

На правах рукописи



Аполлонов Иван Александрович

**ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ
В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ**

Специальность 24.00.01 – Теория и история культуры

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Ростов-на-Дону – 2018

Работа выполнена на кафедре истории и философии ФГБОУ ВО
«Кубанский государственный технологический университет»

Научный консультант: **Хакуз Пшимаф Муратович**,
доктор философских наук, профессор
Кубанский государственный технологи-
ческий университет, Институт фунда-
ментальных наук, профессор кафедры
истории и философии

Официальные оппоненты: **Шадже Асиет Юсуфовна**,
доктор философских наук, профессор,
Адыгейский государственный
университет, профессор
кафедры философии и культурологии
Данилова Марина Ивановна,
доктор философских наук, профессор,
Кубанский государственный аграрный
университет, учетно-финансовый
факультет, заведующий кафедрой
философии

Эфендиев Фуад Салихович,
доктор философских наук, профессор,
Северо-Кавказский государственный
институт искусств, проректор по
научной работе, театральный факультет,
профессор кафедры культурологии
ФГБОУ ВО «Российский
государственный педагогический
университет им. А. И. Герцена»

Ведущая организация:

Защита состоится « ____ » _____ 2018 г., в 14.00 на заседании
диссертационного совета Д 212.208.11 по философским наукам Южного
федерального университета по адресу: 344065, г. Ростов-на-Дону, пер.
Днепровский, 116, ауд. 220.

Автореферат разослан « ____ » _____ 2018 г.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Южного
федерального университета (Ростов-на-Дону, ул. Зорге 21 ж) и на сайте
Южного федерального университета по адресу
<http://hub.sfedu.ru/diss/announcement/faadf8bb-be95-43f1-8ada-8e0616fd7d10/>

Ученый секретарь
диссертационного совета



А.Ю. Браерская

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы. Этнокультурную идентичность в сегодняшней философии и гуманитаристике можно отнести к темам «модным» и «трендовым». Часто эти слова встречаются и в общественно-политическом дискурсе. Такая популярность данной тематики связана, прежде всего, с «этническим парадоксом современности», когда на фоне интеграционных процессов, которые объективно ведут к стиранию всевозможных границ и культурных различий, такой архаичный феномен как этничность не только не ослабевает, но наоборот, усиливается, становится реальным фактором в различных областях социокультурной жизни.

Вместе с тем, процессы глобализации существенно трансформируют основания этнической культуры и ценностно-смысловые горизонты этнокультурной идентичности человека. Важность исследования подобных трансформаций связано с тем, что именно этнические формы культуры разворачивают первичное пространство родового предиката «sapiens», в котором происходит формирование «второй природы» человека. Тем самым этническая культура представляет собой одно из фундаментальных оснований самоидентичности человека, духовности его человеческого измерения, и в то же время таит в себе опасность дегуманизации личности, экстремизма и ксенофобии, способных разорвать как человеческую сущность человека, так и реальных человеческих существ. В этом контексте актуализируется широкий круг вопросов, связанных с идентичностью человека: как в стремительно изменяющемся мире не потерять собственную этнокультурную «физиономию»; как во всех этих изменениях человеку остаться собой, быть Человеком, или же, как после «реквиема по этносу» и «смерти субъекта» будет выглядеть «постчеловеческая» персона?

Вместе с тем, нельзя сказать, что идентичность – это очередная «модная» тема гуманитаристики, привязанная лишь к насущным заботам дня сегодняшнего. Идентичность как поиск собственной самоидентичности, оснований того, что делает человека человеком, и не просто человеком, а именно этим человеком, самим собой; как отличить в себе подлинно человеческое от всего мнимого и наносного – стержневая тема всей мировой философии (начиная с дельфийской максимы «познай самого себя», размышления индийских брахманов об Атмане и Конфуция о «благородном муже» и «исправлении имён»).

Таким образом, рефлексия над феноменом личностной идентичности в пространстве этнической культуры фокусирует широкую общефилософскую проблематику в поиск собственно «человеческого» в оппозиции индивидуальное – социальное и открывает новые ракурсы в «вечной» философской проблеме поиска оснований самоидентичности человека, его самопознания и самопонимания.

Степень разработанности темы Феномен личностной идентичности в современной философской литературе связан с рассмотрением проблемы обретения человеком онтологической свободы и самобытности в контексте социокультурных форм личностного бытия. Философская рефлексия данной проблемы во многом связана с исследованиями личности в системе социокультурных связей в социологии (Д. Мид, Ч. Кули; И. Гофман и др.) психологии, особенно в психоанализе (З. Фрейд, К. Юнг и др.), в русле которого Э. Эриксон вводит понятия идентичности. Вместе с тем, в данной проблеме находят свое продолжение классические философские исследования в области феноменологии, экзистенциализма, персоналогии, марксизма и других направлений с одной стороны, и критика принципа тождества в философии постмодернизма (негативная диалектика Т. Адорно, смерть субъекта М. Фуко, смерть автора Р. Барт) с другой. Взаимосвязь личностной свободы и социальных детерминант М. Хайдеггер концептуализирует в категории *Dasein*; «поздний» М. Фуко рассматривает в концепции «заботы о себе»; В. Хесле во взаимодействии субъективной и объективной сторон идентичности; Л. Гараи в качестве социальной категоризации в контексте межличностных отношений; Ю. Хабермас в горизонтальном и вертикальном измерениях идентичности.

Среди отечественных мыслителей следует отметить концепции М. Мамардашвили о нахождении себя в мыслительном усилии, доопределяющем социокультурный контекст; Г.Л. Тульчинского о феноменальной и метафизической сторонах идентичности и концепции самозванства; П.С. Гуревича, исследующего социальное и антропологическое измерения личностной идентичности в глобальном мире; М. В. Заковоротной, рассматривающей индивидуальную и коллективную идентичность в информационном аспекте; В.С. Малахова, рассматривающего идентичность как индивидуальное отношение в контексте социального взаимодействия; Ю.М. Резника, рассматривающего проблему личностной идентичности как уровни восхождения человека от витального эгоцентризма к обретению духовного тождества с Абсолютом; А.В. Шипилова, исследовавшего социальную идентичность с позиции «свои - чужие», Е.О. Труфановой, развивающей идеи Р.Дж. Лифтона о «Протеевой идентичности», и К. Свасьяна, решающего данную проблему с радикально индивидуалистической позиции.

Этнокультурная идентичность является одной из важнейших аспектов самотождественности человека, поскольку определяет базовые социальные и культурные черты личности. В исследованиях Ю.Ю. Карпова, С.В. Чешко, М.Н. Руткевича, В.М. Межуева, С.Е. Рыбакова, А. Дугина, Й. Файхтингера, Р. Брубейкера, Л.М. Дробижевой, Н.М. Лебедевой, И.Б. Орловой, Ф. Барта, Б. Андерсона, В.А. Тишкова, П.К. Гречко, В.Г. Федотовой, В.Ю. Хотинец, Т.Г. Стефаненко, Г.У. Солдатовой, И.Д. Тарбы, А.Ю. Шадже, З.А. Жаде и ряда других, ставится вопрос об идентификационном аспекте эт-

ничности, характере этнокультурной идентичности в контексте спора примордиальной и конструктивистской парадигм рассматривания общества.

Особую актуальность спор о сущности этничности и этнокультурной идентичности приобретает в эпоху глобализации. При общем консенсусе по поводу трансформации этнических форм культуры в контексте глобализации различны векторы осмысления подобной трансформации. В рамках парадигмы постмодернизма и конструктивистского подхода (Б. Андерсен, Р. Брубейкер, В.А. Тишков, П.К. Гречко и др.) утверждается снижение роли этничности в современном мире, отрицается сам факт наличия в нем реальных этнических групп. Другие авторы (Э. Хобсбаум, У. Кимлика, С. Бенхабиб, А. Янг, Б. Парекх, К. Хюбнер, А.А. Гусейнов, С.А. Арутюнов, Т.Г. Стефаненко, Г.В. Солдатова, А.В. Леопа, Т.А. Мазаева В.Н. Бадмаев и др.), напротив, утверждают усиление значимости этничности в современном мире, который по сути своей становится мультикультурным.

В данном контексте ряд исследователей (З. Бауман, П. Бергер, У. Ганнерс, Э. Гидденс, Канклини Н.Г., В.В. Миронов, Астафьева О.Н., Аванесова Г.А. и др.) отмечают обострение противонаправленных процессов унификации, утверждающей в мировом масштабе господство форм массовой культуры Запада, и дифференциации, что ведет к гибридизации культуры и трансформации её границ. Подобное противоречие отражено в термине «глокализация» (Р. Робертсон), а этнокультурный аспект подобных процессов, выражен в понятии «этнический парадокс современности» (Ю.В. Бромлей, Т.Г. Стефаненко, Н.М. Лебедева, Г.В. Солдатова, и др.).

Данную проблему концептуализируют теоретики мультикультурализма, утверждающие этнокультурную атрибутивность человека и принцип равноправия различных культур в современном глобализирующемся мире. Многочисленные сторонники подобного подхода (У. Кимлика, С. Бенхабиб, Ч. Кукастас, Ч. Тейлор, А. Янг, Б. Парекх, И. Валлерстайн и др.) дискутируют как между собой, так и с либеральными критиками мультикультурализма. Одни из них (Дж. Роулз, Б. Берри, М. Нуссбаум и др.) выступают с либеральных позиций, утверждающих, что в подобной практике личность становится заложником групповой идентичности. Другие в практике мультикультурализма усматривают скрытый вариант вестернизации, новую форму расизма (С. Жижек, В.С. Малахов, А.И. Уткин), эксплуатации тяги к экзотическому разнообразию, «мультикультурализм бутика» (Г. Хагган, С. Фиш, Э. Гидденс, С.А. Нижников, М.В. Глостанова); или же, напротив, своеобразной деспотии меньшинств, разрушающей традиционное социокультурное и политическое пространство западных стран, (Н.Н. Талев, Ф.О. Радтке, и др.). Философский анализ подобных споров представлен в трудах М.Б. Хомякова. Данной проблеме в последнее время посвящены и философские дискуссии, в частности, круглый стол «Куль-

турная идентичность малого народа в условиях глобализации» (Вопросы философии, № 8, 2015) и ряд других.

Этнический парадокс заставляет по-новому взглянуть на культурные основания личностной самоидентичности человека. В данном контексте культура рассматривается как «социальный код», «геном», определяющий воспроизводство и развитие общества (В.С. Степин, В.Г. Федотова, Г.Г. Молчанова, Е.Н. Чернышева и др.). Подобное рассмотрение концептуализирует структурно-семиотический подход к культуре (К. Леви-Стросс, У. Эко, Ю.М. Лотман и др.). Культура рассматривается в качестве универсальной формы деятельности человека, определяющей адаптацию общества к природной среде, творческому преобразованию её во «вторую природу» (Каган М.С., Маркарян Э.С., Жданов Ю.А., Давидович В.Е., Драч Г.В.). Культура как пространство творческой активности формирует человека в качестве субъекта деятельности, определяет его личностное приобщение к универсальной целостности сущего на микро- и макроуровнях (М.Б. Туровский, Н.С. Злобин, В.М. Межуев и др.). Культуру в качестве пространства смыслообразования рассматривают А.В. Смирнов, К. Гирц, А.А. Пилипенко, И.Г. Яковенко и др. Вместе с тем, мыслители предостерегают от чрезмерно широкой трактовки культуры, при которой размываются её сущностные черты. Так, Д.В. Пивоваров сущность культуры видит не во всякой деятельности, а особой её форме, связанной с производством идеалов. Подобным образом и М.К. Мамардашвили рассматривает социальную суть культуры как особые точки интенсивности, переводящие человека в высший, человекообразующий регистр бытия. В этих подходах подчёркивается онтологическая суть культуры, определяющей «вторую природу» человека, фундирующей его личностные структуры, раскрывающей перед ним горизонты свободы и самореализации.

Противоположный подход к феномену культуры утверждается в философии постмодернизма. Мыслители этого направления рассматривают культуру как множасьую совокупность текстов в пространстве гипертекста (Ж. Деррида, М. Фуко, В.А. Сулимов и др.) Тем самым утверждается её виртуальная природа (Р. Барт, Ж. Бодрийяр, Е.В. Кораблёва и др.). Культура представляется инобытийным образованием, создающей систему искусственных запретов, насилующей человеческое естество (Делёз, Гваттари, А.Я. Филер, П.К. Гречко и др.). Таким образом, разворачивается проблемное поле культурологических дискуссий, в которые вовлечено рассмотрение личностной идентичности в его этнокультурном измерении.

С этнокультурной идентичностью человека непосредственно связана проблема понимания и самопонимания. И зарубежными, и отечественными мыслителями данная проблема связывается с включенностью субъекта понимания в традиционные культурные паттерны, как источник смыслообразования. Г.Г. Шпет феномен понимания рассматривает в онтологиче-

ской связке «бытие – мышление – слово». М. Хайдеггер основание герменевтики видит в присутствии человека в мире. Г. Г. Гадамер рассматривает герменевтическую роль исторической традиции как самоочевидные пред-рассудки сознания, определяющие смысловой горизонт сознания, его поступки и дела. К.О. Апель исследует коммуникативное взаимопонимание, построенное на интерсубъективно значимых нормах и ценностях. Подобным образом такие мыслители, как М.М. Бахтин, М.Ю. Лотман, М. Бубер, В.С. Библер и др. выносят понимание на границу культуры, утверждая, тем самым, её диалогическую природу. Многие отечественные мыслители (Л.С. Выготский, С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев В.В. Давыдов, Гусев С. С., Тульчинский Г. Л., Крымский С. Б. и др.) проблему понимания рассматривают в русле деятельностного подхода, как личностное осмысление социальных норм и ценностей в ходе целесообразной деятельности.

Процедуры понимания тесно связаны с самопониманием. Данная связь имеет онтологический характер, при котором «человек находит не понимание при себе, а себя при понимании» (В.В. Бибихин). Философским основанием подобного подхода к самопониманию является майевтика Сократа и анамнесис Платона. В современной философии наиболее ярко такой подход представлен в трудах М. Хайдеггера, М.К. Мамардашвили, В.В. Бибихина. Подобный ракурс проблемы самопонимания активно исследуется в психологии: понимание своего жизненного предназначения (Е. Лукас, Ф. Лерас, Д. Бюдженталь, М.Л. Братченко); экспликация личностного смысла в целях и результатах жизненной деятельности посредством саморефлексии (В.И.Пузько, Т.М.Буякас, А.А.Пузырей), соотнесение знаний о себе с принимаемыми ценностями (В.В.Знаков, Т.В.Борзова); поиска ценностных оснований бытия человека в конкретном социокультурном пространстве его жизненного мира (О.Р. Тучина).

Цель диссертационного исследования: выявить этнокультурные основания личностной самотождественности.

Объект исследования: феномен личностной идентичности (Я есть Я) в контексте этнокультурного предиката (Я есть представитель своей национальности).

Предмет исследования: роль этнических форм культуры в формировании личностной идентичности в контексте бытийного вопрошания «что для меня значит быть представителем своей национальности».

Задачи исследования:

1. Исследование логоцентрической позиции в качестве онтологического основания личностной самотождественности.
2. Рассмотрение онтологических оснований процесса идентификации в контексте деконструкции логоцентризма и гетерологии различия.

3. Исследование ресурсов личностной идентичности в философской концептуализации эгоизма, предполагающей элиминацию из содержания личностного «Я» всего общего и надындивидуального.

4. Исследование самотождественности «Я есть Я» как субъект – предикативной формы личностной идентификации.

5. Рассмотрение личностной идентичности в контексте самопонимания, нахождения человеком себя в смысловом пространстве автопредикатов.

6. Рассмотрение особенностей этнокультурного предиката в структуре личностной самотождественности.

7. Рассмотрение особенностей культуры в структуре этнокультурного предиката личностной самотождественности.

8. Рассмотрение принципов бытования этнокультурных форм логоса, фундирующих бытие человека.

9. Рассмотрение онтологических оснований трансформации этнических форм культуры в глобальном мире.

10. Исследование субъектной стороны этнокультурной идентичности, то есть того «Я», который находит себя в качестве представителя данного этноса.

11. Рассмотрение особенностей сопричастности к народному «мы» в субъектном пространстве «Я» этнофора.

12. Исследование исторического измерения субъектной стороны этнокультурной идентичности.

13. Рассмотрение общей структуры и особенностей различных смысловых векторов самопонимания этнокультурной идентичности.

Теоретико-методологические основания исследования этнокультурных оснований личностной идентичности связаны с рассмотрением культуры как способа приобщения индивида к родовой сущности человека (Ю.А. Жданов, В.Е. Давидович, Г.В. Драч). Рассмотрение личностной самотождественности опирается на положение А.В. Смирнова о культурной идентичности как качественной определённости, осмысленности, выстраиваемой посредством субъект-предикативных образований. Этническая идентичность предстаёт одним из таких предикатов личностной самотождественности. Важным методологическим уточнением подобного подхода является концепция Д. В. Пивоварова, рассматривающего культуру как особый вид деятельности, направленный на производство идеалов.

Подобный подход к культуре предполагает рассмотрение человека не в качестве атомарного элемента этнического множества, но как генетически связанного с этносом, с формами этнической культуры в своих сущностных чертах. К методологическим основаниям подобного рассмотрения можно отнести вскрытую Э. Гуссерлем, М. Хайдеггером, С.Л. Рубинштейном, А. Макинтайром и др. укорененность субъективных структур челове-

ка в его жизненном мире; формирование ценностной структуры субъекта посредством включенности человека в социально организованные практики; рассмотрение М.К. Мамардашвили социальной культуры, как особой матрицы, в которой формируется человек в качестве уникального нравственного существа, и на деле практикует собственную сложность.

Для реализации данного подхода методологически значимым является не противопоставление этнической принадлежности в качестве коллективной идентичности, уникальности человеческой индивидуальности, а наоборот, рассмотрение их как взаимосвязанных измерений идентичности: горизонтального и вертикального (Ю. Хабермас), феноменологического и метафизического (Г.Л. Тульчинский). В данном контексте важным методологическим принципом являются положения А.В. Швецово́й о «человеке культуры», воплощающем в себе желанные черты человеческого бытия; Ю.Ю. Карпова о базовой личности традиционного общества, которая представляет собой ориентацию на нравственные образцы поведения выдающихся представителей этой культурно-исторической традиции.

Подобный подход раскрывает проблему личностной самотождественности в поиск ценностных оснований собственной самобытности, что, в свою очередь, актуализирует проблему самопонимания. Методологическими основаниями рассмотрения данной проблемы являются подходы П.П. Гайдено́ко, М.К. Мамардашвили и В.В. Бибихина, утверждавших самопонимание в качестве онтологического акта преодоления собственной обусловленности и ограниченности в устремленности к общезначимости и безусловности личностных смыслов. В данном контексте принципиальным является методологический принцип вопрошания как способа обретения субъектной позиции личности (П.М. Хакуз).

Для выполнения задач исследования и достижения поставленной цели работы были задействованы следующие методы:

Диалектический, позволяющий рассмотреть идентичность как апофатический холизм, в котором целостность открывается во взаимоотношениях противоположностей, что позволяет увидеть бытийное основание самотождественности, сопрягающее эти противоположности.

Герменевтический, позволяющий исследовать круговое движение смысла в субъект-предикативной структуре личностной самотождественности, соединяющей человека и социокультурный контекст его жизни.

Научная новизна и теоретическое значение исследования

1. Онтология личностной идентичности рассмотрена в контексте герменевтической максимы «Познай самого себя!», раскрывающейся в вопросе; «что для меня значит быть собой?». Онтологическое вопрошание вводит человека в иерархическую структуру бытия, в которой субъект-предикативная связка личностной самотождественности: «Я есть Я» различает меня как перцептивную данность индивида и человечности как

мою родовую заданность в пространстве Логоса, сопрягающего индивидуальный и родовой полюса личностной идентичности.

2. Вскрыта проблематичность постмодернистской идеологии освобождения человека от репрессивных форм традиции «логоцентризма». Показана взаимосвязь «Протеевой идентичности», формируемой в парадигме гетерологии различий, и рассуब्ъективации человека в «машинах желания» общества всеобщего потребления. Раскрыта онтологическая основа проблемы личностной идентичности в современном мире, связанная с поиском собственной аутентичности в реальности деконструированных смыслов и идеологием предикативных принадлежностей человеческого «Я».

3. Рассмотрены перспективы логически отрицательной стратегии личностной идентичности (Я не есть то общее, к которому привязывают меня автопредикаты). Показано, что подобная стратегия, направленная на утверждение единичности собственного «Я», и, тем самым, фундирующая радикальную позицию эгоизма, ведет к сужению горизонта личностного роста, обезличиванию человека, растворению его индивидуальности в обществе массового потребления.

4. Исследованы особенности трансцендентального субъекта и их роль в формировании личностной идентичности. Проанализирована субъект-предикативная диалектика личностной самоидентичности «Я есть Я», которая разворачивается в соотношении трансцендентального субъекта с выраженным в автопредикатах присутствием человека в жизненном мире, и представляет собой личностное доопределение предданных в этих предикатах социокультурных смыслов. С данных позиций уточнена и конкретизирована горизонтально-вертикальная (Ю. Хабермас), феноменально-метафизическая (Г.Л. Тульчинский) модели личностной идентичности.

5. Показана взаимосвязь субъект-предикативной связки личностной идентичности и самопонимания. Тем самым получила дальнейшее развитие и конкретизацию онтологическая сторона самопонимания как «майевтики» (Сократ), «не-алиби в бытие» (М.М. Бахтин), «умения быть» (М. Хайдеггер), «доопределения» (М.К. Мамардашвили).

6. На основе критического рассмотрения крайностей примордиального и конструктивистского подходов к природе этноса обоснован принцип апофатического холизма, согласно которому именно интерпретация на уровне этнического самосознания, предполагающая открытость этнических форм социальной жизни к апофатичному горизонту осмысления правды социальной жизни представляет собой тот самый «плюс» в формуле этнического предиката «кровь + культура», где культура очерчивает границу популяционного единства, а множество этнофоров – жизненную реальность и действенность культуры.

7. Рассмотрены особенности этнических форм культуры, определяющие этнокультурную идентичность человека. Обоснована диалогическая

природа культурного кода. Показано, что основанием диалогичности культуры является апофатический горизонт совершенства смысла, предвосхищение которого определяет воспроизводство и развитие форм культуры. И именно в этом горизонте утверждается культура как идеалообразующая сторона человеческой жизни.

8. Обоснована диалогичная природа национальной идеи. Показано, что основу подобной диалогичности составляет апофатический холизм до- и сверх- сознательного предвосхищения совершенства социального и личностного аспектов человеческого бытия. Разработан принцип культурной границы, соединяющей устремлённость идеи к Абсолюту в его безусловности и конкретно-историческое воплощение подобного устремления в реальности культурных норм, образцов, формирующих пространство обычаев и нравственных устоев народа. Проанализирована природа этнокультурного идеала. Показано, что он представляет собой символическое единство традиционных норм и ценностей, в которых присутствует апофатическая безусловность идеи, определяющей человечность человека.

9. Рассмотрены онтологические основания этнического парадокса современности. Показано, что трансформация этничности представляет собой реакцию на деконструкцию метафизической вертикали традиции в постмодернистском проекте глобального общества массового потребления. Проанализирована онтологическая взаимосвязь вестерналистски ориентированного космополитизма и мультикультурализма, при которой этничность имеет тенденцию перерождаться в квазитрадиционные формы, но, вместе с тем, этнические формы культуры являются мощным духовным ресурсом, способным скорректировать вестерналистский вектор глобализации. Проанализирована взаимосвязь традиционного и квазитрадиционного модусов этнокультурной идентичности современного человека.

10. Проанализирована особенность интериоризации этнокультурных смыслов, определяющих субъектную сторону этнокультурной идентичности. Разработан и концептуализирован принцип «нормальность», представляющий собой взаимооценивание субъектом представлений о нормативном образце и обыденной реальностью. Обосновано, что данный принцип раскрывает субъектность этнофора как со-творца этнокультурного идеалопроизводства и дополняет нормативно-ценностную систему этнической традиции.

11. Исследована ценностная составляющая этнического «мы» как имманентного компонента субъектности этнофора. Проведённое исследование значимости семейной идентичности позволило выявить ценностную матрицу данного компонента. Проанализирована диалектика развертывания этой матрицы в полюсах эгоизма и альтруизма, которая может привести как к рассубъективации этнофора в формах групповой невменяемости,

так и к обретению субъектной позиции, нравственных оснований бытийной ответственности.

12. Исследовано соотношение концептов «историческое сознание», «историческая память», «исторический миф», «исторический опыт» в контексте этнокультурной идентичности. Показано, что необходимым субъектным компонентом этнической идентичности является историческое сознание, которое фактичность настоящего рассматривает в метафизическом горизонте сплетения прошлого с будущим. Проанализирована диалектика человекоразрушающей и человекообразующей сторон исторического мифа. Рассмотрено становление субъектности этнофора в феномене исторического опыта, как особого переживания человеком сопричастности с прошлым своего народа и вместе с тем, экзистенциальной дистанции между мирами «раньше» и «сейчас».

13. Выявлена общая структура смыслового пространства самопонимания этнокультурной идентичности, представляющая собой эклектичный слой этнических автостереотипов, интуитивно целостную категориальную структуру этнического самосознания и метафизический уровень ценностей, общечеловеческое измерение форм этнической культуры. Выявлены и проанализированы значимые смысловые единицы самопонимания этнокультурной идентичности. Исследована смысловая динамика самопонимания этнокультурной идентичности, представляющая собой герменевтический круг, связывающий национальную гордость и межэтническую толерантность. Выявлена субъектная сторона апофатического холизма этнокультурной идентичности, соединяющая в пространстве форм этнической культуры индивидуальное бытие человека и его родовую сущность.

Положения, выносимые на защиту

1. Онтологическим основанием личностной самоидентичности является герменевтическая максима «Знай себя!», которая выводит человека в пространство Логоса, позволяющего различить подлинное и мнимое в собственной жизни. В данном контексте самоидентичность человека представляет собой сопряжение единичного (того же самого Я) и общего, видо-родового (одного из людей, Человека). При таком сопряжении уникальность собственного Я предполагает не обособливающее различие от другого, а максимально полное воплощение смысловой заданности своей родовой природы в её универсальности.

2. Деконструкция метафизической вертикали тождества не освобождает человека от господства социокультурных идеологем, присутствующих в его автопредикатах. Отказ от реальности Слова переносит идентификацию в гиперреальное пространство симулякров. Тем самым, гетерология различий, фундирующая текучую множественность форм инаковости («Протеева» идентичность), раскрывает лишь негативную сторону свободы, поскольку игровая возможность стать другим не означает быть собой,

а напротив, является способом бегства от себя в череде самопрезентаций. В реальности растождествлённый человек инкорпорируется в «машины желаний», что уплощает его до одномерности актора общества массового потребления и ставит в зависимость от имиджмейкеров, конструирующих дискурсивные практики и аттрактары данного общества.

3. Эгоистический подход к обретению личностной идентичности, построенный на отрицании значимости общего и группового, позволяет нигилистически преодолеть внешние формы социокультурного отчуждения. Однако при нигилистическом утверждении собственной единичности эгоист лишается ресурсов личностного роста, поскольку для него теряют значимость, как горизонты идеалов культуры, так и личность другого человека. В данном контексте эгоист добровольно лишается существенной части себя самого, что оборачивается утратой личностнообразующих качеств и потерей собственной самобытности.

4. Подлинная индивидуальность, личностная уникальность рождается через мыслительное усилие, преодолевающее внешние границы всевозможных идентификаций человека в попытке приблизиться к Абсолюту. Идентичность приобретает характер личностного доопределения своих предикативных принадлежностей, при котором субъект формирует себя в пространстве незавершенности культурных смыслов, обретая особую определенность и оттачивая свою собственную форму.

5. Смысловая динамика самопонимания представляет собой герменевтический круг, состоящий из двух противоположенных процессов: от данности предикативного содержания к её субъективному освоению, и обратно, от субъективного образа Я к её деятельностной объективации. Самопонимание представляет собой область пересечения противоположенных процессов самоосмысления, при котором человек «распаковывает» имманентные смыслы автопредикатов, и самопроектирования, при котором происходит «надевание» тех или иных идентификаторов, с ориентацией на интерсубъективную их значимость.

6. Основанием целостности этноса является апофатический холизм, представляющий собой онтологическую напряженность взаимоотношения крайностей собирательного и несобирательного значений этнического предиката. Этничность можно выразить формулой «кровь + культура». «Кровь» связана с происхождением человека, как одного из множества этнофоров. Культура являет форму мироустройства, в котором рождается личностное начало человека. Тем самым этническую принадлежность можно рассматривать как «родовое лоно», в котором протекает «социальная беременность» человека – формирование его базовых надбиологических личностных свойств, основание бытийной полноты человека.

7. «Культурность» этнической культуры не сводится лишь воспроизводству определённого социального кода, а предполагает выход за преде-

лы данности этого кода, в апофатический горизонт предвосхищения совершенства смысла, санкционирующих истинность этнических форм культуры, способность к различению в ней собственно культурного ядра от варварских напластований. Тем самым этническая культура является идеалопроизводством, формирующим пространство духовности как области сопряжения конкретных форм человеческого общежития с идеей человечности в её предельном смысле.

8. Специфическая особенность национальной идеи состоит в парадоксальном соединении универсальности всечеловеческой истины с своеобычием национального начала. Подобная особенность раскрывается в принципе границы культуры, как той грани, которая удерживает идею от ее расподобления в абстрактной всеобщности, с одной стороны, и отгораживанием её в замкнутую обособленность, с другой стороны. Культура как идеалообразующая деятельность разворачивается на границе явленности нормы, образца, и апофатичности идеи, которая схватывается, конкретизируется в такой данности.

9. Современное состояние этнического бытия определяется взаимодействием двух трансформационных векторов. Первый, квазитрадиционный вектор связан с деконструкцией метафизической вертикали культуры и определяется стратегией брендинга форм национальной культуры. Другой вектор обращен к ценностному ядру этнической культуры, в котором эксплицируется вневременное основание духовности этнической культуры. В первом векторе этничность является инструментом бытования в глобальном мире, а во втором, наоборот, интеграционные процессы становятся инструментом развития этнической культуры.

10. Субъект-этнофор рождается на границе субъектной вненаходимости и объективной предзаданности этнических форм культуры, где встречаются и пересекаются процессы интериоризации этнокультурных форм и экстериоризации субъективных проектов. Эта граница является тем пространством, где общественные представления о должном опосредуются повседневной практикой индивида. Здесь формируется горизонт *нормальности* в котором происходит взаимооценивание культурной нормы и жизненной действительности, что определяет субъектную позицию этнофора.

11. Необходимым условием рождения субъекта-этнофора является осознание сопричастности своему народу, формирующее чувство «мы», имманентное его «Я». Подобное «мы» формируется в переживании семейного единства и представляет собой ценностную матрицу, определяющую социальные границы бытийной устойчивости «Я»; наполнение этих границ комфортным содержанием и разворачивающую экзистенциально-нравственные горизонты личностного становления. В данном контексте формируется ответственность этнофора, выраженная в чувстве стыда: не

опозорить свой народ и стремлению к добродетели: быть достойным его представителем. В противном случае человек может впасть в коллективную невменяемость безликого «мы». Соответственно, субъектное доопределение народного «мы» определяет холизм этнической общности.

12. Неотъемлемой частью субъекта этнокультурной идентичности является историческое сознание: способность к связи времён, ощущение себя наследником исторической традиции. Историческое сознание опирается на исторический опыт, в котором происходит эмоциональное переживание генетической связи настоящего с прошлым в неразрывной связи с дистанцией между ними. Субъектность исторического сознания нацелена на поиск исторической правды, которая в фактологической достоверности знания о прошлом эксплицирует апофатический горизонт идейной заданности, которую несут в себе эти факты, устанавливается их значимость для настоящего и, вместе с тем, личностная значимость для этнофора – субъекта исторической традиции. Перерождение подобного диалога в идеологически ангажированный монолог ведет к рассубъективации этнофора.

13. Самопонимание этнокультурной идентичности направлено на определение себя в пространстве смыслов этнокультурного предиката. Подобный ракурс самопонимания предполагает герменевтический круг, соединяющий национальную гордость и межэтническую толерантность. Вхождение человека в этот круг стягивают в единый смысловой узел его индивидуальное и родовое измерения. В нём культурность определяет значимость человека, а человечность - значимость культуры. Смысловое вращение данного круга придаёт целостности народного «мы» к которому принадлежит «я» человека, открытый, апофатический характер, требующий от него личностного доопределения традиционных смыслов и ценностей, придание им человекоразмерности. Выпадение из этого круга ведёт к потере собственного «Я» в этнически окрашенных формах коллективной невменяемости, идеологии шовинизма и ксенофобии.

Теоретическая и практическая значимость работы

Научная значимость исследования связана с новым взглядом на фундаментальную философскую проблему поиска оснований самоидентичности человека, его самопознания и самопонимания и позволяет концептуализировать ценностно-смысловое пространство самопонимания этнокультурной идентичности как одного из аспектов бытийной основы личности. Апофатический холизм, достигающий единства во взаимном отрицании крайностей субъект-предикативной связки в рассмотрении личностной идентичности позволяет соединить сильные стороны номинализма и реализма, в частности, конструктивизма и примордиализма в рассмотрении этнокультурной идентичности. Концептуализация границы этничности, соединяющей индивидуальную и родовую природу человека в пространстве этнических форм культуры, позволяет выявить духовный потенциал

диалектической взаимосвязи национальной гордости и межэтнической толерантности, отсечь его от лжедуховных крайностей данных ценностей.

Полученное знание позволит глубже понимать онтологические основания многомерной социокультурной реальности современного мира и особенности самосознания современного человека, могут стать методологической основой для проведения междисциплинарных исследований в русле личностной идентичности и этно-национальной проблематики; поможет более эффективно осуществлять социальное планирование и социальное управление различными процессами, происходящими в обществе.

Апробация результатов исследования

Диссертационная работа прошла необходимую апробацию. Её промежуточные результаты и основные положения докладывались автором и обсуждались на международных и всероссийских конференциях: Международная конференция «Миграция, идентичность, мультикультурализм», Ереван: ЕГУ, 6-7 октября 2017 г.; VII Международная научная конференция «Мировоззренческие основания культуры современной России», Магнитогорск, 2016; Международный научный форум «Проблемы национальной безопасности в условиях глобализации и интеграционных процессов (междисциплинарные аспекты)», Ереван, 2016; Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Личность и общество в современном социально-философском дискурсе», Екатеринбург, УрФУ, 23 января 2016 г.; Международная научно-практическая конференция «Этнос и общество в контексте межнациональных отношений», Майкоп, 1 декабря 2015 г.; Всероссийская научная конференция с международным участием «Межнациональные, межкультурные и межрелигиозные отношения народов Юга России: технологии укрепления единства». Краснодар, 2015.

Проводимые исследования поддержаны в форме следующих грантов: грант Фонда подготовки кадрового резерва «Государственный клуб» № 036 «Диалог культур в контексте самопонимания национальной идентичности (на примере студентов ВУЗов Северо-Западного Кавказа)» (2007);

Федеральная целевая программа «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 - 2013 годы, направление «Философские науки, социологические науки и культурология», проект «Роль социокультурных факторов в формировании личностной идентичности, причем как в онтологическом плане (определение бытийных основ человеческой деятельности), так и в гносеологическом аспекте, как рассмотрение представлений человека о себе, о собственной самотождественности».

Федеральная целевая программа «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 - 2013 годы, направление «Философские науки, социологические науки и культурология», проект «Про-

блема толерантности в контексте самопонимания этнокультурной идентичности студентами в условиях полиэтничного региона»;

грант РГНФ «Исторический опыт в контексте самопонимания российской идентичности (на примере исследования представлений молодежи Кубани о Великой Отечественной войне)» (2014-2015 гг.);

грант РГНФ «Этническая культура как пространство становления личности в контексте глобализации (на примере исследования самопонимания этнокультурной идентичности молодежью Кубани, Адыгеи и Абхазии)» (2016-2017 гг.).

Структура и объём работы. Диссертационная работа содержит 4 главы, включающие в себя 13 параграфов, введение, заключение и список использованной литературы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность темы диссертационного исследования, сформулированы его цель, объект и задачи. Дана характеристика научной новизны исследования, определены положения, выносимые на защиту.

Глава 1. Идентичность как философская проблема посвящена анализу проблемы онтологических оснований личностной идентичности.

В параграфе 1.1. Проблема Логоса как меры личностного тождества рассматривается формирование и развитие в европейской философии логоцентрического подхода к проблеме личностной самотождественности.

В пункте 1.1.1 Логос как мера личностной самотождественности в контексте диалектики неизменности и изменчивости проанализирован принцип личностного тождества в натурфилософских учениях о первоначале. Показано, что в свёрнутом виде проблема личностной самотождественности содержится в дельфийском изречении «Познай самого себя», указывающем на различие подлинного и мнимого в собственной жизни, что оборачивается поиском меры себя как себя перед лицом Богов. И в качестве подобной меры античная традиция, начиная с Гераклита, рассматривает Логос, схватывающий предметность сущего в её целостности, определённости и осмысленности. Такое схватывание погружено в стихию всеобщего изменения, множащего обособленность нетождественных различий вещей и состояний. Данная стихия, взятая сама по себе, в своей алогичности, рассматривается как выпадение из целостности мирового единства, ничтожение бытия. Впрочем, алогичен и абстрактный, отделённый от этой стихии принцип единства. Логос разворачивается внутри этих пределов, где тождественность вещи предстаёт «тайной гармонией», напряженным утверждением собственной сути в единстве с космической целостностью мира. Определенность себя как личности – это путь, пробуждающий человека, выводящий его из мирка партикулярной самозамкнутости к жизни в единстве с мировым Логосом, соучастию в его смысловом движении.

В пункте 1.1.2 Логос как мера индивидуального и родо-видового полюсов личностной идентичности рассматривается проблема логоса как понятийной определённости отдельной вещи, и анализируются номиналистический, реалистический и концептуалистический подходы к её решению. Логос направлен на определённую сущего, удержание в смысловом пределе неопределённость становления. Тем самым логос обретает понятийность, раскрывающую устойчивость сущности сущего как основу самоидентичности этого сущего. И поскольку понятие представляет собой обобщение, то проблема самоидентичности разворачивается в поиск соотношения единичного (того же самого) и общего, видо-родового (такого же как, одного из). При подобном соотношении единичность предполагает не обособливающее различие от другого, а максимально полное воплощение смысловой заданности своей родо-видовой природы. Вместе с тем, понятийное схватывание сущности ориентировано на истинность того, что есть вещь. Здесь «есть» логоса – это не описание имеющегося в наличии, а его правильность, то, какой вещь должна быть. Тем самым логос формирует метафизическую вертикаль бытия, соединяющая онтическую изменчивость и множественность с онтологическим единством и неизменностью. Логос стремится выразить лик личности, самоидентичность в её бытийной полноте, соединяющей в себе реальную данность и идеальную заданность человека. Таким образом, логос предстаёт не просто вменённым человеку родовым предикатом. Он разворачивает смысловое пространство формирования субъектного содержания человека, преодолевающего различные формы собственной объективации, отчуждающие его человеческую сущность.

В параграфе 1.2. Проблема личностной идентичности в гетерологии различия исследуется перечёркивающая самоидентичность человека онтология различия, в контексте которой фундаментальным принципом идентичности становится обособленность, инаковость человека, отличающая его от других.

В пункте 1.2.1 Проблема личностной идентичности в контексте групповых различий рассматриваются траектории изменения терминологического содержания идентичности в контексте междисциплинарного использования данного понятия. Подобные изменения приводят к парадоксальной ситуации множественной идентичности личности (гендерной, этнической, национальной, цивилизационной, профессиональной, субкультурной и т.д.), что противоречит изначальному смыслу данного понятия как самоидентичности человека, равенства его самому себе.

В пункте 1.2.2 Деконструкция логоцентризма и проблема «протеевой идентичности» исследуется концептуализация гетерологии различия в философии постмодернизма. Идейным истоком проекта постмодернизма является пафос освобождения человека от репрессивных структур

тождественности, связанной с идеологической нагруженностью его автопредикатов. Применяемая постмодернистами деконструкция призвана вскрыть условность и искусственность всего того, с чем связывается человеческая сущность человека. Тем самым разрушается метафизическая вертикаль культуры, основанной на авторитете Слова-Логоса, различающего подлинный и мнимый регистры человеческого бытия. При этом личностные автопредикаты превращаются в симулякры: означающие, отсылающие не к действительности, а к другим означающим. Формируется иллюзорная гиперреальность смыслов, в которой растворяется тождество родовидовых сущностей. Вместе со своими предикатами растворяется и субъект, как тождественное себе личностное подлежащее. Деконструкция коренным образом изменяет принцип идентичности человека, который превращается в децентрированного ризоматического дивида, свободно выражающего себя в разнообразии дискурсивных практик. Метафорой идентичности различия становится мифический образ Протея – бога, с лёгкостью меняющего свои облики. Протеевская идентичность (Р. Дж. Лифтон; Е.О. Труфанова) предполагает не просто наличие у человека множества социальных масок, а существование в одном человеке различных «Я», каждое из которых готово действовать в соответствующем ситуационном контексте. Выражением подобной идентичности становятся «Я-образы», формируемые в виртуальном мире симулякров.

В пункте 1.2.3 Проблема свободы Homo postmodernus в контексте «машин желаний» исследуются экзистенциальные и социокультурные перспективы протеевской идентичности. Показано, что вырастающая на развалинах культуры Слова ризоматическая поливариантность форм самовыражения не освобождает человека, а лишь погружает его в призрачные миры симулякров, усиливая, тем самым, власть дискурсивной гиперреальности, в которой сущность замещается видимостью. Свобода оборачивается предельной раскованностью оргастических практик, которые на деле ведут к рассубъективации человека в «машинах желаний», его подчинению господству тоталитарных по своей сути структур общества массового потребления. Тем самым, гетерология различий, формирующая «Протееву» идентичность, уплощает человека до одномерности потребителя.

Таким образом, идеологи постмодернизма критикуют ими же созданный миф о логоцентризме, в котором они видели лишь власть законченной структуры культурных норм. Но они не замечали ресурса обретения личностной свободы, выхода к апофатическим горизонтам смыслов и ценностей, в пространстве которых обретается подлинная целостность, как социальных форм культуры, так и человеческой личности. Соответственно, восхождение к высотам культуры, как субъект-предиактивного смыслообразования, а не бегство от неё, является залогом подлинной свободой человека, основанием его самотождественности.

Во второй главе Идентичность личности в контексте онтологии самопонимания исследуются субъект-предативные основания личностной идентичности, которую выражает формула «Я есть Я». Данная формула парадоксальным образом выражает и неравенство, омонимичность этих «Я», поскольку первое из них является субъектным самополаганием, а второе – это объективная данность себя в мире, реальность собственной фактичности. Поэтому построение личностной идентичности представляет собой выстраивание определённых отношений со своей социокультурной наличностью с целью обретения собственного «Я» в его подлинности и аутентичности.

В параграфе 2.1. Эгоизм как стратегия личностной идентичности исследуется логически отрицательный подход к построению личностной идентичности, который можно рассмотреть в формуле: «Я есть то, что не есть не-Я». Данный подход отрицает значимость всего общего и группового, и, тем самым, утверждает ценностную доминанту независимости собственного «Я». Естественный эгоцентризм позиции человека как меры всех вещей при этом оборачивается принципиальным эгоизмом индивида, самодовлеющего в границах своей единичности как отдельности и обособленности.

В пункте 2.1.1 Концептуализация эгоистической идентичности анализируется теория радикального эгоизма Макса Штирнера и построенные на этой основе принципы эгоистической идентичности К.А. Свасьяна. Выявлено, что для достижения независимой единичности собственного Я эгоисту необходимо, во-первых, преодолеть личностную значимость социальных связей, каждая из которых рассматривается как личная зависимость, и перевести субъект-субъектные отношения со Значимым Другим в плоскость субъект-объектного удовлетворения собственных желаний. Во-вторых, он освобождается от власти общих идей и высших ценностей, которые определяют значимость и достоинство человеческого бытия, и, соответственно, не признаёт существование вне себя чего-то могучего, правомерного и лучшего. Эгоист утверждает самоценность себя как Единственного и, тем самым, разрывает оковы всего надындивидуального, всех форм отчуждения собственной самобытности. Он преодолевает, как идентификации себя с любыми группами и общностями, так и стремления соответствовать общезначимым образцам и идеалам.

В пункте 2.1.2 Эгоизм и проблема индивидуальной уникальности исследуются соотношение эгоистической модели личностной идентичности с принципами личностной самобытности, творческой свободы и бытийной полноты человека. Показано, что эгоистическое обособление, позволяющее нигилистически преодолеть формы социокультурного отчуждения, и утверждать собственную самодостаточность, уничтожает осознание себя как проблемы. Тем самым, эгоист замыкает себя в кокон наличной

данности, что лишает его жизнь осмысленности и горизонтов личностного роста. Разрушая формы социокультурного отчуждения, отбрасывая все возвышенное, общее и групповое, эгоист выхолащивает собственное содержание, изолирует себя от мира и людей, и, тем самым, промахивается мимо собственно себя, живого и реального, попадая в апофатическое ничто. Подобный промах обезличивает эгоиста, уплощает его до уровня одномерного потребителя, что ведёт к новому рабству в стихии собственных страстей и желаний, растворяет его индивидуальность в общей массе потребителей. В данном контексте эгоист не столько аморален по отношению к другим людям, сколько безнравственен по отношению к себе, поскольку отказываясь от того «мы», которое дополняет «половинность» Я в горизонтали социального мира, и редуцируя общезначимость ценностей и идеалов культуры, открывающих метафизическую вертикаль личностной полноты, человек добровольно ампутирует существенную часть себя самого.

Соответственно, поиск личностной самотождественности связан не только с преодолением форм социокультурного отчуждения, но и с поиском ресурсов и возможностей для личностного роста в исходной интуиции личностной идентичности «Я есть Я».

В параграфе 2.2. Онтология личностной самотождественности: трансцендентальный субъект в горизонтах жизненного мира исследуются логически положительные основания субъект-предикативной связи самотождественности «Я есть Я», в которых открываются ресурсы и возможности его личностного самобытия. Поиск подобных оснований предполагает сопряжение самотождественности человека в его уникальной индивидуальности с интересубъективным миром других людей и универсальным горизонтом идеалов человечности.

В пункте 2.2.1 Проблема личностной самотождественности к контексте трансцендентального субъекта рассматривается феномен Я человека как субъекта своих автопредикатов. В отношении Я-субъекта основания идентичности состоят в том, что вся последовательность сознательной жизни индивида принадлежит одному тождественному субъекту, представляющему собой «я мыслю», которое сопровождает все представления и действия эмпирической жизни индивида. В данном контексте Я-субъект представляет собой мыслительное усилие, открывающее аподиктическую данность собственного «Я» и остраивающее обусловленное и наносное содержание сознания. Самотождественность при этом рассматривается как неделимость и равенство мыслящего субъекта самому себе в каждом акте самосознания. Такой акт относится не столько к когнитивной сфере, сколько к экзистенциальной сути человека, поскольку выводит его на высший метафизический уровень бытия. В нём сопрягается методологический солипсизм, раскрывающий интимные глубины личностного Я в его независимости и само-стоянии с общезначимым горизонтом смыслов в их

совершенстве, приобщение к которому позволяет индивиду состояться как Человеку. Подобный субъект можно рассматривать как стержень идентичности личности, арену подлинных, не внешне обусловленных, актов идентификации. При этом мыслящий Я-субъект хотя и не принадлежит фактуальному течению времени, всё же имеет собственную историю, которая представляет собой самополагание, преодоление собственной ограниченности в стремлении к полноте бытия в его предельной общезначимой безусловности, определяющей подлинное своеобразие человека.

В пункте **2.2.2 Идентичность личности в горизонтах жизненного мира** рассматриваются предикативная сторона личностной самоидентичности. Я-предикат представляет собой человека как фактуально наличный объект во всей полноте связей и отношений, образующих его жизненный мир: дорефлексивную сферу непосредственных очевидностей, как предметной реальности, так и интенций организующих эту предметность. Жизненный мир представляет собой синкретическое образование. Здесь неразличимы субъективный и объективный, сущий и должный, персональный и коллективный уровни человеческого бытия. С одной стороны, этот мир предельно антропоцентричен: точкой его средоточия является человеческая субъективность, как мера всех его жизненных отношений; а с другой стороны, шкала данной меры пред-субъективна, то есть человеку как субъекту не принадлежит, и сам он субъектом, строго говоря, не является. Однако именно горизонт жизненного мира определяет реальную, денотативную сторону смыслового содержания всех возможных личностных идентификаций. Процесс идентификации представляет собой осознание себя кем-то, что раскрывает изначальный дорефлексивный синкретизм Я в субъект-объектную дихотомию Я есть Я. Субъект «обрастает» предикатами, «втягивающими» его в бытие и фиксирующими его как сущность.

Субъект-предикативное основание личностной идентификации в смысловом отношении парадоксально: Я как индивидуальная данность обладает максимальной конкретностью и превосходит в содержательном отношении все свои автопредикаты. Но, вместе с тем, смысловые возможности автопредикатов принципиально не могут быть исчерпаны в фактической данности индивида. Данный парадокс раскрывает мыслительное усилие Я-субъекта, направленное на определение человеком собственной подлинности, помещает свои предикаты в трансцендентальный горизонт общезначимости смыслов в их совершенстве и устремлённости к Абсолюту, с одной стороны, и, с другой стороны, конкретизирует их абстрактное содержание в контексте реальных жизненных практик.

Таким образом, онтология личностной самоидентичности представляет собой до-определение Я-субъектом собственных Я-предикативных принадлежностей, при котором субъект формирует себя в

пространстве апофатической незавершенности культурных смыслов, обретая особую определенность и оттачивая свою собственную форму.

В параграфе 2.3. Личностная идентичность в контексте проблемы самопонимания рассматривается самоидентификация как процесс экзегезы, посредством которой происходит нахождение себя как субъекта в предикативном пространстве жизненного мира. В данном контексте суть личностной идентичности имманентна самопониманию человека. Самопонимание представляет собой напряжение внутренней смысловой динамики внутри субъект-предикативного тождества «Я есть Я», которая обладает двумя разнонаправленными интенциями: от предиката к его осознанию и от субъекта к осмысленному предикату. При этом сама предметная реальность, в которую помещают человека его предикаты, уже несет в себе смысловые интуиции, которые можно рассматривать как интуицию понимания, понимание-возможность, готовую развернуться в различные смысловые композиции. Причём субъектные основания человека генетически связаны с этим смысловым пространством, «прорастают» из него. Поэтому интуитивное основание самопонимания – смысловое единство субъективного и надындивидуального, родового. Самопонимание представляет собой концептуализацию человеком себя, как субъекта, в череде собственных автопредикатов. Причём такие концепты не разграничивают внутриличностное смысловое пространство на отдельные локусы, а высвечивают те или иные аспекты её целостности, поскольку в каждом из автопредикатов человек присутствует целиком: невозможно провести границу там, где я заканчиваюсь как мужчина и начинаюсь как русский или как человек. Подобная концептуализация выводит человека за границу самопонятной очевидности смыслов жизненного мира, их проблематизацию в трансцендентальном горизонте очевидности как общезначимости смысла, которая разворачивается в онтологическом вопросе «что значит быть *этим Я?*». Тем самым, открывается путь к аподиктическим ценностям сущего, определяющего бытийные константы личностного Я. Именно в этом пространстве формируется личностная значимость предикативных принадлежностей человека и вместе с этим его идентичность как область пересечения горизонтальной плоскости присутствия в реалиях жизненного мира и метафизической вертикали утверждения себя в предельных смыслах Абсолюта. Подобная область, формируемая напряжением герменевтического круга самопонимания, открывает апофатический холизм субъект-предикативной связки личностной самоидентичности, как моего незаместимого места в мире, «места для шага вперёд».

Таким образом, в контексте самопонимания личностные автопредикаты становятся лоном «второго рождения» человека в качестве субъекта миростроителя, причём как на микроуровне: себя, своих мировоззренче-

ских ценностей и жизненных целей, так и на макроуровне: соучастия в построении мира социокультурных смыслов.

В главе 3. Онтологические основания этнокультурной идентичности рассматриваются особенности этнического предиката личностной самотождественности (Я есть Я как представитель данной национальности).

В параграфе 3.1. Этничность как философская проблема исследуется идентификационный потенциал этничности, как референта этнокультурного предиката личностной идентичности.

В пункте 3.1.1 Феномен этноса: между примодиализмом и конструктивизмом анализируется интенциональная и экстенциональная стороны этнического автопредиката. Первая указывает на ряд присущих мне признаков, а вторая включает меня в определенное множество лиц, обладающих подобными признаками. Подобная взаимосвязь раскрывается в проблему соотношения индивидуального и группового аспектов этнокультурной идентичности человека. В контексте данной проблемы анализируются примордиальный и конструктивистский подходы в этнологии. Первый из них рассматривает этнос как био-социальный организм, клеточной которого является индивид-этнофор. Конструктивистский подход, напротив, рассматривает этнос как «воображаемую группу», которая существует лишь на уровне этнического самосознания. В своих крайних выражениях эти подходы разрушают сопряжение индивидуального и группового измерений социальной природы человека. Однако каждый из этих подходов высвечивает ту истину, посредством которой он отрицает свою противоположность. Применительно к этносу подобное отрицание представляет собой этнокультурные основания личностных структур человека и intersубъективную связь, которая отрицает асоциальную атомарность индивида, а применительно к человеку – это личностная уникальность и свобода самоосуществления, отрицающие абсолютность этнических границ и этнокультурных детерминант в личностном становлении человека. То есть целостность этноса основана на соединении общего и единичного, при котором индивид в своей уникальности, свободе и воле является необходимым условием целостности этнической общности.

В пункте 3.1.2 Особенности этноса как социокультурной формы рассматривается специфика этнического автопредиката личности, схематично выраженном в формуле «кровь + культура». В данной формуле представлено происхождение человека и исходные, базовые формы его жизненного мира, которые фундируют социальность человека, его смыслжизненные интуиции. Средоточием подобной связи является семья, представляющая исходную «клеточку» этноса. В более широком контексте «кровь» представляет собой генетическую связь человека с общностью людей, с которыми он разделяет общность своего происхождения, а культура предполагает соответствующую связь с теми формами, которые опре-

деляют содержательную целостность данной общности. Связь данных сторон этнического предиката образует динамику онтологического круга, в котором фактичность бытования народа в собирательном аспекте, как совокупной множественности этнофоров, получает свою интегративную целостность в несобирательном единстве культуры, которая, в свою очередь, обретает свою реальность лишь в контексте конкретной практики народного мироустройства. Замыкает данную формулу до реальной целостности самосознание этнической общности. Таким образом, целостность народа носит апофатический характер, представляющий собой онтологическую напряженность между наличными формами бытования этнокультурной общности и идейным горизонтом культурных ценностей и смыслов, определяющих содержательное единство этой общности. В данном контексте этнический предикат предстаёт родовой сущностью, порождающей человека в его человечности, как социокультурное существо. Такое порождение является необходимой стороной апофатической целостности этноса как открытого горизонта бытийных предпосылок и возможностей, требующих постоянного усилия быть данностью.

Таким образом, этнокультурный предикат раскрывает пространство конкретных форм Логоса, как горизонта личностного самоопределения человека. С другой стороны, личностная позиция человека как субъекта собственного бытия, его самоопределение в ценностном горизонте Правды, истины человеческого бытия является неотъемлемой и необходимой стороной этнокультурной традиции.

В параграфе 3.2. Культура как социальный код и проблема духовных оснований этничности человека исследуются особенности культуры в структуре этнокультурного предиката личностной идентичности.

В пункте 3.2.1 Культура как социальный код этнического предиката анализируются подход к культуре как генетическому коду «второй природы» человека, особой формы воспроизводства и развития этноса. Показано, что содержательно подобный геном неоднороден и соткан из противоположных оппозиций. Его целостность представляет собой пространство диалога, взаимосогласия. Основанием подобного диалога является предвосхищение совершенства смысла и имманентный такому предвосхищению герменевтический разрыв между имеющимся пониманием в его ограниченности и обусловленности и безусловной полнотой смысла; онтологическая дистанция между наличным «есть», как тем, что сбылось, получило бытийную определённость, и должным «быть», апофатическим горизонтом жизненного совершенства. И культура предстаёт диалогом, эксплицирующим и утверждающим, осуществляющим это предвосхищение в социальных кодах, программах, образцах и доминантах, определяющих жизненный мир этнической общности.

В пункте 3.2.2 Проблема духовных оснований этнической культуры рассматриваются духовность как культуuroобразующий стержень этноса и этничности. Показано, что «культурность» этнической культуры состоит в деятельности по производству идеалов, формирующих пространство духовности, противостоящей низменному, вульгарному и тривиальному с одной стороны, и эгоистичному с другой. Критический анализ религиозного и материалистического подходов к осмыслению духовности показывает, что напряженный поиск высших ценностей не может быть оторван от реальных практик человеческого общежития. Вместе с тем, такой поиск не может быть сведён к лишь к выработке эффективных механизмов социальной регуляции. Ведь такой поиск «разрывает» имеющиеся культурные коды в броске к обретению совершенства, правильности, полноты жизни, т.е. в апофатическую область идеалов, в ситуации, когда «всё не так». Без тяги к вершинам совершенства человек остаётся «половинным», а в одной лишь устремлённости к трансцендентному Абсолюту он, в попытке достичь не хватающей половины, теряет половину имеющуюся. Духовность, порождающая мир культуры, рождается на пересечении этих устремлённостей, где происходит соединение высших идейных ценностей человечности, и значимости реального человека во всей его конкретности.

Соответственно, этническая культура представляет собой конкретные формы воплощения идеалов человечности и межчеловеческих отношений в личностном и общественном мироустройстве, определяющие своеобразие этнических форм культуры как логоса этнического бытия, разворачивающего горизонт для осмысления того, что представляет для человека его самотождественность, возможность «быть собой». Подобный горизонт формирует пространство экзегезы, раскрывающей смыслы тех форм «культурного генома» к которому принадлежит человек. Подобная экзегеза предполагает выход на тот уровень, который оправдывает наличную фактичность национального «есть». В рамках этого горизонта сквозь данность социокультурных кодов и категорий происходит «прорастание» духовного начала человека, устремляющего его к предельным основаниям человеческого в человеке, к тому, ради чего он есть. Такие духовные ростки, в силу их предельного характера, выходит за рамки наличной данности особенностей этнической культуры, к общечеловеческим смыслам, и позволяют не только воспроизводить, но и критиковать эту данность, выявлять в ней элементы варварства и неистинности.

В параграфе 3.3. Национальная идея и этнокультурная традиция анализируются особенности идейных форм логоса, определяющего социальные и личностные аспекты этнокультурного бытия человека.

В пункте 3.3.1 Национальная идея как диалектика всеобщего и особенного в духовной жизни народа исследуется специфика смыслового пространства духовной целостности этнической культуры. Обосновано,

что этнокультурное пространство Логоса представляет собой идеальный принцип, или национальную идею, то, что определяет единство в многообразии отличительных особенностей того или иного народа. Национальную идею невозможно свести к отдельной идеологии или слогану. В ней представлены смысловые основания и ценностные перспективы, в пространстве которых становится возможен продуктивный диалог различных, даже антагонистичных идеологий. Это тот трансцендентный, окончательно невыразимый образ совершенства общества и личности, который «просвечивает» сквозь партикулярные истины, обусловленные отдельными выгодами и сиюминутными интересами различных групп, сословий, партий или отдельных людей. Она являет собой ту Правду, которая «одна на всех», и которая санкционирует диалог, выявляющий подлинность или мнимость этих партикулярных истин. Поэтому, определяя возможность и необходимость такого диалога, сама национальная идея апофатично ускользает в его до-осознанное основание и сверх-осознанную цель.

Содержательная сторона национальной идеи состоит в парадоксальном устремлении к духу в его всеобщности и абсолютности, с одной стороны, и особостью, частностью и ограниченностью духа в устремлённости патриотической, с другой стороны. Парадоксальность смысловых интенций национальной идеи формирует вертикальную границу этнической культуры, которая сопрягает имеющиеся формы этнической культуры с горизонтом апофатического должного абсолютных смыслов и ценностей человеческой жизни. Поэтому национальное обособление не разрывает ткань общечеловеческой культуры, а напротив, является необходимой стороной постижения Логоса культуры в его общечеловеческом единстве и абсолютности, поскольку придаёт такой устремлённости реальную определённость мироустройства. Культурная граница представляет собой меру духовности, которая удерживает идею от ее расподобления в абстрактной всеобщности и отгораживанием её в замкнутую обособленность.

В пункте 3.3.2 Соотношение нормы и ценности в контексте этнокультурной традиции исследуется символическая природа культурной формы этнической общности, представляющую собой системную взаимосвязь норм и ценностей. Показано, что фактическое осуществление идеалов, их катафатическая явленность образует тело культуры, ее лик, представляющий собой объективированное воплощение ценностей. Тем самым апофатичность ценности диалектическим образом опирается на катафатические нормы и составляет с ними единую систему. Норма – это реальная социально-историческая сторона ценности, представляющая собой её деятельностную меру, а ценность – идеальная направленность нормы, её значимость в горизонте идеальной сущности человеческого бытия и общежития. Поэтому этнокультурная традиция представляет собой динамику становления идейной направленности, которая несет универсализм человек-

ности в конкретно исторических особенностях бытийной укорененности человека. В данном контексте этнические формы культуры как национального генома можно рассматривать как порождающее самоутверждение народного «мы» в поиске правды человеческого бытия. В формах этнической культуры представлены базовые нормы и ценности человеческой жизнедеятельности, сакральный характер которых зиждется на таинстве причастности к идеалам истинной связи человека и мира, связи, которая порождает человека как особый мир, микрокосм.

В параграфе 3.4. Проблема этничности в контексте глобализации рассматриваются онтологические основания трансформации этничности и этнических форм культуры в глобальном мире.

В пункте **3.4.1 Трансформация культуры как социального кода в глобальном мире** исследуются основания «этнического парадокса современности», суть которого состоит в сочетании интеграционных процессов, ведущих к унификации жизненного пространства человека по лекалам западного мира (вестернизации), с возрастанием значимости этнического фактора в различных областях жизни. Антагонистический дуализм традиционности локальных культур и глобального космополитического общества ведет к рассмотрению этнического парадокса в контексте конфликта экзистенциальных ценностей человеческой жизни, который разворачивается между традиционным и посттрадиционным взглядом на сущность и ценностные основания, как общества, так и человека.

Доминирующей социокультурной тенденцией формирования глобального общества является вестернизация, которая связана с проектом посттрадиционной культуры, выступающей в качестве социального кода данного общества. Подобный код формируется в контексте деконструкции метафизической вертикали культурных смыслов и ценностей, в результате которой высвобождается бессознательная энергия желаний, сцепляющая людей в желающие машины, что определяет генеральный вектор посттрадиционной трансформации общества и является онтологической основой глобального общества всеобщего потребления.

В пункте **3.4.2 Мультикультурализм и проблема целостности социокультурного пространства** проанализирована постмодернистская парадигма глобального мультикультурного общества. Подобное общество предполагает культурное многообразие мира, воплощающее постмодернистскую гетерологию плюральности. Соответственно, глобальный вестернизм, вырастающий из социального кода постмодернизма, сочетает в себе космополитизм, основанный на конструируемых массовой культурой Запада потребительских аттракторах и стандартах потребления, и мультикультурализм, воплощающий идеал самоценности разнообразия и различий. Однако справедливая борьба идеологов мультикультурализма против диктата Западной культуры оборачивается отрицанием культурного уни-

версализма как такового. В результате утверждается гетерология различия, ведущая к признанию несоизмеримости ценностных оснований культуры и равноценности каждой из них. Но при этом разрушаются онтологические основы общекультурного пространства, а вместе с ним и культурность мультикультурализма, поскольку отдельные локусы мультикультурного пространства, «архипелаг сообществ» (Ч. Кукатас), теряют свою сопричастность к единому ценностно-смысловому горизонту, который, при потере задачи на смысл, распадается на простую сумму информационных единиц. Поэтому мультикультурализм является культурой в превращенной форме, поскольку на место производства идеалов приходит конструирование брендов.

В пункте 3.4.3. Векторы трансформации этнической культуры в парадигме глобального мультикультурного общества рассматриваются ценностно-смысловые траектории изменения этнической идентичности.

Формирование глобального космополитического мультикультурного общества определяет вектор трансформации этнических форм культуры, в контексте которого они перестают быть орудием самоутверждения человека и превращаются в «институт-пустышку» (Э. Гидденс), определенный бренд на рынке идентичностей. Этнокультурная традиция рассматривается её носителями не столько в качестве собственной сущности, а как средство самовыражения в гиперреальном пространстве культурных брендов, орудие борьбы за экономические и политические преференции в глобальном обществе массового потребления, в котором она перерождается в квазитрадиционные формы: от «мультикультурного бутика» до агрессивных форм фундаментализма. Противоположный вектор этнического парадокса современности, связан с обращением к своим национальным корням в попытке экзистенциального противостояния тенденциям глобального консюмеризма и космополитизма. Однако подобное обращение нельзя сводить лишь к идеологии этнического консерватизма, поскольку аутентичность этнической культуры не тождественна «тому, что было раньше». Попытки возрождения традиционной культуры могут привести к её музеефикации. Сохранение подлинности культуры, её действительной аутентичности возможно лишь с помощью творческого развития её традиционных форм в стратегии апофатического холизма, раскрывающего наличную данность традиционных форм культуры к горизонтам общечеловеческих ценностей, утверждение которых определяет духовную целостность народа в современном мире. Описанные векторы трансформации этничности не изолированы друг от друга, но, так или иначе, присутствуют в современных формах этнокультурной традиции, которая является денотатом этнического предиката личностной самотождественности, в котором, соответственно, переплетаются традиционный и квазитрадиционный модулы этничности.

В главе 4. Субъектная сторона этнокультурной идентичности исследуются конститутивные особенности субъекта этнокультурного предиката, того «Я», который находит себя в качестве представителя данного этноса. Подобный субъект не тождественен субъективности, как комплексу представлений о себе в контексте имплицитной картины мира, а представляет собой экзистенциальное ядро личности, источник смысловой и проективной деятельности.

В параграфе 4.1. Проблема субъектности человека в контексте этнокультурных детерминант личности рассматривается формирование субъектных структур этнокультурной идентичности человека.

В пункте 4.1.1. Проблема соотношения субъектности человека и его социальных ролей в горизонте этнической культуры исследуется диалектика субъектности человека и внеположенных субъекту этнокультурных детерминант его жизненного мира.

Формирование субъекта-этнофора связано с процессом интериоризации форм этнической культуры, который определяет внутренние регуляторы поведения, а вместе с ними и ценностные основания, определяющие точку зрения субъективного «Я» человека. Такая точка зрения является также и точкой «сгущения» субъекта, противостоящей растождествлению человека в квинтиско-потребительской энтропии человеческого естества. Тем самым, рождается ответственность перед лицом других и себя, что, в свою очередь, имманентно такому системообразующему личностному качеству, как свобода, самостоятельность, которое является основанием субъектности этнофора. В контексте этнического автопредиката субъектность человека-этнофора не тождественна его деятельности по воспроизводству привычных форм жизненного мира, поскольку предполагает самоотношение и самоутверждение человека в культурных формах этноса, выводящее его за рамки наличной самопонятности повседневной жизни. И этнофор как субъект имманентен пафосу такого самоутверждающего и самопреобразовывающего усилия в горизонте этнических форм культуры, «собирая» себя в броске к культурным идеалам, определяющим Человеческое в человеке.

В пункте 4.1.2. Проблема формирования субъектных структур в пространстве этнокультурного предиката рассматриваются принципы «второго рождения» человека в лоне форм этнической культуры. Показано, что субъект-этнофор рождается на границе субъективности и объективности, где встречаются и пересекаются процессы интериоризации форм этнической культуры и экстериоризации субъективных проектов. Эта граница является тем пространством, где традиционные представления о культурном образце человека и общества опосредуются социальной практикой индивида, его повседневной жизнью. И здесь традиционные нормы и образцы дополняются структурным компонентом «нормальность», в ко-

тором происходит субъектное включение человека во внеличностную по своей сути данность этнокультурной традиции. Нормальность представляет собой преломление взаимооценивания человеком своих представлений о культурном образце и обыденной реальности в контексте его жизненной практики. В таком взаимооценивании субъект апофатически сопрягает эти смысловые полюсы своего этнического предиката, и, тем самым, сгущает с ним свою бытийную связь. При этом разрыв между этими полюсами может быть значительным, однако границы нормальности сохраняются до тех пор, пока остаётся возможность и значимость осуществления индивидом социокультурного образца. Более того, подобный разрыв является той ценностной дистанцией, которая актуализирует в этнофоре его субъектную позицию. Соответственно, детерминизм этнических форм культуры как практики идеалообразования не столько в трансляции тех или иных норм, образцов и представлений в сознание человека, сколько в воспроизводстве самой практики идеалообразования.

В параграфе 4.2. Коллективный компонент субъекта этнокультурной идентичности рассматриваются субъектные структуры, связывающие «я» этнофора с народным «мы».

В пункте **4.2.1. Проблема соотношения «Я» и «Мы» в субъектной структуре этнофора** показана двоякость чувства причастности человека к народному «мы». В эмпирическом плане, в осознании собственной перцептивной данности я являюсь частью «мы» как единица в определённом множестве. Вместе с тем, чувство причастности к «мы» выталкивает меня за пределы моей эмпирической монадичности, поскольку в этом чувстве я охватываю и себя, и Других в целостности этого «мы». На этом уровне, наоборот, соответствующее «мы» является имманентной частью моего «я». Принадлежность к этнокультурной общности представляет собой со-бытие с другими, определяющее естественный фон онтологии присутствия человека в мире. Тем самым, народное «мы» фундирует бытийную значимость «Я» являет собой ценностный компонент субъектной структуры этнофора.

В пункте **4.2.2. Формирование ценностной матрицы субъекта в контексте семейной принадлежности** семья рассматривается как первичная социальная группа, реальный носитель культурного кода этноса, исходная «клеточка» этнического «Мы» определяющая личностное становление человека. Тем самым, в семье формируются смысловые доминанты, определяющие полноту и целостность личностного существования, основанного на соотношениях Я и Мы в самосознании человека, что, в свою очередь, определяет формирование смысловых доминант коллективного аспекта этнического самосознания. Проведённое исследование показало, что центральными ценностями семейной принадлежности являются: во-первых, создание внешних границ собственного Я человека, связанных с ценностью защиты, поддержки, помощи; во-вторых, позитивный и ком-

фортный фон жизни, с преобладанием гедонистических мотивов; в-третьих, экзистенциальное измерение глубины собственного Я, обретение смысложизненных целей и нравственных достоинств, связанных с ценностью понимания и личностного становления, тем онтологическим пространством, в котором человек ощущает возможность быть собой. При этом ценностные доминанты субъектного «мы», выстроенные в семье, имеют тенденцию к переносу и на последующие социальные группы, с которыми человек чувствует личностную связь

В пункте **4.2.3. Диалектика «Я» и «Мы» в субъектном становлении этнофора** показано, что субъектное «мы» этнокультурного предиката личности обращено на традиционные ценности народа, и противостоит такое «мы» не столько другим этническим группам, сколько асоциальной сингулярности человеческого Я, потребительскому отношению к жизни. Вместе с тем, причастность человека к народному «мы», в силу анонимности этой социальной группы, может принимать националистическую окраску, предполагающую особую исключительность как народного «мы», так и причастного ему Я. При таком повороте этнос воспринимается этнофором эссенциалистически, в качестве квази-личностной сущности. Подобное восприятие ведёт к растворению человеческой личности делегирующей свою свободу и ответственность народному «мы». В противоположность этому, субъектное удержание собственного Я в народном «мы» связано с переживанием этнокультурной принадлежности как диалога между Я и «мы», направленного на формирование и утверждение человечности человека и его мироустройства. Именно такое рассмотрение превращает анонимную совокупность носителей этнодифференцирующих качеств в общность и выводит народное «мы» к метафизической перспективе сопряжения с Абсолютом, который объемлет его наличную данность и санкционирует его истинность.

Таким образом, коллективный компонент субъекта этнокультурной идентичности представляет собой апофатический холизм народного «мы», целостность которого с необходимостью предполагает ответственное самостояние субъекта этнокультурной традиции. Такая ответственность раскрывает общечеловеческие горизонты этнической культуры и позволяет увидеть человеческое «Я» в другом человеке.

В параграфе 4.3. Исторический горизонт субъекта этнокультурной идентичности рассматривается историческое измерение этнического самосознания.

В пункте **4.3.1 Историческое сознание в структуре субъекта этнокультурной идентичности** показано, что субъектность этнокультурной идентичности, по сути своей исторична. Подобная историчность связана с переживанием того, что я живу не просто «сегодня», а направляюсь из своего дофизического «вчера» в постфизическое «завтра». В данном контек-

сте этническая идентичность оформляет метафизическую вертикаль человеческой жизни, в которой предки и потомки обретают для него особую сакральную значимость. Причём осознание человеком своей этнокультурной принадлежности акцентирует именно «вчера», как онтологически родовое лоно, в котором рождается и личностное «Я», и народное «мы». Соответственно, человек в качестве субъекта исторической традиции своего народа представляет собой, прежде всего, переживание сакральности прошлого, того, что сбылось и определяет нынешнее «есть». Стержнем исторического сознания этнофора является способность к связи времён, ощущение себя наследником исторической традиции в её сакральной целостности. В данном контексте историческое сознание ценностно ориентировано, направлено, прежде всего, не на каталогизацию исторических событий, а к выявлению их значимости, стремление увидеть за объективной данностью ставшего воплощение определенной идейной заданности, той исторической правды, которая способна отличить как в прошлом, так и в настоящем подлинно сущее от всего случайного и наносного. При таком отношении человек воспринимается не как социальный актер, а в качестве субъекта исторического процесса, который не просто «оживляет» в своём сознании картинку прошлого но, прежде всего, соединяет собой разорванность прошлого и настоящего, замыкая на себя открытость истории своего народа, обретает историческую ответственность своей жизни.

В пункте **4.3.2. Историческое сознание в контексте исторической памяти** раскрыта взаимосвязь исторического сознания с исторической памятью, в которой сосредоточено знание, переживание и оценка исторических событий. Историческая память не просто хранилище информации о событиях прошлого. Это, прежде всего, определённая архитектура ценностно-смысловых доминант того, что сбылось, что определяет онтологическую устойчивость народного «есть», правду его бытия, и потому имеющая для народа сакральный характер. Сакральные доминанты исторической памяти опираются на «места памяти» (П. Нора) и коммеморативные практики, которые выступают символами идентичности, «точками кристаллизации» народного «мы». Тем самым, историческая память выступает своеобразным стабилизатором развития общества, обеспечивает преемственность исторической традиции народа и является важнейшей составляющей самоидентификации индивида и общества. Субъектная сторона исторической памяти представляет собой диалог множества со-мнений в интерпретации событий прошлого, выявлении их бытийной значимости в попытке прикоснуться к правде истории, тому, что сбылось, что определяет истину нашего «мы». Такой диалог определяет жизненную энергию исторической памяти. В противном случае историческая правда подменяется монологом идеологически сконструированной истории, трансформирующим память о своём прошлом в уродство искаженных форм этнического

самосознания, порождающих квази-субъектность этнофора, разрушающая его человеческую суть.

В пункте **4.3.3. Исторический опыт и проблема формирования исторического сознания субъекта этнокультурной идентичности** обосновано, что историческое сознание этнофора, прорастающее в пространстве исторической памяти, опирается на исторический опыт. Подобный опыт представляет собой эмоциональное переживание генетической связи настоящего с прошлым, с одной стороны, и, с другой стороны, экзистенциальной дистанцией между ними. Эти стороны соединяют линейность исторического движения от прошлого к будущему, как определённой интенции национальной идеи, с ее цикличностью, вечным возвращением культурообразующих ценностей, обустроивающих мир человека. Исторический опыт представлен в переживании «сейчас как тогда», открывающей человеку непосредственность онтологической подлинности жизни в ее темпоральной перспективе. Подобное переживание актуализирует субъектную сторону этнокультурной идентичности, при которой человек открывает свою со-временность, и, замыкая на себя открытость истории своего народа, становится субъектом диалога времён, обретает авторскую позицию, позволяющую, в соавторстве с другими людьми, осмыслить и связать воедино прошлое и настоящее перед лицом непредсказуемого будущего.

Таким образом, исторический опыт определяет особенности исторического сознания этнофора, его способность к связи времён, имманентную принадлежность к этнокультурной традиции. При этом субъектность этнофора требует особого личностного усилия разворачивающего связь времён в диалог, направленный на поиск исторической правды, сопряженной с истиной человеческого бытия.

В параграфе 4.4. Самопонимание этнокультурной идентичности в контексте границ этничности рассматриваются особенности осмысления человеком своей принадлежности к этносу.

В пункте **4.4.1. Смысловые уровни самопонимания этнокультурной идентичности** рассматривается определение человеком себя в пространстве смыслов этнокультурного предиката. В результате подобного определения человек формирует себя как субъекта собственного этнического предиката. Формирование субъектной позиции связано с экспликацией самопонятной осмысленности этнически окрашенных форм жизненного мира, которые, будучи внеположены субъекту, «стесняют» самосознание человека и содержательно определяют его интуитивное предпонимание себя. Самопонимание разворачивает подобную интуицию в систему личностных смыслов, позволяющую субъекту охватить собственный этнокультурный предикат в личностно значимом концепте. Такое осмысление имеет сложную архитектуру. Ее верхний уровень представляет собой стереотипные представления, которые высвечивают отдельные, яркие харак-

теристики, которые эклектичны, противоречивы. Более глубокий слой этнического автостереотипа основывается на интуитивных представлениях о нормальности. В области нормальности сопрягаются представления об обыденном и образцовом этнических представителях, включают представления о специфике гендерных ролей, межпоколенных различиях и взаимоотношениях. Интуитивный характер таких представлений предполагает их внутреннюю целостность концептуального «схватывания» разнородных и противоречивых смыслов, которая, в то же время апофатична и не может быть проговорена до конца. Этот слой составляет категориальную структуру этнического самосознания и является смысловым пространством для процедур самопонимания этнокультурной идентичности.

И, наконец, метафизическую высоту национальная идентичность приобретает в попытке прикоснуться к ценностным основаниям правильности нормального мироустройства. Этот уровень за пределами представлений и об обыденности, и об образцовости. Здесь происходит поиск идеала, открывающего предельные смыслы жизнедеятельности человека как Человека. Самопонимание этнокультурной принадлежности предполагает восхождение к горизонту человечности в формах этничности.

Зерном, из которого вырастает субъектность этнофора, является личностное чувство причастности «я» к народному «мы», выраженное в эмоциональной реакции на собственный этноним. В такой реакции выражается личностная значимость этнической идентичности. Такая значимость предполагает широкий спектр оценок: от негативной, воспринимающей собственную этничность как ненужную и даже опасную обузу, до восторженно-позитивной, с ощущением этнической избранности и превосходства.

В пункте **4.4.2. Векторы формирования субъектной позиции этнофора в контексте осмысления этнокультурной идентичности** проанализированы две взаимосвязанные стороны, которые соответствуют векторам «я» и «мы» самопонимания этнического предиката. В первом из них осмысливается личностная значимость качеств национального идеала в контексте реалий жизненного мира человека, а второй связан с чувством национальной гордости и патриотизмом. В каждом из этих векторов формирование субъектной позиции связано с человекоразмерным масштабом смыслов, при котором этнокультурный предикат предстаёт той гранью, которая соединяет в себе человека и человечность. В подобном сопряжении любовь к народу неотделима от любви к человеку, а любовь к человеку – от любви к истине. На этой грани целостность народного «мы», к которому принадлежит «я» человека, обретает апофатический характер, требующий от человека личностного до-определения традиционных смыслов и ценностей, при котором человек осознаёт себя лицом народа, обретает чувство ответственности, не-алиби в мире. Отсутствие подобного сопряжения ве-

дёт к рассубъективации человека в этнически окрашенных формах коллективной невменяемости, питающей идеологию шовинизма и ксенофобии.

В заключении подводятся итоги диссертационного исследования, изложены основные выводы глав и параграфов. Отмечается, что этнокультурный предикат личности раскрывает пространство конкретных форм Логоса, как горизонта субъектного самоопределения человека. При этом личностная позиция человека как субъекта собственного бытия, его самоопределение в ценностном горизонте Правды, истины человеческой жизни является неотъемлемой и необходимой стороной этнокультурной традиции. Поэтому за всеми групповыми различиями, делениями на «мы» и «они», «свои» и «чужие» есть человек и человечность, сопричастность которых в конкретной определённости форм социального бытия и культуры составляет апофатический холизм этнической идентичности личности.

Публикации автора

Промежуточные и итоговые результаты диссертационного исследования отражены в 72 публикациях. Из них 3 монографии и 18 статей в журналах, рекомендованных ВАК России, в том числе 1 статья в журнале, индексируемом Web of Science.

Монографии

1. Аполлонов И.А., Карнаушенко Л.В., Тучина О.Р. Этнокультурные нормы и ценности в формировании самопонимания молодежи (на примере русских и адыгских студентов кубанских вузов). Краснодар: КрУ МВД России, 2009. 285 с.
2. Аполлонов И.А. Чистилина И.А. Проблема толерантности в контексте этнокультурной идентичности в условиях полиэтничного региона. Краснодар: КубГТУ, 2013. 228 с.
3. Аполлонов И.А. Идентичность личности: этнокультурные основания бытия человека в глобализирующемся мире. Краснодар: КубГТУ, 2017. 235 с.

Публикации в журналах, индексируемых Scopus и Web of Science

1. Аполлонов И.А., Тарба И.Д. Проблема оснований этнокультурной идентичности в контексте глобализации // Вопросы философии. № 8. 2017. С. 30-42.

Публикации в рецензируемых журналах, рекомендованных ВАК:

1. Аполлонов И.А. Национальная идентичность: субъект в контексте этнокультурной традиции // Социально-гуманитарные знания. № 2, 2010. С. 89-96.
2. Аполлонов И.А. Идентичность личности в социокультурном контексте // Вестник Майкопского государственного технологического университета, № 2, 2010. С. 74-77.

3. Аполлонов И.А. Традиционный и посттрадиционный модусы личностной идентичности (к постановке проблемы) // Вестник Адыгейского государственного университета, № 2, 2010. С. 12-17.
4. Аполлонов И.А. Проблема бытия человека в зеркале «конца философии» // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2011. № 1. С. 163-164.
5. Аполлонов И.А. Проблема личностной идентичности в контексте этнокультурной традиции//В мире научных открытий. 2011. № 11.2. С. 704-714.
6. Аполлонов И.А. Трансцендентальный субъект в контексте личностной идентичности. // Научные проблемы гуманитарных исследований. № 2, 2011. С. 244-251.
7. Аполлонов И.А. Семья как социокультурный фактор формирования личностной идентичности. // Современные исследования социальных проблем. Электронный научный журнал. 2011. № 4(08) URL: <http://sisp.nkras.ru/issues/2011/4/apollonov>.
8. Аполлонов И.А. Проблема этнокультурной идентичности: стратегия эгоизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 6 (20): в 2-х ч. Ч. II. С. 26–30.
9. Аполлонов И.А. Личностное и интерсубъективное измерение самопонимания этнокультурной идентичности.// Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 11 (25): в 2-х ч. Ч. 2. С. 22-27.
10. Аполлонов И.А. Онтологическое и гносеологическое измерения самопонимания этнокультурной идентичности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 1 (27): в 2-х ч. Ч. 1. С. 21-24.
11. Аполлонов И.А., Тучина О.Р. Проблема патриотизма и толерантности в контексте самопонимания этнокультурной идентичности // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). Красноярск: Научно-инновационный центр, 2012. № 12(20). URL: <http://sisp.nkras.ru/e-ru/issues/2012/9/tuchina.pdf>
12. Аполлонов И.А., Тучиной О.Р. Самопонимание этнической идентичности в контексте диалога культур // В мире научных открытий. Красноярск: Научно-инновационный центр, № 1.1, 2013. С. 98-115.
13. Аполлонов И.А. Толерантность как проблема личностного бытия в контексте этнического парадокса // Известия высших учебных заведений. Северокавказский регион. № 5 (177), 2013. С. 5-10.

14. Аполлонов И.А. Роль толерантности в осмыслении значимости этнокультурной идентичности (на примере студентов полиэтничного региона) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, № 1 (39): в 2-х ч. Ч. 1., 2014. С. 16-22.

15. Аполлонов И.А. Субъект национальной идентичности в контексте исторического мифа: между ликом и личиной. // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2015. № 2. С. 70-75.

16. Аполлонов И.А. Проблема этнокультурных оснований личностной самоидентичности // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2016. № 10.

17. Аполлонов И.А. Логос Гераклита как мера личностной самоидентичности // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2017. № 3. С. 120-125.

Публикации в журналах

1. Аполлонов И.А. Субъект этнокультурной идентичности: между личностной свободой и коллективной невменяемостью // Голос минувшего. Кубанский исторический журнал. 2015. № 1-2. С. 212-219.

2. Аполлонов И.А. Бытийное вопрошание как способ самопонимания этнокультурной идентичности // Научные труды Кубанского государственного технологического университета. 2016. № 15. С. 287-296.

3. Аполлонов И.А., Тарба И.Д. Национальная идентичность и исторический опыт в контексте глобализации // Научные труды Кубанского государственного технологического университета. 2015. № 6. С. 218-231.

Материалы всероссийских и международных конференций

1. Аполлонов И.А. «Места памяти» и коммеморативные практики как способы формирования национальной идентичности // Материалы Международной научной конференции «Родина» как константа культуры. Майкоп: АГУ, 2017. С. 6-11.

2. Аполлонов И.А. Проблема онтологических оснований личностной свободы в контексте проекта постсовременного общества // Материалы международного научного форума Проблемы национальной безопасности в условиях глобализации и интеграционных процессов (междисциплинарные аспекты). Ереван: РАУ, 2016. С. 351-358.

3. Аполлонов И.А. Проблема поиска субъекта в контексте социокультурной идентичности // Личность и общество в современном социально-философском дискурсе: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. уч. Екатеринбург: УрФУ, 2016. С. 104-109.

4. Аполлонов И.А. Проблема личностной идентичности в контексте философии постмодернизма // Гуманитарные основания социального прогресса: Россия и современность. Москва: МГУДТ, 2016. С. 205-211.

5. Аполлонов И.А. Историческое измерение национальной идентичности в контексте «войн памяти» // Этнос и общество в контексте межнациональных отношений. Материалы Междунар. науч.-практ. конф. Майкоп: Качество, 2015. С. 14-27.
6. Аполлонов И.А. Проблема личностной идентичности в контексте этнического парадокса современности // Межнациональные, межкультурные и межрелигиозные отношения народов Юга России: технологии укрепления единства: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. Краснодар, 2015.С. 166-172.
7. Аполлонов И.А. Национальная гордость и толерантность: проблема границ этничности в самосознании человека // Россия и Кавказ в пространстве единой державы. Материалы Междун. науч.-практ. конф. Краснодар, 2014.
8. Аполлонов И.А. Исторический опыт как компонент национальной идентичности // Личностная идентичность: вызовы современности. Материалы Всероссийской психологической научно-практической конференции (с иностранным участием). Майкоп: АГУ, 2014. С. 51-52.
9. Аполлонов И.А. Человек в лабиринте этничности // Этнос. Религия. Общество (в контексте межнациональных отношений) Материалы Междунар. науч.-практ. конф. Краснодар, 2013. С. 5-15.
10. Аполлонов И.А. Этническая идентичность в контексте рождения личности // Этнокультурная идентичность как стратегический ресурс самосознания общества в условиях глобализации. материалы международной научно-практической конференции 28-29 сентября 2013 г. – Прага, 2013. С. 105-108.

Для заметок

Для заметок

Сдано в набор 01.03.2018. Подписано в печать 01.03.2018.
Печать офсетная, гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 2,4.
Формат 60x84/16. Тираж 110 экз. Заказ № 38/01.

Отпечатано в типографии
ООО «Фонд науки и образования»
344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 111
тел. 8-918-570-30-30.