различения*? И соответственно применительно к случаю Я зададимся вопросом о том, является ли процесс самоидентификации противоположным процессу самоотличения или речь идет об одном и том же? (В заключении статьи, обращаясь к подходу И. Гофмана, будет показано, что единственно возможное определение Я состоит в его истолковании в качестве некоторой *границы, различения*, а не однозначно определенной идентичности.)

Все эти вопросы носят отчасти культурно-семантический, отчасти философско-эпистемологический характер, однако они непременно затрагивают практическую философию, конкретную социологию, психологию личности, т.е. именно те дисциплины, в рамках которых процессам самоидентификации придается ключевое значение для конституирования их предмета исследования. Так, психология в своих терапевтических попытках фактического восстановления некоторого психического Я вынуждена ставить вопросы о «корректных» самоотличениях и самоидентификациях этого Я; в то же время вопросы «адекватного» самоприписывания некоторого Я к некоторой общности или сообществу входят в число фундаментальных социологически релевантных проблем. В какой степени индивид должен понимать себя как некоторую выделяющуюся идиосинкразийную инстанцию? Каковы «нормальные» рамки индивидуализации? И в какой степени общество вправе ожидать от индивида конформистского поведения, требовать от индивида ощущать себя членом конкретного или абстрактного социума? Эти практические вопросы не могут быть решены без изучения процессов самоидентификации.

Самоидентификация как обобществление: первые подходы.

Для начала дадим напрашивающееся и максимально генерализированное определение. Пусть под самоидентификацией понимается переживание себя как некоего единства, проистекающего из того или иного специфического источника – из ощущения принадлежности некоторой общности, этносу, культуре, живой и неживой природе, полу или поколению, из переживаний потребностей организма, из определенной структуры витальных влечений, рациональных целеполаганий и когнитивных способностей, верований и т.д.

Из многообразия источников таких объектов переживания вытекает и все многообразие самоопределений и самопониманий человека: «я – русский (в отличие от немца)»; «я – существо чувствующее,



аффективное», «живое существо (в отличие от вещи)»; и наоборот «я – anima rationale (в отличие от нерациональных существ)», «греховный (в отличие от ангелоподобных существ и бога)», «я – мужчина», «я – больной», «я – ребенок», etc.

Во всех перечисленных случаях речь идет о (весьма произвольном и ситуативном) самоопределении, а значит, не только о некоторой *генерализации*, обобщении некоторого Я, т.е. о включении его в некоторое множество подобных ему; речь непременно идет и о некоторой *спецификации*, *индивидуализации* собственного случая через противопоставление чему-то, чем данное Я как раз и не является; чему-то, что данное Я отклоняет как несоизмерное и противоположное ему.

Самоидентификация может поэтому рассматриваться как самоиндивидуализация через выявление некоторого множества объектов (людей, животных, предметов, половозрастных дистинкций, когнитивных и аффективных особенностей), к которому производится самоприписывание через отклонение иных множеств «чуждых» (в данной ситуации) объектов.

Задача исследования состоит, конечно, не в простом перечислении этих возможностей самоидентификации, а в выявлении *приоритетных*, глубинных самоотождествлений, экспликации их динамики, сравнительно-историческом описании этих процессов, уточнении координаций между некими качествами как ориентирами для генерируемого тем самым чувства самопринадлежности. Что-то из этих ориентиров может быть отклонено как потерявшее значение в современности и существенное лишь в прошлые эпохи, а что-то сохраняется как неизменный полюс приверженности индивида, задающей ценность всей его индивидуальности.

По этому пути экспликации динамики самопринадлежности индивида (прежде всего – к социальному окружению) пошли классики социологии, прежде всего К. Маркс, Г. Зиммель и Э. Дюркгейм. Индивидуализация (самоидентификация) и социализация (приписывание себя обществу как множеству «других Я», т.е. генерализация, обобщение и обобществление) полагались в известной мере тождественными процессами.

Георг Зиммель: общество как детерминанта свободного самоистолкования Я. Ключевой тезис Зиммеля состоял в том, что индивидуальность некоторого Я должна интерпретироваться как выражение принадлежности к той или иной группе, причем обязательно в некотором множестве групп и в качестве *динамической* переменной. При этом индивидуальные, специфические свойства Я получают все более выраженную форму по мере увеличения количества индивидов, входящих в группу, по мере расширения множества, к которому осуществляется самоприписывание: «Индивидуализация персоны, с од-



ной стороны, и влияния, интересы и отношения, которые привязывают ее к социальному окружению, с другой стороны, показывают нам образец взаимозависимого развития, который в самых различных исторических и институциональных контекстах показывает себя как типическая форма. Индивидуальность в существовании и в действии обычно возрастает настолько, насколько расширяется социальное окружение, включающее индивида»³.

При этом требовалось отличать подлинную индивидуализацию и индивидуализацию мнимую. Таковой *псевдоиндивидуализацией* Зиммель считал попадание индивида в некую сферу так называемых тривиальных объектов (утварь, предметы интерьера, одежда), интерпретируемых данным индивидом в качестве уникальных объектов искусства, подчеркивающих его собственную индивидуальность. Эта неправильная, с точки зрения Зиммеля, индивидуализация, состоящая в выделении себя из общества, характеризует современную ситуацию кризиса общества (Kulturnot). Но она же позволяет зафиксировать парадоксальный процесс: Я теряет свою индивидуальность, если стремится себя индивидуализировать – выводит себя за рамки множества, которому принадлежал.

Общий механизм самоидентификации (параллельных процессов индивидуализации / обобществления) объясняет зиммелевская концепция «социальных кругов». Самоидентификация с одной общностью (семьей, церковной общиной) дает возможность самопротивопоставления другой общности и высвобождения из-под ее регламентирующего давления. Зиммель фиксирует глубинную проблему возможности социальных связей как таковых в условиях современности в форме вопроса: как на огромных расстояниях в рамках абстрактной общности (в рамках государственных границ) анонимные индивиды все еще могут относить себя к единой общности или обществу. Индивид идентифицирует себя как принадлежащего некоторой общности, как немца, но именно это и выделяет его, придает ему индивидуальность. Однако именно такая индивидуальность оказывается наименее выраженной и наиболее поверхностной. Между тем приписывание себя некоторому «малому кругу» – семье, друзьям, цеху – оказывается наиболее значимой формой самоопределения, но и в наибольшей степени обременяет и регламентирует индивидуальность: «Чем *у́*же круг, к которому мы ощущаем себя приверженными, тем меньшей свободой индивидуальности мы обладаем; однако этот более узкий круг и сам является чем-то индивидуальным, и он строго отделяет себя от всех остальных кругов – именно потому, что он мал. Соответственно, если социальное окружение, в котором мы активно

³ *Simmel G. Group Expansion and the Development of Individuality // Classical Sociological Theory. Blackwell Publishing, 2006. P. 25.*



действуем и в котором наши интересы получают поддержку, расширяется, то там образуется больше свободного пространства для развития нашей индивидуальности; но как части этого целого мы обладаем меньшей уникальностью: более широкое целое в качестве социальной группы оказывается менее индивидуальным. Так, нивелирование индивидуальных различий корреспондирует не только с малым объемом и узостью коллектива, но и – важнее всего – со своей собственной индивидуалистической окраской»⁴.

Итак, самоидентификация выступает парадоксальным процессом индивидуализации и обобществления одновременно. Индивид идентифицирует себя с «обобщенным Другим», но идентифицирует именно себя. Условием такой самоидентификации выступают особые «социологические формы» – феномены, отвечающие за реализацию этой двойной функции. Таковой формой может быть «странник» или «чужой» как носитель некоторого набора общих свойств, который принимают за образец. Или же такой формой выступает «малый социальный круг» (семья, род и т.д.), с одной стороны, требующий растворения индивидуальности в его рамках, а с другой – выступающий мощнейшим ресурсом противостояния с большей социальной группой. Вытекающие из ролевого положения в семье или роде – половозрастные – идентификации (с ролью женщины и мужчины, ребенка и т.д.) оказываются несопоставимо более интенсивными, нежели идентификации, вытекающие из этнической, культурной, языковой принадлежности. В современном обществе эти субординации самоприписываний существенным образом меняются, что мы покажем ниже.

Зиммелю удалось обосновать и показать, что произвольность процессов самоистолкования в значительной степени ограничена и определена социальной структурой общества, однако именно дивергенции и наличие слабых и сильных связей («малых и больших кругов») в рамках таковых структур дают возможность относительно свободного выбора собственной принадлежности и относительно свободного переживания своей принадлежности той или иной общности. Семантика Я определяется обществом, но это общество является условием индивидуального поведения и конструирования собственной идентичности.

Эмиль Дюркгейм: религиозное знание как средство самоидентификации и самоистолкования. Заслугой Дюркгейма в реконструкции семантики самости или индивидуальности стало развитие диахронной, или эволюционной, методологии ее экспликации, пусть и проведенной не до конца последовательно. Самоидентификация (понимаемая как обобществление) представлялась ему относительно простой

⁴ Simmel G. Op. cit. P. 261.



в примитивных или родовых обществах. Ведь она, с точки зрения Дюркгейма, проистекает из относительно легко фиксируемого и очевидного обстоятельства – простого *сходства* соплеменников, прежде всего их образа жизни, окружающего мира и соответственно мировоззрения. Генерируемое тем самым «коллективное сознание» на основе общих *знаний* представлялось настолько естественным и самопонятным, что любая индивидуализация (аномия) воспринималась как вопиющее преступление против миропорядка и требовала жесточайших санкций⁵.

Отклоняющееся свойство (аномия) и само должно было отклоняться. Природа такой «механической» солидарности или самоидентификации с общностью на основе общих форм жизни и общего знания получает объяснение. Однако в этом подходе не была объяснена природа иной новообразованной «органической» солидарности, характерной для современного – дифференцированного и специализированного общества. В современности процессы самоидентификации и социализации (генерирования солидарности) дивергируют, поскольку идентификация Я как Другого Я требует хотя бы минимального, пусть даже фиктивного подобия, общего знания и общих форм жизни, что практически исключается в рамках отдифференцирующихся частей общества.

Главной проблемой этого подхода оказывался практический вопрос: как фактически осуществляется эта самоидентификация Я с другими Я? Какие конкретные механизмы вовлечены в это самоконструирование себя и обеспечивают перенос свойств Другого на некоторого индивида? Какой конкретный фактор или механизм принуждает считать себя частью коллектива и действовать согласно его нормам и ценностям?

В поисках ответов Дюркгейм формулирует эпистемологическую концепцию *религиозного знания*. Исследование религии должно было прояснить процессы самоотожествления с коллективом.

Дюркгейм отходит от «онтологического» обоснования в пользу «эпистемологического» механизма генерирования коллективности Эго. Фактор, вынуждающий полагать себя членом коллектива, теперь выводится из укоренившихся в обществе символических классификаций и категоризаций, которые (как своего рода кантовское априори) определяют структуру возможностей действия того или иного индивида.

⁵ При этом не обходится и без круговых объяснений – коллективность как базовая социальная структура объясняется через общее *знание* коллективности, общность воззрений соплеменников, а общность знания и все познавательные процедуры классификации, обобщения и т.д. выводятся из коллективной социальной структуры: классификация вещей есть следствие классификации людей, полагает мыслитель.



Именно в эпистемической структуре коллективного сознания (назовем это множеством установок) коренится моральный авторитет нормы. Таковой априорной схемой коллективной ментальности становится религия, или «первая эпистемология» – комплекс понятий, парадигматических суждений, паттернов логических (= социальных) классификаций. Эта разветвленная система мышления, описывающая миропорядок и не оставляющая индивиду других логических возможностей для самоинтерпретации и иной самопринадлежности, кроме заложенных в данную систему, сводится Дюркгеймом к следующим:

- дуализм священного и профанного;
- понятия души и духа, мифической личности;
- понятия естественного и сверхприродного божества;
- аскетические культы и ритуалы, ритуалы памяти, жертвоприношений, искуплений, инициаций.

И в настоящем, и прошлом, и во внутреннем пространстве дома, и за пределами границ рода, и в естественной среде, и в трансцендентном мире все пронизано вопросами самопринадлежности, культурами и ритуалами, удостоверяющими таковую самопринадлежность. Тотемы, духи предков – конструкции, символизирующие и воплощающие в себе обобществление Я, – представляют собой редуцированные коды или обобщенные символы таковой *общности*, делающие возможным и *обобщение* как мыслительную процедуру. Родоплеменное начало коллектива лежало, с точки зрения Дюркгейма, и в основе родовидового определения человека как коллективного существа. *Определение*, как логическая процедура отнесения к некоторому множеству, полагалось манифестацией групповой принадлежности человека к некоторому множеству людей. То же относится и к другим релевантным для самоопределения человека эпистемическим понятиям, прежде всего родовым или коллективным определениям пространства и времени, каузальности: «Теперь уже не вызывает удивления, если социальное время, если социальное пространство, социальный класс, коллективная каузальность оказываются положенными в основу соответствующих категорий, поскольку различные отношения человеческого сознания ранее были ясно схвачены в их социальных формах»⁶. При этом процедура приписывания себе свойств принадлежности к некоторой общности и логическая процедура обобщения индивидуальных случаев (да и понятийное мышление как таковое) первоначально представляют единство и лишь впоследствии расходятся: «По-видимому, узы, которые прежде привязывали мышление к определенным коллективным индивидуальностям, все более

⁶ Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. Oxford, 2001. P. 74.



и более разрушаются: логическое мышление – становясь универсальным – тем самым все более обезличивается»⁷.

Подходы Зиммеля и Дюркгейма поставили проблему самоидентификации индивида через самоприписывание свойств, относящихся к противостоящей ему, но и включающей его общности. Вопрос заключался в том, есть ли у такого самоописания и самоидентификации автономная логика, лежащая в основе и социальных, и ментальных классификаций, обобщений и предикаций. Такая логика получает разработку в особых теориях идентичности, на которых следует подробно остановиться, поскольку именно с их помощью можно от общих процедур идентификации переходить к рассмотрению процедуры самоидентификации.

Логические проблемы самоидентификации. Прежде всего следует зафиксировать то обстоятельство, что переживание идентичности есть *ментальный* акт, а факт принадлежности к общности – фактическое положение дел, факт эмпирически наблюдаемой реальности; с одной стороны, речь идет о факте принадлежности индивида к общности, а с другой – о факте описания (переживания и интерпретации) этой принадлежности к той или иной общности. Процесс идентификации в этом смысле есть процедура приписывания свойства на основе принадлежности некоторого объекта к множеству, содержащему этот объект. Если я приписываю объекту свойства *быть красным*, то одновременно я определяю и некоторое множество красных объектов, в которое входит и данный определяемый объект.

Применительно к человеку этот вопрос идентификации звучит следующим образом: что дает нам право отождествить два свойства – «переживания себя как индивида» и «принадлежности к общности индивидов»? Являются ли эти свойства синонимами? И если (что выглядит интуитивно предпочтительнее) они не являются таковыми, то представляют ли они все-таки некоторый общий для них фрагмент реальности или как-то указывают на него?

Так, на идентичную реальность могут указывать существенно различающиеся понятия. Например, понятие *молнии* и понятие *электрического разряда* обозначают идентичные процессы. Так же обстоит дело и с понятием *температуры* и *средней кинетической энергии молекул*. Такие пары понятий, очевидно не являясь синонимами, посредством некоторого фактора (который еще предстоит выяснить) указывают на тождество реальных, обозначаемых этими свойствами или понятиями. Вода является водой именно потому, что имеет молекулярную структуру H₂O; молния может идентифицироваться как таковая, если она является электрическим разрядом, а температура тождественна средней кинетической энергии молекул.

⁷ Durkheim E. Op. cit. P. 87.



Встает вопрос, переживает ли Я себя как некоторое единство именно потому, что принадлежит классу людей (в фактическом, а значит, и логическом смысле)? Или же проблема самоидентификации может быть решена и без обращения к тому или иному множеству (в нашем случае – социуму) как базису для приписываемого свойства? Последнего тезиса придерживался, например, Ирвинг Гофман, интерпретировавший Я как средство отграничения и защиты от коллектива, как своего рода маску (см. ниже).

В логической формализации процесса идентификации встает проблема: является ли *переживание* принадлежности к классу (группе, общности людей) идентичным физическому факту принадлежности к этой группе людей – в том же самом смысле, в каком температура идентична средней кинетической энергии, вода идентична веществу со структурой H_2O , а «утренняя звезда» идентична «вечерней звезде». Этот вопрос нельзя решить, пока не прояснен статус идентичности свойств, пусть и не выраженных синонимами, но указывающих на общую реальность. Ведь *переживание* своей принадлежности, очевидно, отличается от факта *принадлежности* тому или иному коллективу или группе и даже классу людей вообще.

Проблема *идентичности выражений* получает разработку в символической логике Готлоба Фреге. Вопрос идентичности обозначений свойств ставится в двух плоскостях – в онтологическом и в эпистемическом⁸. «Вечерняя звезда» идентична «утренней звезде» лишь в *онтологическом* смысле, поскольку у обоих выражений есть общая референция или значение (*Bedeutung* у Фреге и *Bezug* в современных представлениях этого подхода). Общность референции или отнесенности обоих выражений связана с тем, что и то, и другое отнесены к «связываемому» их объекту – планете Венера.

Проблема же *эпистемической* идентичности связана с тем, как, когда, где и кем наблюдается данная планета. «Где» и «когда» наблюдения Венеры определяет смысл (= информационное содержание) выражений «вечерняя звезда» и «утренняя звезда», ведь очевидно этот смысл выражения вытекает из пространственно-временной позиции наблюдателя. Антиподы наблюдают Венеру в разное время суток и на противоположных полушариях Земли.

Применительно к нашему вопросу самоидентификации индивида это требует выделения соответственно онтологического и эпистемического планов (само)идентификации индивидов. Эпистемическое (смысловое) значение самоидентификации связано с наблюдателем и состоит соответственно в «переживании (знании, наблюдении с неко-

⁸ Подробнее см.: *Вострикова Е.В.* Почему нам не нужны пропозиции // Эпистемология & философия науки. 2010. № 2; *Куслий П.С.* Пропозиция и факты... // Эпистемология & философия науки. 2009. № 4.



торой позиции) себя как принадлежащего некоторому коллективу в данном пространстве-времени». Онтологическое значение самоидентификации состоит в фактической «принадлежности сообществу или множеству людей» с любых позиций наблюдения.

Но такое выделение двух возможностей самоидентификации еще не проясняет конкретные каузальные механизмы связи между представлением о себе, с одной стороны, и общностью, к которой принадлежит некоторый индивид, осуществляющий таковое самоистолкование, – с другой. Таковым конкретным исследованием нам послужит исследование Дж.Г. Мида, фиксирующее идентичность некоторого self (= множества представления о себе) и социальной структуры (ожиданий со стороны других, которые усваивают это self в качестве ориентиров для собственного поведения).

Дж.Г. Мид: идентификация с вещами как условие самоидентификации с общностью. Мид выдвигает весьма нетривиальный тезис: важнейшими условиями возможности идентификации с сообществом, фактически – с той или иной ролью в ее рамках, принятие на себя роли *обобщенного другого* (= сумме ожиданий от поведения этой самости, или self) являются процесс самоидентификации с *неживыми предметами*, «примеривание» на себя «роли» вещи, усвоение в себе самом типов вещного «поведения» или же подстановки вещам особых типов «поведения», допускающих подражание ему со стороны индивида.

Данный тезис требует выхода за рамки проблемы идентификации с общностью. (Что вообще связано с недоопределенностью понятия *человек*, являющегося и телом, и предметом, и психикой, и живым организмом, и существом социальным. Именно эта множественность определенностей задает множественность самоидентификаций – с вещью или предметным миром, с мировой душой или сознанием, с живыми системами или организмами.) Именно в этом смысле идентификация с предметами, а потом и самоидентификация, оказывается равнозначной процессу познания своего внешнего мира, выступающего поначалу в этой форме «примеривания» на себя предметных ролей, заимствуемых из внешнего мира развивающегося ребенка.

Смысл и функция такого апробирования предметных «ролей» или «поведения» вещи и соответствующего подражания ей состояли в приобретении новых ориентационных возможностей при встрече с вещами, в аккумуляции временных ресурсов в отношении внешнего мира, а именно, в возможностях пространственно-временного предвосхищения «поведения» вещей уже при одном их появлении в визуальном поле до фактического контакта с ней. Это *предвосхищение* требовало особого рода «записи» – первоначально в виде накопления



множества возможных опытов контактов с вещью, множества «запоминаемых» манипуляций рукой.

Этот опыт, будучи накопленным, собственно, и служит в функции *определения* вещи, встречающейся в визуальном поле. Он идентифицирует вещь как носителя особой роли, определяемой и без того, чтобы всякий раз приходилось ее «ощупывать». Та или иная форма вещи представляет собой, скажем, визуально воспринимаемые куб или сферу именно потому, что рука способна *воспроизвести* ее форму (= подражать вещи) через ощупывание ее поверхности.

Такое воспроизведение *в себе* способа поведения вещи составляло, по мысли Мида, ядро процесса самоидентификации. Идентификация с вещью выступает особым видом познания вещи (единства вещи самой по себе и вещи, воздействующей на человека, «оказывающей фактическое давление»). Хаос восприятия редуцируется к ролевым ожиданиям от поведения вещи, знакомой человеку, поскольку он приобрел способность представить себя на месте вещи и идентифицировать себя как вещь (падать, прыгать, летать и т.д.), «ведущую себя» определенным образом.

Вещи в подходе Мида выступают, таким образом, *живыми* партнерами людей, и только поэтому с ними можно контактировать как с людьми. Условия общения и контакта с предметами интерпретируются как более глубокие и предосланные собственно контакту и коммуникации людей друг с другом, причем еще до образования у человека способности дифференцировать внешний мир на живое и неживое, социальное и психическое. Примеривание к себе роли вещи выступало условием обособления человека как предметного и живого существа, отличного от всех остальных живых существ и вещей. Ведь именно вещь выступала самым общим носителем суммы ролей – устойчивых и антиципируемых типов поведения. Благодаря вещи человек научился определять себя через другое, и лишь впоследствии этим другим выступит некоторый «обобщенный Другой», некоторая общность или коллектив.

Говоря метафорически, в рамках этого подхода к самоидентификации можно говорить с вещами о людях, и только потом (и поэтому) можно говорить с людьми о вещах.

Ирвинг Гофман: персона – как бюрократизация души. Все указанные выше подходы к проблеме самоидентификации объединяет нечто общее, а именно то, что всякое самопредставление, всякое представление о том, что Я обладает теми или иными специфическими чертами, характером, интернализированными нормами поведения, интернализированными установками, должно удостоверяться и генерироваться господствующими в обществе ожиданиями от поведения, причем эти ожидания должны быть прежде как-то «локализованы» не (только и не столько) в самом человеке как носителе таких



самопредставлений, но в некотором противостоящем ему мире – социуме, природе и т.д.

Последнее делало возможным самоидентификацию, но оно же и представляло собой нечто противоположное самоидентифицирующей индивидуальности. Как же возможна эта связь и что она собой представляет?

Этот вопрос входит в число давних философских контrovers, а именно, затрагивает классическую проблему отношения явления и лежащего в его основе глубинного основания, того, что принято называть сущностями, отказаться от которых так страстно стремились сторонники принципа наблюдаемости.

Гофман, ориентируясь на принцип наблюдаемости, в свою очередь пытается решить вопрос о том, что делает возможным это тождество и одновременно различность представлений о себе (ненаблюдаемая субъективность) и представлений (нормативных ожиданий) со стороны других, принимающих явный языковой, текстовый и главное – перформативный вид. Гофман попытался найти нечто такое, что не являлось бы ни собственно индивидом, ни суммой ожиданий от его поведения (социальной структурой). Таковую реальность Гофман назвал «персоной» – маской, скрывающей (= репрезентирующей) Эго и одновременно отвечающей ожиданиям со стороны других, однако не являющейся ни тем, ни другим. Маска, лицо, личина конституируют своего рода границу между псевдоподлинным и неуловимым Я, которое может репрезентироваться персоной, но не может предстать как таковая – вне его «драматической» манифестации в виде «выражения лица». И поэтому действительно подлинной реальностью индивида и должна выступать таковая маска, а то, что ускользает от наблюдения, того, как известно, и не существует.

Вопрос существования или реальности скрытого под маской или персоной индивида возникает лишь в особых случаях: некоторое Я как таковое, как отличное от своей формы презентации, как своего рода гомункул, выбирающий те или иные формы представления себя окружающим, возникает исключительно в наблюдении социолога или любого наблюдателя, которого Гофман характеризует как «socially disgruntled»⁹.

Словно по Декарту, реальность Я оказывается функцией от сомнения – сомнения в том, что Я не совпадает с его представлением о себе самом и с тем «шоу», которое он демонстрирует зрителям, находящимся в зрительном зале общества. В нормальном же случае Я совпадает с той «маской», или «персоной», доступной восприятию Другого и служащей этому Другому своего рода текстом – ориентиром для выстраивания собственного поведения. В нормальном случае не

⁹ Goffman E. The Presentation of the Self in Everyday Life. Chicago, 1959. P. 22.



требуется принимать гипотезу о наличии «лицемерного» гомункула, скрывающегося под маской.

В этом смысле Я оказывается неким отсутствующим бытием в смысле Сартра (на которого Гофман зачастую ссылается), потенциальной возможностью превратиться в ту или иную «персону», в конечном счете – срастись со своей маской, причем не только для зрителя, но и для самого себя как *отсутствующего бытия*. Субъективное Я получает негативную интерпретацию. Оно есть то, чем оно в некоторый данный момент еще не стало.

Конечно, Гофману не удастся последовательно провести свой концепт тождества Я и «перформанса», осуществляемого этим Я, где последнее в процессе перформанса вначале «желает» предстать таковым, а потом и действительно начинает с ним «совпадать», приходя, выражаясь гегелевским языком, к самому себе. Если под маской все-таки обнаруживается нечто интенциональное, само по себе не являющееся маской, персоной или выражением лица, то приходится давать ему единственно возможное определение, основанное на соответствующем противопонятии. Подлинная, «еще» не совпавшая с лицом, но «желающая» в него превратиться реальность может быть определена лишь как отсутствие такового лица, т.е. как *безличность*.

Это специфическое Я, определяемое как безличность, как чистая возможность предстать персоной, очевидно выражает некоторый дефицит, оно «ищет» некоего удостоверения подлинности своей личности, которую может найти только в собственных внешних самонаIFESTациях или перформансе. Гофман называет этот компенсирующий безличность способ самутверждения Я «персональным фронтом»: «Можно взять термин “персональный фронт” и соотнести его с рядом типов экспрессивного вооружения, типами, которые наиболее близко идентифицируют перформера с самим собой и следуют за ним, куда бы он ни направился. Части персонального фронта могут включать знаки должностных и ранговых отличий, одежду, пол, возраст, расовые характеристики, рост, взгляды, поступь, образцы речи, выражения лица, телесные жесты»¹⁰.

Все перечисленное суть ресурсы, которые словно нанизываются на некий отсутствующий центр, на некое безличное Я, компенсируя его *невывразимость* тем, что образуют доступное восприятию фактическое лицо, персону или маску. Этот используемый нами термин «безличность», т.е. отсутствие доступных восприятию предметных свойств как условие или внутренняя основа «лица», не подразумевает какой-то темной метафизики в стиле Фихте или Шеллинга. Речь идет о простом факте, что *экспрессивная демонстрация* как раз и подразумевает *фактическое отсутствие* субстрата и представляет собой

¹⁰ Goffman E. Op. cit. P. 25



психологически описываемый факт: «Внимательный ученик, который *желает быть* внимательным, не спускает с учителя глаз, его уши и глаза широко открыты, он настолько истощает себя в *демонстрации роли* внимательного ученика, что фактически он больше ничего не видит и не слышит»¹¹.

Экспрессивное и перформативное самовыражение словно подавляет фактическое субъективное Я, и прежде всего его возможности восприятия и самовосприятия. Экспрессия предстает в виде драматического представления того, чего на самом деле как раз и не имеет места.

Это генерирование «лица» или «персоны», предстающих как некоторое единство, фактически распадается на три автономных когнитивных процесса. Помимо уже упомянутых «образования персонального фронта» (т.е. нанизывания предметных свойств на отсутствующий психический «нуклеус») и «экспрессивной драматизации, особую роль играет процесс *идеализации*, или, выражаясь метафорически, «бюрократизации души». Последний процесс приводит хаотичную, мятущуюся, колеблющуюся и неустойчивую, а значит, недоступную восприятию «субъективную реальность» к образу стабильного и в этом смысле реального лица. Именно лицо и его фиксированные выражения стабилизируют текучую и когнитивно недоступную «субъективную реальность». Лицо и его выражения суть идеализации, но такие идеализации, в результате которых появляются вовсе не абстрактные реальности типа математических или физических объектов (точек, материальных тел), а вполне доступные восприятию образы: «Экспрессивная непротиворечивость, требующаяся в процессе перформанса, указывает на глубинную разрывность (*discrepancy*) между нашими слишком человеческими самостями (*all-too-human-selves*) и нашими социализированными Эго. Как люди, мы преимущественно представляем собой существ с варьирующимися импульсами, с настроениями и энергиями, меняющимися с каждым следующим мгновением. Как говорит Сантаяна, “суровый бюст архаической скульптуры, едва-едва гуманизирующий каменную глыбу, выражает душу человека гораздо более правдиво, нежели его унылый утренний взор или ситуативные гримасы”»¹².

Итак, нам вновь приходится возвращаться к вопросу об онтологии субъективной реальности некоторого Я. Существует ли некое

¹¹ Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 65.

¹² Цит. по: Сартр Ж.П. Указ. соч. С. 76.



действительное Я, отличное от осуществляемого им перформанса? Или может быть, оба феномена – некоторое Я и его драматически-экспрессивная идеализирующая активность – представляют собой две стороны одного феномена, а сам феномен представляет собой скорее различие, чем идентичность. С точки зрения самого перформера, его активность предстает перед ним в виде следствий его желаний, в конечном счете – его личной реальности, а с точки зрения наблюдателя это Я выражает некоторую активность, проникновение внутрь которой внешнему наблюдателю по определению запрещено?

Рассмотрев различные возможности реконструкции процессов самоидентификации с социальной группой, абстрактными множествами объектов, «поведением» вещей, собственной маской или экспрессивным перформансом, мы приходим к выводу, что достаточно сложно выделить единый и доминирующий фактор, заставляющий некоторое Я считать себя именно таким, а не иным. Но несмотря на эти объективные трудности идентификации самой сути личностной идентичности, осуществленный анализ и реконструкция все же указывает на некоторые условия возможности конституирования Я, которые способны служить своего рода кантовскими априори самоидентификационных процессов, а значит, задавать рамки конкретных психологических и социологических исследований. Фактически нет иных возможностей концептуализации процессов самоидентификации, кроме их редукции к «поведению» вещей, социальным ролям и границам (маскам) между самопредставлением и его реципиентами.