

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Южный федеральный университет»

*На правах рукописи*

Иващенко Анна Петровна

**ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ  
КАК БАЗОВЫЙ КОМПОНЕНТ БЫТИЯ ЛИЧНОСТИ**

специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры  
(философские науки)

**ДИССЕРТАЦИЯ**  
на соискание учёной степени кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Бакулов Виктор Дмитриевич

Ростов-на-Дону – 2026

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ГЛАВА 1. ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК КОНСТИТУТИВНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЛИЧНОСТИ.....	14
1.1. Соотношение социального и уникально-личностного в этнической идентичности.....	14
1.2. Этническая идентичность как основа для самосозидания личности .....	34
1.3. Этническая идентичность как базовый компонент в структуре личности.....	56
ГЛАВА 2. ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА И СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ .....	74
2.1. Механизмы культурной трансляции этнической идентичности .....	74
2.2. Глобальные процессы, информатизация и их влияние на этническую идентичность .....	96
2.3. Этническая идентичность и интертекстуальность .....	121
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	152
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	157

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования** этнической идентичности в современном мире обусловлена масштабными процессами – глобализацией, тенденциями мультикультурализма, навязыванием космополитических взглядов, диктатом усредненной культуры в цифровом пространстве. Эти явления одновременно и размывают традиционные этнические границы, и провоцируют обратную реакцию – актуализацию этнической принадлежности как источника стабильности и самоопределения. В свою очередь интенсивные миграционные потоки, цифровизация и когнитивная перегрузка в условиях информационного шума подчеркивают необходимость понимания того, как сохраняется баланс между константными элементами идентичности (язык, традиции, культурные нарративы и смыслы) и ее эволюцией под влиянием современных социальных трансформаций.

В условиях надзорного капитализма (Ш. Зубофф) и психополитики (Бен Чхоль Хан) алгоритмические системы монетизируют личные данные и навязывают самоэксплуатацию, а коллективные идентичности и, в первую очередь, этническая идентичность как самая константная, выполняют при этом стабилизирующую роль, предоставляя устойчивые нарративы и символы для восстановления онтологической безопасности личности и возможности сопротивления симулякрам (Ж. Бодрийяр). Эти тенденции наглядны в процессах роста в интернет-пространстве онлайн-сообществ на основе коллективных представлений, в том числе этнических нарративов. Современная социальная действительность, отмеченная рисками (У. Бек, Э. Гидденс), изменчивостью и текучестью (З. Бауман), а также усилением эффектов сетевых эхо-камер, провоцирующих поляризацию (М. Кастельс), создает условия для актуализации коллективных форм идентичности.

Исследование этнической идентичности остро актуально также и потому, что она разыгрывается как козырная карта в мировой политике, печальным

примером чего являются попытки конструирования «чистой» этнической истории в различных регионах XX–XXI веков – например, мифологизация происхождения и героизация «древних корней» в идеологиях, противопоставляющих «аутентичный» народ «чужим» влияниям. На этом примере наглядно видно, как искусственное изменение самосознания целого народа приводит к пересмотру этнического самоосмысления и толкает страны к конфронтации. Если же учесть, что этническая идентичность в современном мире не существует вне причастности к государственной и религиозной принадлежности, то мы можем увидеть во многих точках мира конфликты, которые намеренно разжигаются на базе этно-социального и этно-религиозного противопоставления: арабско-израильский конфликт, проблемы курдов и т.д.

Философско-антропологический анализ позволяет нам преодолеть редукционизм, существующий в различных областях современного дискурса по проблеме идентичности. Подход современных исследований к этнической идентичности часто ограничивается выделением отдельных измеримых параметров: сводит сложный феномен идентичности к формальным признакам принадлежности, игнорируя контекст культурных смыслов; трактует этническую идентичность исключительно как инструмент управления; рассматривает этничность как набор артефактов и практик без анализа их экзистенциальной значимости для человека; анализирует этническую идентичность, опираясь только на количественные показатели поведения.

Все эти моменты обязывают нас продолжать изучать тему этнической идентичности, хотя по ней написано множество исследовательских работ.

**Степень научной разработанности** темы отражает многосторонний характер проблемы этнической идентичности, имеющей основания в различных областях социально-гуманитарного знания, при этом каждая из которых исследует вопрос в своем тематическом преломлении.

Классические подходы к этносу традиционно группируются вокруг примордиализма (Ю. В. Бромлей, Л. Н. Гумилев, С. Г. Рыбаков, С. М. Широкогоров), подчеркивающего изначальную данность и «природность»

феномена групповой принадлежности; инструментализма (С. А. Арутюнов, Ю. В. Арутюнян, Д. Белл, М. Н. Губогло, Н. Н. Чебоксаров), трактующего этничность как инструмент достижения социальных целей; конструктивизма (Б. Андерсон, П. Бурдые, Ф. Барт, В. А. Тишков, В. Р. Филиппов, В. С. Малахов, Э. Хобсбаум), рассматривающего этнос как искусственное, воображаемое сообщество, формируемое в культурном контексте.

Рассматривая психологический подход к проблеме идентичности, мы опирались на концепции Э. Эриксона, основоположника темы идентичности; К. Г. Юнга, раскрывшего природу самости; Дж. Г. Мида, показавшего социальную природу «Я»; а также работы Г. Тэджфела, И. С. Кона, Г.У. Солдатовой, изучавших структуру, механизмы функционирования и этапы формирования этнической идентичности.

Социологические и феноменологические подходы, фокусирующиеся на социальном конструировании реальности, взаимодействии индивида и общества и роли повседневных практик в поддержании идентичности, в исследовании представлены символическим интеракционизмом (Г. Блумер), феноменологической социологией (А. Шюц), социальным конструктивизмом (П. Бергер и Т. Лукман), а также теорией практик П. Бурдые и теорией рефлексивной модернизации Э. Гидденса.

В исследовании были использованы концепции отечественных мыслителей, существенно обогатившие понимание этноса, бытия личности и самосознания: учение Н. А. Бердяева о личности как акте свободы, Б. Ф. Поршнева о палеопсихологической дихотомии «мы»-«они», М.К. Петрова о социальном кодировании, О. В. Лукьянова о трансвременности как форме существования и др. Важное значение для формирования подхода автора имели современные российские исследования, посвященные: региональным особенностям формирования этнической и культурной идентичности в полиэтнических пространствах, в том числе Юга России и Северного Кавказа (В. Е. Давидович, И. А. Аполлонов, С. А. Ляшева, Е. Ю. Липец и др.); а также философско-антропологическим основаниям личностного бытия,

этнокультурного самосознания и исторического сознания в условиях глобализации (Г. В. Драч, Е. В. Золотухина-Аболина, Т. С. Паниотова и др.).

Существенное влияние на исследование оказали лингвистические, семиотические и дискурсивные подходы: семиосфера (Ю. М. Лотман), интертекстуальность (М.М. Бахтин, Ю. Кристева), герменевтический круг (Х.-Г. Гадамер), гипотеза лингвистической относительности (Э. Сепир, Б. Л. Уорф), лингвистическая антропология и языковая идеология (А. Дуранти), нарративная идентичность (П. Рикер), влияние знаковых систем (Р. Барт), симулякры и гиперреальность (Ж. Бодрийяр), текучая современность (З. Бауман), психополитика (Бен-Чхоль Хан); а также цивилизационные теории идентичности (С. Хантингтон, Ф. Фукуяма), интерпретативная антропология (К. Гирц), теория коммуникативного действия и дискурсивной идентичности (Ю. Хабермас), концепции коллективных представлений и символов (Э. Дюркгейм) и отечественные лингвокультурологические исследования языковой картины мира и культурных концептов (Н.И. Толстой, В. В. Воробьева, В. И. Карасик, В. В. Маслова, А. П. Седых и др.).

**Научная проблема** исследования обусловлена противоречием между нарастающей динамикой трансформаций этнической идентичности в условиях цифровой культуры и тем, что ее философско-антропологическое осмысление остается фрагментарным, особенно в вопросах, касающихся влияния на нее цифровых технологий. Это обуславливает необходимость разработки интегрированной модели этнической идентичности, выступающей базовым компонентом бытия личности, и анализа механизмов ее конструирования и стабилизации в цифровой культуре.

**Объект исследования:** этническая идентичность.

**Предмет исследования:** этническая идентичность как важнейший компонент бытия личности, в том числе в эпоху глобализации и информационной культуры.

**Цель исследования:** рассмотреть этническую идентичность как фундаментальную характеристику бытия человека, не исчезающую в

современную глобалистическую эпоху.

**Задачи исследования:**

1. Рассмотреть диалектическую взаимосвязь социального и уникально-личностного в формировании этнической идентичности;
2. Определить роль и взаимосвязь дорефлективного и рефлексивного начал в этнической идентичности;
3. Обосновать базовый характер этнической идентичности для бытия личности;
4. Описать механизмы трансляции этнической идентичности;
5. Выяснить характер влияния на этническую идентичность процессов глобализации и информатизации культуры;
6. Проанализировать роль и особенности функционирования этнической идентичности в условиях цифровой культуры.

**Гипотеза исследования** состоит в том, что этническая идентичность является не просто важнейшим, но базовым компонентом бытия личности, и помогает личности сохраняться и развиваться в современном цифровизированном обществе, усиливающей тенденции космополитизма.

**Теоретико-методологические основания исследования** опираются на концепцию этноса Ю. В. Бромлея, согласно которой этнос представляет собой группу людей, единство и солидарность которой основываются на общности происхождения, культурных традиций, языка и этнического самосознания<sup>1</sup>. Это группа, предполагающая качественное отличие от других таких же групп (дуально-этническое отношение «мы – они»). Целостность группы в этом случае связана с неизбежным противостоянием другим, что делает этническое самосознание ведущим моментом этнической идентичности.

В своем понимании этноса мы присоединяемся к современным конструктивистским и этносимволистским интерпретациям, которые отвергают разговор о биологически врожденном «духе народа». Несмотря на эмоциональную привлекательность и поэтичность концепции Л.Н. Гумилева,

---

<sup>1</sup> Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. – 412 с.

связывающего судьбу этносов с энергией пассионарности, мы привлекаем его идеи лишь точечно, там, где касаемся внерациональных моментов складывания этнического мировосприятия. В целом же для нас этнос – это группа, которая складывается исторически и способна существенно меняться в ходе своего развития.

В нашей работе мы берем на вооружение философско-антропологический подход (М. Шелер, Н. А. Бердяев, О. В. Лукьянов), позволяющий обращаться к сущностным характеристикам человека, не занимаясь подробностями этнографии. Собственно, конструктивистский взгляд и ориентирует наше исследование именно на взаимодействие людей, на «события человеческого самосознания», а не на некие природно-генетические корни.

Значимым компонентом нашей методологии выступают идеи ростовской культурологической школы (Ю.А. Жданов, В.Е. Давидович, Г.В. Драч), согласно которым культура является совокупностью способов деятельности, мышления и мировосприятия. Это означает, что этническая идентичность в каждую эпоху есть результат конкретно-исторических способов трансляции идентификационных моментов, что мы и стараемся показать, обращаясь к современным изменениям передачи идентичности.

Важнейшими методологическими принципами работы являются принцип противоречия, позволяющий увидеть соотношение социального и индивидуального в формировании этнической идентичности, выяснить динамику традиции и новации в ходе истории, а также принцип причинности, помогающий выявить ключевые факторы и причинно-следственные связи, определяющие эволюцию этнической идентичности.

Существенную роль для исследования играет исторический подход, идеи, связанные с ролью бессознательных процессов, а также общенаучные методы: анализ, синтез, сравнение.

Социокультурный феномен «этническая идентичность», выступающий основной темой работы, на наш взгляд, представляет собой комплексное (эмоциональное и интеллектуальное) переживание своей принадлежности к

конкретной этнической группе, утверждение своего единства с ней и готовность отстаивать ее интересы и ценности.

Необходимо отметить, что в своем исследовании мы обращены к некоторому «идеальному типу» этноса, выстраиваем модель этнической идентичности и при этом «выносим за скобки» нашего рассмотрения многочисленные слияния и размежевания, исторические трансформации, которые претерпевают конкретные этносы, порождая эффекты «двойной этнической идентичности», «смены этнической идентичности», ситуации пребывания в диаспоре, в рассеянии, в эмиграции и т.д. Наша модель предполагает формирование этнической идентичности в относительно стабильном этносе, существующем продолжительный период времени, в том числе в «цифровую эпоху», и сохраняющем свой этноним.

Особо следует отметить, что большой обзор точек зрения разных авторов на категорию этнической идентичности, присутствующий в главах работы, преследует цель обосновать суждения автора диссертации, однако предметом нашего исследования является не «категория идентичности» и не теоретический конструкт «этническая идентичность», а культурная реалья «этническая идентичность». Пользуясь подходом Ю.В. Бромлея, мы выделяем «этническую идентичность» как культурный онтологический факт, как то, с чем мы все имеем дело в нашей повседневной жизни.

### **Научная новизна исследования:**

1. Выявлена диалектическая взаимосвязь социального и уникально-личностного в этнической идентичности, формирующейся в процессе внутриэтнической коммуникации и межэтнического взаимодействия.

2. Установлена взаимосвязь дорефлексивного и рефлексивного начал в структуре этнической идентичности, в которой ее эмоционально-ценностное (дорефлексивное) ядро выступает основанием для формирования уже рефлексивных – когнитивных и волевых – компонентов, обеспечивающих субъектную «агентность» личности.

3. Обоснован базовый характер этнической идентичности для бытия

личности, обусловленный ее укорененностью в непосредственно-чувственном опыте, усвоением в раннем возрасте и эмоционально-ценностным переживанием, что определяет ее первичность по отношению к другим – более абстрактным формам идентичности.

4. Описаны механизмы трансляции этнической идентичности, а также их изменение от суггестивно-пралогических до рефлексивных.

5. Выявлен деструктивный характер влияния процессов глобализации и информатизации культуры на этническую идентичность, проявляющийся в ее размывании под воздействием космополитических установок и нивелирования этнокультурных различий в цифровой коммуникации.

6. Установлены и проанализированы особенности функционирования этнической идентичности в условиях цифровой культуры, обусловленные ее интертекстуальным характером и появлением цифровых форм ее передачи.

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. Мы утверждаем, в противоположность индивидуалистическому подходу, что этническая идентичность не может быть сформирована вне сравнения и вне коммуникации – коммуникации внутри этнического сообщества и сопоставления себя с иноэтничными Другими. Она формируется только в межличностном и межэтническом взаимодействии, в сравнении и противопоставлении. Целостность этнического Я-образа впитывает в себя две интенции: солидарности внутри собственной этнической группы и размежевания с «чужими».

2. Этническая идентичность имеет, прежде всего, дорефлексивное эмоционально-ценностное ядро, над которым надстраиваются рефлексивные компоненты: когнитивный и воля. Когнитивный компонент, формирующийся у человека с возрастом, определяет способность индивида к самостоятельному поведению – формирует его и как личность, и как сознательного представителя этноса. Волевое и рациональное придают представителю этноса «агентность» – способность действовать сознательно, конструировать свою идентичность и целенаправленно взаимодействовать с социальной действительностью.

3. Этническая идентичность является для человека базовой в силу того, что она: а) складывается в непосредственно-чувственном опыте, в отношении «лицом-к-лицу», имея прямую достоверность для личности; б) как правило, в раннем периоде жизни не подвергается сомнению и постоянно подтверждается ближайшим окружением, говорящим на том же языке и употребляющим общее самоназвание – этноним; в) глубоко эмоционально-ценностно переживается, сливаясь с представлением о собственном «я»; г) усваивается на базе песен, сказок, игр, характерных для его этнической группы. Все это делает этническую идентичность основой для личностного самосознания, к которой лишь со временем могут добавиться более абстрактные виды идентичности (например, космополитическая идентичность).

4. Исторически механизмы передачи этнической идентичности изменяются от суггестии и пралогического мышления до рефлексивных. Знаковое кодирование остается универсальным механизмом, обеспечивающим преемственность в разных культурно-исторических типах обществ, и проявляется в характерных для этих типов формах – ритуалах, обрядах, нарративах, цифровом контенте.

5. В глобализирующемся мире наблюдается деструктивная тенденция размывания этнической идентичности под влиянием насаждения идей космополитизма и мирового гражданства, а также утверждения английского языка в качестве универсального средства общения. Значительным фактором выхода за рамки этнической идентичности выступает международное общение через социальные сети и цифровые платформы, где этнокультурные особенности нивелируются.

6. Этническая идентичность в цифровом пространстве открывает возможности восстановления целостности личности через осознанную рефлекссию и присвоение культурных кодов. В данном случае представляется небезосновательным применить к этнической идентичности концепцию интертекстуальности Ю. Кристевой, что позволяет нам интерпретировать этническую идентичность как совокупность многочисленных текстовых

взаимоотсылок, накопления и взаимодействия этнических нарративов, символов и культурных кодов. Таким образом к дорефлексивным и рефлексивным формам передачи этнической идентичности присоединяются цифровые.

**Теоретическая значимость.** Проведенное исследование обогащает философскую антропологию моделью этнической идентичности как базового компонента бытия личности и существенно углубляет представления о ее содержании, сущности, детерминантах, механизмах. Обращение к понятию «интертекстуальный шлейф» применительно к этнической идентичности раскрывает особенности ее конструирования и функционирования как динамического трансвременного конструкта. Наша работа преодолевает редукционизм подходов, существующих в современной дискуссии об этнической идентичности, и интегрирует отечественные концепции (Н.А. Бердяев, Б.Ф. Поршнев и др.) с преобладающими в этой сфере исследований западными. Разработанные теоретические положения могут служить основанием для этнологических, социально-философских, культурологических, социологических, исторических и политологических исследований проблемы этнической идентичности.

**Практическая значимость.** Результаты проведенного исследования могут быть применены в разработке учебно-методических материалов по философским, культурологическим, социологическим, историческим, политологическим и этнологическим дисциплинам – в том числе для спецкурсов по этнической идентичности, этносу и миграции. Выводы работы углубляют понимание процессов культурной интеграции и этнической динамики в России и мире, а также способствуют разработке программ профилактики этнических конфликтов. Они могут быть использованы в психологической практике, в программах поддержки при кризисах идентичности. Положения исследования представляют практическую ценность для общественных и культурных организаций, для разработки механизмов урегулирования межнациональных отношений.

**Достоверность полученных результатов** исследования обусловлена

опорой на апробированные теоретические концепции, соответствующие цели и задачам исследования понятийно-категориальный аппарат и методологию, а также принципы системности, научной объективности и историзма.

**Апробация результатов исследования.** По теме диссертации опубликовано 18 статей, из которых 10 – в журналах из Перечня ВАК. Кроме того, выводы и положения диссертации представлены автором в докладах на международных, всероссийских и региональных конференциях: XXIII международной научно-практической конференции «Трансформация российской науки в эпоху информационного общества» (20 февраля 2026, Москва), III Международной научно-практической конференции «Научный поиск: проблемы, векторы, перспективы» (26 февраля 2026, Петрозаводск); XI Международной научно-практической конференции «Развитие современной экономики и управления: проблемы и перспективы» (30 сентября 2025, Владикавказ); International conference on modern researches in science and technology (31 января 2017, Berlin, Germany); International Education Social Sciences and Humanities Research Conference (31 марта 2017, Louis, USA).

**Соответствие диссертации паспорту научной специальности.** Тема и содержание диссертационного исследования соответствуют научной специальности 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские науки), в том числе следующим пунктам паспорта специальности: 9. Философия личности и проблема идентичности; 15. Философия человека в Новое время и в современности; 18. Человек как предмет философии; 35. Философско-антропологические аспекты развития информационного общества.

**Структура диссертации** включает введение, две главы, состоящие из шести параграфов, заключение и список литературы. Общее количество страниц – 179. В списке литературы представлен 251 источник.

## **ГЛАВА 1. ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК КОНСТИТУТИВНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЛИЧНОСТИ**

В этой главе мы рассматриваем, как этническая принадлежность интегрируется в структуру «я», сочетая социальные и уникально-личностные элементы. Опираясь на ключевые концепции философской антропологии и социальной психологии, мы анализируем ее роль в формировании самосознания, преодолении кризисов и достижении целостности личности. Это позволяет понять, почему этническая идентичность не только предшествует индивидуальному самоопределению, но и служит его основой в исторических и социальных трансформациях.

### **1.1. Соотношение социального и уникально-личностного в этнической идентичности**

В этом параграфе этническая идентичность трактуется как первичное и устойчивое основание личности, в котором социальное происхождение и индивидуальное переживание взаимно конституируют друг друга. Показывается, как в диалектике социального и личностного раскрывается ее ключевая функция – поддержание внутренней целостности и адаптивности в мире радикальных трансформаций.

В контексте философской антропологии понятие идентичности представляет собой фундаментальный концепт, определяющий сущность человеческого бытия как процесс утверждения самоидентичности и одновременно – тождественности с группой, достижения индивидом целостности «я» в культурном пространстве. Этническая идентичность, как первичный компонент этого процесса, предшествует индивидуальному самоопределению и обеспечивает преемственность в исторических и социальных трансформациях. Эволюция концепта идентичности в междисциплинарном дискурсе отражает развитие от эссенциалистских

интерпретаций к процессуальному пониманию, интегрирующему личностные (Э. Эриксон), социальные (Дж. Г. Мид, Э. Гидденс), культурные (Ф. Фукуяма), лингвистические (А. Вежбицкая, В.В. Воробьев, В.И. Карасик) и философские (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр) измерения. Современный подход подчеркивает динамичность, многокомпонентность и контекстуальную зависимость этнической идентичности, отвергая идею статичности в пользу конструктивистского и этносимволистского понимания. С этой точки зрения этническая идентичность трактуется как конститутивный фактор структуры личности, опосредующий переход от биологического существования к культурному бытию.

Понятия «этническая идентичность» и используемое многими исследователями как взаимозаменяемое «этническое самосознание» прочно вошли в научный оборот в XX веке. Термин «этническое самосознание», использующийся преимущественно в российских исследованиях, связывают с именами П.И. Кушнера, Ю. В. Бромлея.<sup>2</sup> Оба отечественных мыслителя подчеркивают значимость этнического самосознания для определения этнической принадлежности и особенностей функционирования этноса, описывая его как осознание членами группы своей принадлежности к ней и ее отличия от других этнических общностей. При этом Ю.В. Бромлей детально разрабатывал структуру, компоненты и связи этнического самосознания, в то время как П.И. Кушнер сосредотачивал свое внимание на исторической эволюции форм этнического самоопределения. Реконструкция формирования этих понятий часто закрепляет авторство термина «этническая идентичность» («ethnic identity») за американским социологом Д. Рисманом, однако Д. Рисман рассматривал эту тему лишь косвенно, и сегодня невозможно конкретизировать автора, так как термин формировался постепенно в 1960–1970-е годы в междисциплинарном диалоге в различных исследованиях. Тем не менее

---

<sup>2</sup> Изложенное в этом параграфе понимание взаимоотношения социального и индивидуального в идентичности частично рассмотрено и опубликовано в совместной статье с Г. Н. Шаповал: Иващенко, А. П. Соотношение социального и уникально-личностного в этнической идентичности / А. П. Иващенко, Г. Н. Шаповал // Гуманитарные и социальные науки. – 2025. – Т. 111, № 4. – С. 17-22.

необходимо отметить, что уже первоначально понятие «этническая идентичность» выходило за рамки простого самоопределения по этническому признаку и подразумевало комплексное, многоуровневое явление, включающее: глубинное эмоциональное переживание связи с этнической группой (Г. Тэджфел, Дж. Тернер); потребность поддерживать общность ценностей и традиций (Ф. Барт); солидарность в социальных взаимодействиях (П. Бурдьё).

Исходным пунктом наших размышлений являются представления об этносе и этническом самосознании Ю.В. Бромлей<sup>3</sup>, который пишет: «Своеобразное, но вместе с тем весьма существенное этническое свойство представляет этническое самосознание – осознание членами этноса своей принадлежности к нему, проявляющееся прежде всего в употреблении ими общего самоназвания. Важным компонентом этнического самосознания является представление об общности происхождения, реальную основу которого составляет общность исторических судеб членов этноса и их предков на всём протяжении его существования... О принадлежности самосознания к числу основных свойств этнических общностей свидетельствует, в частности, тот факт, что переселенцы обычно утрачивают его далеко не сразу. Вообще же практически этнос существует до тех пор, пока его члены сохраняют представление о своей принадлежности к нему»<sup>4</sup>. И потому для нас в дальнейших размышлениях вопрос о самосознании как факторе идентичности и о переживании своего единства с этнической группой выходит на первый план.

Другим немаловажным вопросом для нашей работы является «хронология» этнического феномена, так как мы утверждаем, что этнос развивается (Ю.В. Бромлей, В.Р. Кабо, В.П. Алексеев, Л.Н. Гумилев и др.), изменяется и усложняется в этногенетических процессах от простых первоначальных форм к сложным социокультурным образованиям, имеющим возможность и необходимость более сложного конструирования идентичности.

Формируя основания для философско-антропологического осмысления

---

<sup>3</sup> Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса М.: Наука, 1983. – 412 с.

<sup>4</sup> Бромлей Ю.В. К вопросу о сущности этноса // Природа, 197, № 1-2, // [https://scepsis.net/library/id\\_836.html](https://scepsis.net/library/id_836.html)

этнической идентичности, целесообразно эксплицировать ключевые элементы современных представлений о ней. С позиций психологии этническая идентичность предстает как когнитивно-аффективное осознание аффиляции к этнической общности, выступает как совокупность переживаний тождественности с группой, аксиологической оценке ее характеристик, понимание отличия от иных этнических объединений, а также стратегии поведения индивида, детерминированные данным осознанием. Приоритетные задачи психологического подхода включают онтогенетические стадии формирования, структурную организацию и фундаментальные механизмы функционирования этнической идентичности. Социологический анализ этнической идентичности демонстрирует два основных подхода, прослеживающиеся в разных концепциях. В частности, в рамках символического интеракционизма он опирается на общие представления об идентичности, а также учитывает исторический контекст, социальную динамику и роль случайности в этом процессе. Это позволяет исследовать этнические отношения в контексте исторического и социального окружения и культурных характеристик группы. Феноменологическая социология, напротив, смещает внимание с объективных факторов на субъективный опыт и рассматривает этническую идентичность в контексте социального конструирования реальности, взаимодействия индивида и общества, а также роли повседневных практик в формировании и поддержании идентичности. В культурологических исследованиях этническая идентичность рассматривается как полиморфный феномен, возникающий на стыке индивидуального опыта, коммуникативного взаимодействия и культурного контекста и играющий ключевую роль в самоопределении личности и сохранении культурного многообразия. Лингвистические основания изучения проблемы идентичности связаны с ролью языка в ее формировании, осознании и выражении. Лингвистический подход предполагает исследование конструирования идентичности в процессе коммуникации и коммуникативного поведения, выявление взаимосвязи между идентичностью, языком, культурой, менталитетом, рассмотрение механизмов ее

формирования с помощью языковых средств.

С нашей точки зрения этническая идентичность как принятие, переживание, осознание и оценивание принадлежности к этнической общности формируется и достигает завершенности в социальном взаимодействии, процессах социальной интеграции и адаптации личности, т.е. этническая идентичность является одним из первых маркеров социальной природы человека и основанием для формирования личностной идентичности. Этническая идентичность включает в себя как социальные, так и уникально-личностные аспекты, сочетая их в целостное когнитивно-осмысленное представление о себе в этнической перспективе.

Но что такое вообще идентичность? По М. Фуко, вопрос «Что мы собой представляем в наше время?» именно в контексте конституирования нами идентичности стал одним из полюсов современной философии, заменив традиционные проблемы (истина, познание, мир, реальность, человек)<sup>5</sup>.

При ответе на этот вопрос необходимо учитывать, что содержание понятия «идентичность» изменяется на протяжении практически всей истории человечества, начиная с античности. За последние полвека термин получил совершенно новое и самостоятельное для современных наук о человеке и обществе звучание, которым он не обладал ранее даже отчасти. Поэтому при изучении становления проблемного поля современной концепции идентичности мы всегда обращаемся к целому спектру близких по смыслу понятий и идей. Возможность нового понимания идентичности была заложена несколькими по-настоящему «революционными» концепциями, одними из первых стали работы Э. Эриксона. В его концепции рост чувства идентичности формирует Эго. При этом идентичность выступает как структура изменчивая, трансформирующаяся, развивающаяся с положительной или отрицательной динамикой, но сохраняющая непрерывность и самоидентичность «Я» в течение всей

---

<sup>5</sup> Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко ; пер. с франц. С. Ч. Офертаса ; под общ. ред. Б. М. Скуратова . – М. : Праксис, 2002. – 384 с.

человеческой жизни.<sup>6</sup> Согласно Э. Эриксону, Эго развивается, преодолевая кризисы идентичности в ее росте, собирая воедино, в целое все представления о себе, все свои идентификации. Согласно Э. Эриксону, «чувство эго-идентичности есть приобретенная уверенность в том, что способность поддерживать внутреннюю самоидентичность и непрерывность (собственное «я» в изменяющемся мире) соответствует тождественности и непрерывности значения этого «я» для других»<sup>7</sup>. В контексте нашей работы особенно важно, что разные формы групповой принадлежности, в том числе этническая, выступают ранними и фундаментальными источниками такой уверенности, питая личностную целостность на стадии синтеза идентификаций и предшествуя другим формам самоопределения.

В символическом интеракционизме социальная детерминация идентичности проявляется с особой наглядностью, и подчеркивается неразрывная взаимосвязь индивида и общества. Чарльз Хортон Кули считает автономное Эго иллюзией и настаивает на его обусловленности социальными отношениями. Для него Я-концепция формируется индивидом в процессе взаимодействия с «зеркалом», с «я» другого человека, социальной группой, обществом в целом. В процессе формирования «я» индивид интерпретирует суждения окружающих и интегрирует их в мнение о себе. Это предполагает динамичную адаптацию идентичности к изменяющимся социальным контекстам, поиск и смену «зеркал», трансформации представлений о себе. Кули подчеркивает множественность зеркал (семья, друзья, сверстники, община) и их изменчивость, подчеркивая, что механизм «зеркального я» является гибким и универсальным инструментом социального формирования личности.

Социальная обусловленность Я-концепции – центральная идея Ч.Х. Кули, по его мнению, «я» не предшествует обществу, а возникает в нем, в процессе социализации, в коммуникации, в постоянном обмене отражениями и оценками. В контексте нашей работы сквозь призму этой концепции этнос можно

---

<sup>6</sup> Иващенко, А. П. Соотношение социального и уникально-личностного в этнической идентичности / А. П. Иващенко, Г. Н. Шаповал // Гуманитарные и социальные науки. – 2025. – Т. 111, № 4. – С. 17–22.

<sup>7</sup> Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; пер. с англ. . – М. : Прогресс, 1996. – 344 с., с.49-50.

рассматривать как первое устойчивое и наиболее значимое «зеркало», которое ребенок встречает в раннем возрасте. Именно в этнической группе (или в ее ближайшем воплощении – семье, родовом окружении) он впервые видит себя, и посредством инструментов коммуникации, таких как язык, обычаи и нарративы, получает первые отражения себя. В одобрении или осуждении значимых Других ребенок формирует первичные представления о себе, первое отражение себя как члена «мы». Ч.Х. Кули не упоминает этнос напрямую – его внимание сосредоточено на первичных группах ближайшего социального окружения (семья, сверстники, локальная община). Однако именно этническая принадлежность часто придает этим первичным группам их устойчивую культурную форму и эмоциональную глубину.

Если же этническое «мы» выступает первичным зеркалом, и именно через него ребенок впервые получает самооценку как члена общности – позитивную или негативную оценку себя в глазах тех, кто разделяет с ним общую судьбу и культурный код, то без этой первичной этнической основы последующие отражения (школьные, профессиональные, гендерные, гражданские) рискуют остаться поверхностными, лишенными той глубинной эмоциональной укорененности, которую дает раннее чувство принадлежности и самоидентичности. Эта точка зрения не противоречит Ч. Х. Кули, так как он подчеркивает, что ранние зеркала закладывают фундамент для всех последующих, определяя базовую самооценку и эмоциональный тонус личности.

Таким образом, концепция Ч.Х. Кули о «зеркальном я», описывая универсальный механизм формирования «я» во взаимодействии с Другим, фактически демонстрирует механизм первичной этнической социализации: человек видит себя через то, что группа видит в нем как в своей части. Мы подчеркиваем, что в этом смысле этническая идентичность, объединяя, задавая культурную определенность первых отражений, задает и базовую форму самооценки – оценку себя как части коллективного «мы».

Развивает идеи Э. Эриксона в этом направлении О. Кернберг, существенно углубляет понимание социализации Дж. Г. Мид и др. Г. Тэджфел и Дж. Тернер,

в свою очередь, дифференцируют личностную и социальную идентичности как взаимосвязанные элементы единой когнитивной системы, выполняющей регулятивную функцию в поведении. Личностная идентичность подчеркивает уникальные черты индивида, способствуя дифференциации, тогда как социальная представляет собой эмоционально окрашенное знание о групповой принадлежности, ориентированное на позитивный самообраз. При этом именно социальная идентичность выступает тем естественным когнитивным механизмом, который обеспечивает социальное взаимодействие и коллективную деятельность<sup>8</sup>, что особенно актуально для нашего исследования. Этническая категоризация же, как одна из самых ранних и аффективно насыщенных форм социальной идентичности, обеспечивает позитивный самообраз через принадлежность к «мы», противопоставленное «они», и закладывает основу для последующих личностных дифференциаций и эмоциональной стабильности личности.

Различные варианты взаимосвязи между социальной и личностной идентичностью рассматривают Г. Брейкуэлл, Э. Гидденс, З. Бауман. В части рассматриваемых концепций связь индивидуального и социального выражена более опосредованно. Так, интересную герменевтическую интерпретацию идентичности предлагает Поль Рикер, для него личная идентичность не данность, она является результатом сложного процесса истолкования, раскодирования и самораскрытия «я». Этот процесс не абстрактен, протекает в форме сопоставления «я» с «другим», «рассказом», нарративом - повествованием о собственной жизни. Личная идентичность выстраивается в языке, символе, в тексте и в его прочтении, а любая «жизненная история» существует в контексте и лингвистически опосредована повествованием. Из чего следует, что построение идентичности — это «рефигурация», освобождение и восстановление смысла, своей подлинности. В контексте нашей работы применение понятия нарратива П. Рикера особенно продуктивно для понимания

---

<sup>8</sup> Turner, J. C. Towards a cognitive redefinition of the social group / J. C. Turner // Social identity and intergroup relations / ed. H. Tajfel . – Cambridge : Cambridge University Press, 1982. – P. 15–40, p.21.

этнической идентичности. Этнос может быть рассмотрен как один из первых и наиболее устойчивых нарративов, в котором индивид видит себя: мифы происхождения, предания о предках, общие судьбы группы задают базовую сюжетную линию («мы пришли оттуда-то, мы такие-то, наша судьба такая-то»). Хотя П. Рикер не выделяет этнический нарратив напрямую – его подход достаточно универсален и применим к любым большим нарративам. И именно этническая традиция часто выступает тем исходным культурным текстом, который питает раннюю рефигурацию, переосмысление «я». Без опоры на такой когерентный коллективный рассказ личная история останется фрагментарной или лишенной глубинной укорененности. Таким образом, мы можем рассматривать этническую идентичность как один из фундаментальных нарративных слоев, на котором надстраивается целостная личная идентичность.

П. Бергер и Т. Лукман развивают подход, аналогичный позиции П. Рикера, подчеркивая диалектическую взаимосвязь идентичности и общества в идее социального конструирования реальности: «человек творит реальность и тем самым творит самого себя»<sup>9</sup>. А еще один представитель феноменологической социологии А. Шюц предложил оригинальный микросоциологический подход, основанный на феноменологическом методе. Мы живем в мире культуры, который отличают от природного текстуры значений, интерпретируемые нами в своем опыте. Мир нашей повседневной жизни интерсубъективен, так как представляет собой поле социального взаимодействия и взаимопонимания, пространство, в котором мы понимаем других и понимаемы ими. Интерсубъективность, для А. Шюца, это социальное априори. Люди создают и воссоздают мир, формируют изменчивую социальную реальность, динамичную, зависимую от сознания и его интерпретаций. Повторяющиеся акты интерпретации создают устойчивость, типичность социальных ситуаций, смысловых связей, упорядочивающих социальную реальность и придающих ей доверительный характер. Идентичность в концепции А. Шюца – результат

---

<sup>9</sup> Бергер, П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман . – М. : Медиум, 1995. – 323 с., с. 295

интерпретации и конструирования личностью социальной реальности, результат социального и в первую очередь межличностного взаимодействия. Во взаимодействии с коллективными формами или противопоставлении себя им индивид входит в состояние «неаутентичности», и только Другой заставляет индивида обнаружить свои границы. В то же время мы «должны иметь в виду, что используемые для типизации Другого и меня самого конструкции здравого смысла имеют в значительной мере социальное происхождение и признание»<sup>10</sup>.

Повторяющиеся акты интерпретации создают устойчивость, типичность социальных ситуаций, смысловых связей, упорядочивающих социальную реальность и придающих ей доверительный характер. Так как люди взаимодействуют с ней, исходя из неявного доверия к тому, что их интерпретации мира разделяются другими. Они не сомневаются в том, что другие люди видят и понимают мир так же, как они сами. Идентичность – результат интерпретации и конструирования личностью социальной реальности, результат социального и в первую очередь межличностного взаимодействия.

В контексте нашей работы этнос интерпретируется как первичная, наиболее ранняя группа, первое «мы», и, следовательно, выступает первым полем интересубъективности. Именно в этнической группе человек впервые переживает себя как понимаемого и понимающего, именно этнические нормы, ценности, обычаи и повседневные практики задают первую систему «здравого смысла», первую категоризацию мира как «нашего» мира, первую устойчивую типизацию Другого и себя самого. Понятие социального априори А. Шюца, на наш взгляд, применимо в исследовании этничности и находит наиболее раннее и устойчивое воплощение именно в этнической общности. Здесь язык материнский, семейные ритуалы, коллективные ожидания, разделяемые мифы и традиции формируют исходные рамки, в которых индивид осваивает мир не как хаос ощущений, а как осмысленный, разделяемый с другими культурный порядок.

---

<sup>10</sup> Шюц, А. Избранное : мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с нем. и англ. В. Г. Николаева [и др.] ; сост. Н. М. Смирнова ; общ. и науч. ред., послесл. Н. М. Смирновой . – Москва : РОССПЭН, 2004. – 1055 с., с. 20

В оригинальной концепции яркого представителя постструктурализма и одного из самых влиятельных современных социологов П. Бурдьё идентичность рассматривается как продукт социальных структур и навязанных символических практик, формируемых в рамках определенных социальных полей. Его подход сочетает структурный анализ и конструктивистскую парадигму, подчеркивая роль символической власти в конструировании групповой и индивидуальной идентичности. Идентичность формируется символическими системами, которые монополизируются государственными институтами и другими властными структурами. К ним можно отнести социальные классификации и иерархии, создаваемые в дискурсивных и телесных практиках, такие как исторические нарративы, а также историческую память, являющуюся основой территориальной идентичности в символической политике, языковых нормах, местных диалектах и пр. Механизмом формирования и воспроизводства идентичности выступает «габитус», представляющий собой устойчивые диспозиции и схемы поведения, сформированные в социальной среде. Габитус влияет на то, как человек воспринимает и определяет себя, так как задает условия социализации, воспринимаемые человеком как «естественные», и устанавливает правила восприятия реальности и возможные стратегии действия.

П. Бурдьё не просто подчеркивает зависимость идентичности от социальной среды, он постулирует социальную заданность идентичности. Идентичность формируется внутри социальных полей (политического, образовательного, культурного), где разворачивается борьба за символическую власть и легитимацию неравенства и иерархий. В образовательном поле навязываются нормы, создающие национальную или профессиональную идентичность. Идентичность можно трактовать как итог символического обмена, при этом она динамична и меняется в зависимости от распределения капиталов (экономического, социального, культурного), а также конфликтна и формируется в борьбе за признание. Даже «малые» группы, такие как региональные сообщества, создают свои символические системы. На основании этого, идентичность у П. Бурдьё формируется во взаимодействии символической

власти, габитуса и борьбы за признание в социальных полях, что делает ее одновременно продуктом и инструментом социальной динамики, результатом господствующего дискурса, который провозглашает существование группы и определяет ее социальную значимость.

С другой стороны, дополняет этот подход А. Вежбицкая, одна из основателей культурной семантики, этнограмматики и коммуникативной этностилистики, в своих исследованиях она предлагает подход, который объясняет, как язык формирует коммуникативные этностили, отражающие мировоззрение, ценности, отношения и идентичность говорящих на этом языке людей. А. Вежбицкая утверждает, что язык глубоко укоренен в структуре культуры, ключевые слова отдельно взятой культуры отражают ее специфику. Ключевые слова, как лексические единицы, обладают особенной культурной значимостью, их характеризует высокий уровень обращения, частотность, они эксплицируют базовые ценности, эмоции, социальные категории и культурные сценарии лингвокультурного сообщества, занимают центральное положение в его языковой картине мира и включены в наиболее распространенные и устойчивые высказывания. Тем самым они формируют уникальную семантическую вселенную языка, кодирующую идентичность.

Таким образом, габитус, по П. Бурдьё, включает не только поведенческие схемы, но и способы восприятия реальности. А язык, согласно А. Вежбицкой, формирует эти способы восприятия через ключевые слова и семантические структуры. То есть, языковые практики могут быть частью габитуса, влияя на то, как человек интерпретирует мир и себя в нем. П. Бурдьё анализирует этничность как продукт интернализации коллективного знания-памяти, передаваемого через нарративы, практики и символику, включая язык. А. Вежбицкая, на примере ключевых слов и языковых особенностей, показывает, как именно язык кодирует этническую и культурную специфику.

Сравнивая ряд вышеизложенных, порой противоречивых концепций идентичности рассматривающих ее с разных позиций, можно отметить наличие общих выделяемых характеристик, которые мы в своей работе будем считать

основными. Все концепции связывают этот феномен с социумом, социальными механизмами ее формирования, коммуникативным культурным пространством, взаимодействием с Другим, отмечают динамику и изменчивость идентичности и роль языка в ее построении. Несмотря на различия в фокусе (интерсубъективность у А. Шюца, нарратив у П. Рикера, габитус у П. Бурдьё и т.д.), концепции авторов взаимодополняют друг друга и формируют целостное понимание идентичности как социально и культурно обусловленного, динамичного, но упорядоченного явления, при этом подчеркивают ее двойственную природу. Эта дуальность коренится в специфике человеческого бытия, на которую указывал еще К. Маркс, замечая, что индивид представляет собой одновременно уникальное существо и воплощение общественной тотальности, являясь и личностью, и продуктом общества, несущим в себе его черты, и звеном в цепи человеческой истории, которое одновременно наследует прошлое, а также создает будущее<sup>11</sup>. Однако в современной дискуссии об индивидуальной и социальной идентичности вопрос их взаимной детерминации все еще остается открытым и коллективная идентичность, понимаемая как осознание принадлежности к группе или сообществу, часто трактуется как вторичная по отношению к индивидуальной. В то же время это вызывает вопрос: как при отсутствии в окружении тех, кого при появлении необходимых лингвистических навыков ребенок сможет назвать «людьми», может быть сформирована непосредственно индивидуальная идентичность? Самоопределение «Я-человек» складывается из мозаики соотнесений, определяющих принадлежность к человечеству.

Этническая идентичность также не может быть сформирована вне сравнения и вне коммуникации, но ее отличительной особенностью является то, что она формируется не только в межличностном взаимодействии, в противопоставлении, но и в межэтническом, в пространстве взаимодействия культур. С точки зрения С.А. Арутюнова, становление этноса происходит в

---

<sup>11</sup> Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Москва : Политиздат, 1974. – Т. 42. – С. 119–120.

межэтническом взаимодействии. О его формировании на ранних исторических этапах мы можем лишь догадываться и распространять на них закономерности, выявленные при изучении более современных. В целом этногенез – это процесс выделения из уже существующих новых сообществ, осознающих себя, свою особенность и оформивших свое осознание самоназванием. Именно «самосознание и неразрывно с ним связанное самоназвание суть решающие демаркаторы этноса»<sup>12</sup>. В процессе этногенеза в состав этноса входят люди, имеющие различное происхождение, физический облик, и составляют первоначальные исходные группы, а когда этот процесс окончен, начинается этническая история.

Все виды отношений, в которые вступают люди, выражаются в различных формах информации, считает С.А. Арутюнов. Отличие человека от любой другой биологической формы в том, что основным способом передачи и хранения информации у него является речь, слово. Любая биологическая группа поддерживается передачей генетической информации, этнос имеет сходные механизмы, но информация передается главным образом в словесной форме. Повышенная плотность потока информации совпадает с этническим коллективом, а пониженная – с межэтнической границей, информация может передаваться в синхронном (горизонтальном) или диахронном (вертикальном) плане. Диахронные инфосвязи – это и есть этническая культура, передающаяся из поколения в поколение, и поддерживающая стабильность этноса<sup>13</sup>.

А.Г. Здравомыслов также говорит о референтном характере понятия «нация», включающего сравнение национального «мы» с инонациональными значимыми «они». Отметим, что в своих работах А.Г. Здравомыслов чаще всего использует понятия «этнос» и «нация» как синонимичные, к примеру «этнического (национального)», «наций (этносов)» и т.д. Мы же в своей работе разводим эти понятия, относя к характеристикам этноса общие культурные

---

<sup>12</sup> Арутюнов, С. А. Культуры, традиции и их развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов . – М. : Директ-Медиа, 2014. – 386 с., с.15

<sup>13</sup> Арутюнов, С. А. Культуры, традиции и их развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов . – М. : Директ-Медиа, 2014. – 386 с., с.32-33

признаки: язык, традиции, обычаи, историческую память, мифологию, фольклор, механизмы социального наследования и кодирования, а под нацией понимаем политико-гражданскую общность людей, объединенных территорией, государственностью, общими законами и институтами, воспроизводимую государственными и гражданскими институтами.

Многие современные исследователи подчеркивают особую константность, присущую этнической идентичности. М. Бернал, К. Окамп и П. Найт рассматривают ее как завершающую ступень длительного этногенетического процесса – этап стабильности и устойчивости этнических особенностей, на котором общность не подвержена быстрым изменениям и превращается в надежную основу самоидентификации своих членов. Г.У. Солдатова и Т.Г. Стефаненко добавляют, что в отличие от других форм социальной идентичности этническая в значительно меньшей степени зависит от текущей конъюнктуры общества. При этом константность не означает статичности: она допускает изменения интенсивности и актуализации отдельных компонентов, сохраняя при этом ядро преемственности.<sup>14</sup>

Обращаясь к представлениям о константности этнической идентичности в своей работе, мы опираемся прежде всего на точку зрения Светланы Владимировны Лурье. С ее точки зрения этнические константы представляют собой фундаментальные бессознательные комплексы, складывающиеся на уровне первичной адаптации этноса к природной и социальной среде. Эти структуры не имеют содержательного наполнения сами по себе – они выступают как устойчивые формы упорядочения опыта, своего рода «матрицы», которые на протяжении всей жизни этноса получают различное наполнение в соответствии с меняющимися культурно-ценностными доминантами.

Для нас ключевой особенностью этнических констант является их неизменность и единство для всех членов этноса. Они передаются от поколения к поколению на протяжении столетий, не затухают и не искажаются кардинально

---

<sup>14</sup> Иващенко, А. П. Соотношение социального и уникально-личностного в этнической идентичности / А. П. Иващенко, Г. Н. Шаповал // Гуманитарные и социальные науки. – 2025. – Т. 111, № 4. – С. 17–22.

даже при сильных внешних воздействиях. При этом константы не являются жесткими догмами, но задают общие рамки интерпретации реальности, допуская при этом значительную вариативность в конкретных проявлениях и субъективной интерпретации. На их основе формируются адаптационно-деятельностные модели поведения – культурные схемы, позволяющие этносу выживать и развиваться в меняющихся условиях.

Этнические константы выполняют роль основных механизмов психологической адаптации этноса и действуют как универсальная «призма», сквозь которую члены этноса воспринимают мир и интерпретируют опыт. Так формируется этническая картина мира, основой которой становится трансфер – перенос констант на реальные объекты и ситуации. При этом направленность трансфера определяется ценностными доминантами присутствующими в культурной реальности «здесь и сейчас». Доминанты в отличие от констант изменчивы, они формируются под влиянием исторических обстоятельств, свободного выбора людей или внешнего влияния. То есть восприятие констант всегда глубоко лично, именно индивид направляет трансфер. А значит разные члены этноса интерпретируют одни и те же константы индивидуально опираясь на свой опыт и свои ценностные представления.

Для нас важным аспектом концепции С. В. Лурье является разграничение констант и их проявлений. То есть, сами по себе этнические константы остаются неизменными, но их конкретные воплощения могут трансформироваться. Например, при изменении внешних условий или внутренних потребностей этноса под угрозой оказываются не базовые структуры, а лишь формы их выражения. Это и обеспечивает устойчивость этнической идентичности: даже когда одна картина мира «рассыпается», этнос способен выстроить новую на том же фундаменте.

Таким образом этнические константы обеспечивают внутреннюю целостность этнической культуры. Их функционирование напоминает механизмы, поддерживающие целостность индивидуальной психики: они фильтруют информацию, символически кодируют смыслы, сохраняют

коллективную память и воспроизводят ключевые модели поведения через ритуалы и традиции. Благодаря этому этнос сохраняет свою идентичность даже в условиях глубоких социальных трансформаций или взаимодействия с другими культурами.

Эта концепция перекликается с представлениями Л.Н. Гумилева об устойчивости этносферы, но предлагает более детализированный механизм ее поддержания. Если у Л.Н. Гумилева акцент делается на пассионарности как движущей силе этногенеза, то С.В. Лурье фокусируется на структурных элементах – этнических константах, которые обеспечивают преемственность и адаптивность культуры. Таким образом, подход С.В. Лурье раскрывает, как именно достигается устойчивость этноса: в обращении к неизменному ядру базовых структур, способных к гибкому воплощению в меняющихся исторических условиях.

Продолжая анализ, необходимо уточнить понятия «этнос» и «этничность». В современной науке их чаще всего определяют через категорию групповой идентичности. Однако объяснения ее возникновения существенно различаются. Э. Смит и К. Гирц связывают идентичность с коллективной памятью, мифами и культурными символами; Б. Андерсон – с «воображаемыми сообществами»; Э. Геллнер – с процессами модернизации; П. ван ден Берге – с биолого-психологическими механизмами этнического непотизма; С. Холл – с дискурсивными практиками позиционирования; Ф. Барт – с поддержанием этнических границ; Г. Тэджфел – с процессами социальной категоризации. Общим для большинства подходов остается акцент на солидарности: этническая идентичность возникает и укрепляется именно в противопоставлении «мы – они» (А.Г. Здравомыслов, Т. Парсонс, Л. Козер).

Этот взгляд органично продолжает классическую традицию. Э. Дюркгейм видел в коллективном сознании и механической солидарности первопричину единства традиционных обществ, где личность еще не отделена от группы. Л. Леви-Брюль писал, что уже в первобытности сознание индивида полностью захвачено коллективными представлениями, а представление о «чистом»

индивидуальном «я» – научная химера. Б.Ф. Поршнев, опираясь на В.И. Абаева, утверждал, что работа сознания начиналась именно с противопоставления «мы – не-мы», ставшего «первой социальной классификацией... и первой лексико-семантической оппозицией»<sup>15</sup>. И.С. Кон описывал эволюцию от первобытного «мы» (соплеменники как единственно значимое «я») к индивидуальному «я» и связанный с этим кризис современного индивидуализма.

По мнению И.С. Кона, представление о «я» в ходе истории человечества претерпевают совершенно определенные изменения, от общего «мы» к индивидуальному «я», и это «я», в свою очередь, становится все больше и больше, от эпохи к эпохе, что закономерно приводит к так называемому кризису индивидуализма. Первобытный человек, пишет И.С. Кон, отличался от современного тем значением, которое имело его «я». Чувство и сознание «я» первобытного человека не было самодовлеющим. Древнее общество не выделяло понятия «человек» как родовой признак; человек в этом обществе – это соплеменник, а собственное «я» – это такая определенная сумма качеств, которая значима только в контексте групповой, общественной деятельности. Соответственно, человек в этом случае не является отдельным и автономным членом общины, а представляет собой частицу органического целого, немислимую, несуществующую отдельно от общей целостности. Эта включенность проявляется как синхроническая, в ней судьба индивида неотделима от сородичей и возрастной группы, и как диахроническая, формирующая связь с поколениями предков до мифических прародителей. А значит, на человеке лежит полная ответственность не только индивидуальная за самого себя, но и за свой род, всех своих соплеменников, включая предков, в любом действии он не единственный, не исключительный субъект, ему соучаствовали сородичи, предки, духи и даже боги. Это тотальная солидарность–принадлежность, не оставляющая места ни понятию свободы, ни понятию зависимости. Особое внимание хочется обратить на то, что И. С. Кон, указывая

---

<sup>15</sup> Поршнев, Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М. : ФЭРИ-В, 2006. – 640 с., с.479

на соплеменников как первоначальное «мы» человека, говорит, в сущности, об этнической принадлежности. В этом случае, снова групповая идентичность, как этническая, с очевидностью, проявляется раньше, чем происходит выделение общечеловеческой видовой принадлежности.

Таким образом, этническая идентичность выступает не вторичным, а изначальным механизмом самоопределения человека. Она удовлетворяет базовые экзистенциальные потребности: в безопасности, принадлежности и уникальности. Словами Н. А. Бердяева: подлинное «мы» не растворяет личность в безликом «оно», а рождается в живом диалоге «я» и «ты», где каждый остается собой и одновременно превосходит себя. В. Франкл дополняет эту мысль: «существование личности обретает смысл лишь в сообществе»<sup>16</sup>. Таким образом этнос исторически становится тем первым сообществом, которое порождает смысл изнутри – через ощущение «я не один», «наше прошлое продолжается в нас», а «мое будущее имеет основание».

Особое место в этом ряду занимает концепция Л.Н. Гумилева. Он рассматривал человечество как этносферу – динамичную мозаику этнических систем, взаимодействующих с ландшафтами Земли. Этнос, по Гумилеву, обладает собственной закономерностью развития, отличной как от биологической, так и от чисто социальной. Именно поэтому этническая идентичность сохраняет устойчивость даже в условиях глобальных трансформаций и служит важнейшим ресурсом адаптации.

Современные теории идентичности (Г. Брейквелл, Г. Тэджфел, Дж. Тернер) окончательно закрепляют представление о диалектическом взаимопроникновении социального и личностного. Социальная и личностная идентичности – две взаимосвязанные части единой структуры: первая обеспечивает принадлежность и позитивный групповой образ, вторая – уникальность и дифференциацию. Личностная часть формируется на основе социальной категоризации, а социальная, в свою очередь, обогащается

---

<sup>16</sup> Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл ; пер. с нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с., с.198

индивидуальным опытом. Этническая идентичность в этой системе занимает особое положение: она наиболее ранняя, аффективно насыщенная, ретроспективная (обращена к культурной памяти и нарративам) и константная.

С нашей точки зрения, именно в этом сочетании социального и уникально-личностного заключается сущность этнической идентичности. Она является конститутивным элементом целостного «Я-образа», когнитивно определяемым, эмоционально окрашенным и экзистенциально переживаемым. Будучи первым и наиболее устойчивым нарративом, первым «зеркалом» и первым полем intersубъективности, этническая идентичность обеспечивает переход от биологического существования к полноценному культурному бытию и служит фундаментом для всех последующих форм самоопределения.

В современной тотально изменчивой реальности эта проблема приобретает особую остроту. Ж.-П. Сартр подчеркивал, что человек всегда тотализирует свою эпоху через единичность своих проектов<sup>17</sup>. И.С. Кон отмечал, что индивидуализм XX–XXI веков, объявивший «подлинного я» несуществующим, привел к кризису: человек превратился в «персонажа в поисках автора», в «систему фраз» без ценностного ядра. К. Ясперс описывал это состояние как невроз – «осечку» в граничной ситуации, когда реальность становится невыносимой и человек уходит в самообман. Именно поэтому в эпоху «текущей современности» этническая идентичность не ослабевает, а, напротив, актуализируется как наиболее константный ресурс восстановления целостности «я».

Итак, уточнив концептуальные рамки проблемы идентичности, мы определили роль социального контекста и коллективного начала в формировании личности. Социальное конструирование формирует этническую идентичность как осознание первичного коллективного «мы», опосредующего переход от биологического выживания к культурному бытию, отличающемуся сознательным усвоением и рефлексивным переосмыслением групповых

---

<sup>17</sup> Иващенко, А. П. Соотношение социального и уникально-личностного в этнической идентичности / А. П. Иващенко, Г. Н. Шаповал // Гуманитарные и социальные науки. – 2025. – Т. 111, № 4. – С. 17–22

категорий, символов и нарративов. Первичность «мы», принадлежность к группе является фундаментальным, бытийным основанием для человека, она не нивелирует уникальность личностного самоопределения, а интегрирует личность в динамическую систему взаимодействия, обеспечивающую устойчивость и экзистенциальную защищенность в условиях меняющейся социокультурной среды.

Мы показали, что этническая идентичность оказывается глубинным конститутивным основанием индивидуального «я». Она одновременно социальна по происхождению (первое зеркало Ч. Х. Кули, первое поле интерсубъективности А. Шюца, первый нарратив П. Рикера) и уникально-личностна по способу проживания (индивидуальная рефигурация, трансфер констант, субъективное переживание принадлежности). В этом диалектическом единстве социального и личностного обнаруживаются ее главная антропологическая ценность и основания ее парадоксальной устойчивости в мире, где почти все остальное подвержено ускоренной трансформации и деконструкции.

Философско-антропологическое осмысление этнической идентичности не только объясняет механизмы адаптации личности к социальным трансформациям и кризисам, но и открывает перспективу для нового понимания человеческого бытия, в котором человек обретает себя не вопреки группе, а именно через глубинное, первичное и константное «мы», из которого затем вырастает неповторимое «я».

## **1.2. Этническая идентичность как основа для самосозидания личности**

В этом параграфе мы анализируем, как первичное «мы» эволюционирует в индивидуальное «я» через механизмы воли, выбора и рефлексии. Рассматриваем процесс развития личности от преодоления изначальной коллективности к творческому трансцендированию, в котором этническая принадлежность становится основой ее автономии и целостности.

Идентичность – это целостность интеграции прошлых идентификаций, существующих в настоящем импульсов, всех способностей и навыков, взаимодействие с обществом, осознание возможностей, предлагаемых обществом, а ощущение идентичности – это чувство своей тождественности и целостности<sup>18</sup>. Но идентичность – это не то, что может быть создано раз и навсегда, она не является чем-то статичным и неизменным. Построение и изменение идентичности продолжается всю жизнь вплоть до смерти индивида, причем начинается этот процесс «где – то во время первой «настоящей» «встречи» матери и ребенка<sup>19</sup> – двух людей, познающих друг друга через прикосновение, и «не кончается» до тех пор, пока в человеке не гаснет способность узнавать другого»<sup>20</sup>, на протяжении всех восьми стадий развития, от младенчества до старости, и никогда не достигает своего завершения<sup>21</sup>.

Таким образом в понятии «идентичность» нами подчеркивается необходимость «Другого» для становления «я», невозможность этого становления вне коммуникации, без социума, без того, что Мартин Бубер называет «врожденным Ты». Мы ошибаемся, когда полагаем, что ребенок воспринимает объект, а после этого восприятия вступает с ним в отношение. В основе любого восприятия лежит готовность, стремление к нему, «рука, протянутая навстречу пред-стоящему, которое как бы заполняет углубление ладони, округленной в жесте приятия; второе же – это отношение к пред-стоящему, бессловесный прообраз изречения Ты»<sup>22</sup>. Овеществление, появление «я-оно» появляется при расщеплении изначальных переживаний, при разделении первого слова, первых связанных между собой партнеров, когда происходит становление «я». «В Начале – отношение: как категория сущности,

<sup>18</sup> Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; пер. с англ. . – М. : Прогресс, 1996. – 344 с, с.27

<sup>19</sup> Изложенное в этом параграфе понимание формирования идентичности в процессе коммуникации частично рассмотрено и опубликовано в совместной статье с О. Ю. Жуковец: Иващенко, А. П. Значение развития языка для формирования феномена идентичности человека в коммуникативном пространстве культуры / А. П. Иващенко, О. Ю. Жуковец // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2023. – № 1(128). – С. 53–58.

<sup>20</sup> Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; пер. с англ. . – М. : Прогресс, 1996. – 344 с, с.32

<sup>21</sup> Изложенные в этом параграфе представления о формировании идентичности и становлении «я» частично рассмотрены и опубликованы в статье: Иващенко, А. П. Архетипы коллективного бессознательного и этническая идентичность / А. П. Иващенко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2015 – № 6(85). – С. 21-24.

<sup>22</sup> Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер ; пер. с нем. А. В. Карельского. – М. : Высшая школа ; СПб. : Изд-во РХГА, 2009. – 144 с., с.35

как готовность, вмещающая форма, модель души; априори отношения; врожденное Ты»<sup>23</sup>. М. Бубер отмечает, что «я» стихийно образуется из самых первых переживаний, из первых слов, еще насыщенных жизненностью, связанных с действием, слов «Я-воздействующее-на-Ты» и «Ты-воздействующее-на-Я».

В истории становления примитивных народов «я-ты» – это абсолютно естественная констатация первых событий-отношений, не имеющая четкого оформления, так как человек еще не осознает себя как «я» в полной мере, тогда как «я-оно» может появиться только после этого осознания, и только в его результате. Б.Ф. Поршнев указывает, что именно Л. Фейербах совершил самый существенный переворот в этом вопросе, изменив понимание категории «я» как субъекта познания и призвав заменить ее парной категорией «я и ты», раз и навсегда введя понятия «отношение» и «взаимодействие» в тему сознания. Для Л. Фейербаха материализм стал возможным не в противопоставлении «субъекта» с его атрибутами и ощущениями «объекту», а в конституировании отношения между субъектами. Он показал, что лишь благодаря диалогическому, родовому единству субъектов возникает и само сознание, и ощущение, и мышление. Изолированный субъект, оторванный от другого субъекта, остается абстракцией, настоящая предметность и материальность открываются только в межчеловеческом «со-бытии». «Я» может стать «я» только через отношение с «тобою», в соотношении с «ты». Так как «я» осознает себя только потому, что «ты» противостоит ему как другой человек, как другое «я».

При этом Б.Ф. Поршнев подчеркивает роль языка и речи внешней, внутренней и интериоризованной в детерминации всех видов поведения и деятельности человека. С его точки зрения, лингвистический фактор будет являться важнейшим в любых исследованиях коллективных и социальных явлений, так как именно язык является коренным механизмом общения и обособления, взаимодействия и противопоставления, по принципу «понимание-

---

<sup>23</sup> Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер ; пер. с нем. А. В. Карельского. – М. : Высшая школа ; СПб. : Изд-во РХГА, 2009. – 144 с., с.35

непонимание», что будет характеризовать любую общность, и особенно наглядно – этническую. А «минимальным условием» реализации языка, речи, возможности передачи информации, смыслов выступает наличие двух носителей, двух сознаний, говорящего и слушающего, наличие взаимоотношения и понимания.

Однако в исторической перспективе есть понятия первичнее, чем «я» и «ты». Б.Ф. Поршнев говорит, что рассматривать становление сознания, индивида и личности можно только начиная с исходных «мы», «вы», «они». Исследование различных языков свидетельствует о том, что во многих из них слова спрягаются, а в некоторых и склоняются не по двум, а по трем лицам. «Во множественном числе: идем, идете, идут; в языках, имеющих склонения существительных по лицам, например семитских: наш, ваш, их предмет (или действие). Все существующие и мыслимые люди и отношения с ними делятся прежде всего на эти три категории»<sup>24</sup>. И что особенно интересно, в языках некоторых первобытных народов отсутствует единственное число, оно еще не образовано. При этом, в этом тройственном союзе понятий, первоначальным является именно «они», желание самоопределения порождает оппозицию «мы» и «они», а уже на их пересечении образуется их производная «вы», как будущее «ты».

В процессе рассмотрения феномена этнической идентичности, в совокупности разных факторов мы теряем первоначальное «они» из виду, сталкиваясь с какой-то социальной общностью, а тем более этносом, мы в первую очередь обнаруживаем внутренние характерные черты и присваиваем им изначальность, так как механизм, спровоцировавший их появление, механизм обособления, защиты инаковостью, кодированием остался для этого этноса далеко в прошлом. Эти особенности зачастую трактуются как «мы» этноса, но «мы» намного сложнее и абстрактнее, «мы» требуют от исследователя наблюдательности и внимания, так как «мы» — это универсальная, присущая всем общностям форма, которая стала основой их самосознания, возникновения

---

<sup>24</sup> Поршнев, Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М. : ФЭРИ-В, 2006. – 640 с., с.47-48

которой оттолкнулось от внешнего «они».

В свою очередь «вы» — это сфера признания, взаимодействия и общения, не противопоставляющаяся «мы» как «они», а составляющая с «мы» сложное единство. В этом единстве взаимодействия сторон каждая из них видит в противоположной и чужое «они», и свое «мы», и так происходит коммуникация. В сфере «вы» человек оказывается принадлежащим двум общностям, двум «мы», и это начало пути к «я», начало становления личности.

Личность формируется не только в процессе коммуникации, в определении себя по отношению к общностям, в большей мере она определяется актом выбора. Тем «замыслом» себя, который есть у человека. С точки зрения Б.Ф. Поршнева, человек в самосознании и самооценке всегда сравнивает себя не только с кем-то вне себя, но и с моделью, творческим замыслом себя. Замысел, задуманная модель, никогда не бывает тождественна личности, но приближение к задуманному — это и есть путь формирования личности. Также задавая себе вопрос «Кто я?», человек соотносит себя с существующим или мнимым субъектом, или сообществом, рефлексивует, рассматривает как в зеркале свои поступки и при этом он или узнает в нем то «мы», к которому отнес себя, или с ужасом обнаруживает в зеркале «они». Вне этого постоянного сопоставления «себя» с чем-то «себе не тождественным», с образами разных человеческих общностей, нет и личности.

При этом личность — это не уменьшенное «мы», «я» формируется в пересечении множества отношений и взаимодействий, в которых индивид выбирает, анализирует, сомневается и принимает решение в пользу того или иного отношения, того или иного «мы», то есть он формирует стратегию и осуществляет выбор. В этом моменте Б.Ф. Поршнев подходит к наиболее интересному с точки зрения формирования идентичности механизму — воле, а также вплотную подходит к пониманию агентности и акторства индивида в процессе формирования идентичности.

Сегодня термин «агентность» является полидисциплинарным, что требует уточнения его значения в нашей работе. В философии агентность понимается как

способность индивида, вопреки каузальной детерминации, руководствуясь только собственной волей, совершать осознанные выборы и действия, влиять на реальность. Этот подход сформировался благодаря работам Э. Гидденса (теория структурирования), М. Арчер (морфогенетический подход), Г.Э.М. Энском (теория намеренного действия), Д. Дэвидсона (каузальная теория действия) и Г. Франкфурта (концепция волевого второго порядка и моральной ответственности).

В своем исследовании мы используем термин «агентность личности» в социально-философском понимании, опираясь в первую очередь на представления Э. Гидденса о «социальном агенте»<sup>25</sup> действующем на основании своих знаний и намерений, а также подход М. Арчер, призывавшей вернуться к концепции человечности и человеческих способностей, и подчеркивающей значение рефлексивности и влияние на индивида культурного контекста<sup>26</sup>. Мы понимаем агентность как интеграцию возможностей независимости, интенциональности и рациональности. По отношению к идентичности агентность трактуется нами как возможность активного формирования и выражения «я», осознанный выбор аспектов самоопределения, рефлексия культурных контекстов при сохранении автономии, преодоление внешних ограничений и интеграцию противоречивых компонентов личности в целостность, авторство своих решений и осознание этого авторства. В этом случае этническая идентичность выступает культурным основанием агентности и обеспечивает единство эмоционально- ценностного, когнитивного и волевого начала.

Представление индивида как актора идентичности – активно целенаправленно действующего, самосозидающего себя субъекта – практически не исследованная тема в современной дискуссии об идентичности. Актор здесь одновременно выступает и субъектом, формирующим свою идентичность, осуществляя выбор, действие и рефлексии, и объектом влияния внешних

---

<sup>25</sup> Гидденс, Э. Устроение общества: очерк теории структурирования / Э. Гидденс ; пер. с англ. А. Филиппова . – М. : Академический проект, 2003. – 528 с.

<sup>26</sup> Кучинов, А. М. Теория социального морфогенеза и рефлексивности Маргарет Арчер. (Сводный реферат) / А. М. Кучинов // Метод. – 2017. – № 7. – С. 365-392., с.378.

факторов. Для нас понятие актора по отношению к идентичности – необходимое продолжение темы когнитивных процессов в ее формировании и агентности, выступающей ключевым инструментом конструирования идентичности. Агентность дает индивиду возможность определять себя в социальном мире, а идентичность, в свою очередь, задает рамки агентности, поскольку представления человека о себе влияют на его цели, решения и поведение.

Когнитивная составляющая идентичности активно обсуждается в работах Г. Тэджфела, Дж. Тэрнера и др. С их точки зрения идентичность, «Я-схема», «Я-концепция», является результатом работы индивидуального сознания, определяется и структурируется различными когнитивными элементами: концептами, структурами, идеями установками, стереотипами. То есть когнитивное тут выступает не только как процесс, но как познавательная деятельность, включающая не только восприятие, но и анализ, обработку, принятие или отвержение каких-то элементов. Таким образом субъект действует не только исходя из своей идентичности, но и формируя ее.

Понятие актора, с нашей точки зрения, необходимо в современной дискуссии, так как оно предполагает не только способность действовать в заданных условиях, как у Т. Парсонса, в теории социального действия, где актер определяет цели в рамках ситуации и норм, но и способность менять условия. То есть индивид не только осуществляет внешнее социальное действие и воздействие на окружающих, но также самоанализ и принятие решений. Таким образом, понятие актора теснейшим образом связано с агентностью – активной способностью субъекта влиять на события, принимать решения и конструировать собственную реальность, включая внутренний мир. Агентность проявляется в основных функциях воли: поддержании мотивации, обеспечении целенаправленности действия, организации поведения, подчинении сознанию эмоций и импульсивных побуждений, самоконтроле, преодолении внутренних трудностей и устойчивости к внешним воздействиям. В этом смысле агентность выступает инструментом самосозидания, с помощью которого актер формирует и целенаправленно изменяет свою идентичность, конструируют представление о

себе. Идентичность, в свою очередь, детерминирует мотивацию, цели, выбор средств и способов их достижения.

Е.П. Ильин, описывая взаимодействие разума воли и чувств, использует метафору Платона, сравнившего жизнь с колесницей: «В нее впряжены два бешеных коня: чувство и воля. Эти силы рвутся вперед, увлекают колесницу и могут ее опрокинуть. Но управляет колесницей разум. Он крепко держит вожжи, сдерживая безумные порывы коней. Пока разум правит – человек остается человеком»<sup>27</sup>. Этот образ помогает нам понять значение агентности, в нем воля – один из коней, но именно агентность дает разуму-возничему возможность превращать волю в управляемую силу, направляя актора к осознанному самоопределению в социальном мире.

Итак, с точки зрения Б.Ф. Поршнева, на пересечении множественных «мы» рождается внутренний мир, формируется личность, зарождаются такие качества как сознание, мышление и воля. «Воля рождается в процессе этого выбора, формируется в недрах личности как пункта пересечения»<sup>28</sup>. Причем чем большее количество «мы» соперничают, чем больше социально-психических отношений анализирует и выбирает человек, тем активнее формируется сознание и воля. Чем больше пересечений «мы», границ между «мы» и «они» – тем больше человек опирается на мышление и разум в противовес бессознательным импульсам и эмоциям. При этом, основой воли выступает негативный акт, отказ подчинения, отказ от отождествления с каким-то «мы», а на более высоком этапе развития воля выражается в стремлении из множества потенциальных возможных путей выбрать путь к цели, самостоятельно сконструированной мышлением индивида, в том числе цели формирования себя, т.е. она приобретает позитивность. «После того как с личности одна за другой спали все оболочки, которых вначале было так неисчислимо много, оказывается, что главная функция личности – это производить выбор действия»<sup>29</sup>. Выбор в этом случае

---

<sup>27</sup> Ильин, Е. П. Психология воли / Е. П. Ильин . – СПб. : Питер, 2009. – 368 с., с. 29

<sup>28</sup> Поршнев, Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М. : ФЭРИ-В, 2006. – 640 с., с.103-104

<sup>29</sup> Поршнев, Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М. : ФЭРИ-В, 2006. – 640 с., с.109

предполагает, что человек одновременно принадлежит к двум «мы», оценивая их как «они», сомневаясь, анализируя, отождествляя, идентифицируя с собой, и принимает решение. Воля таким образом выступает определяющим признаком личности.

Создатель научной школы «Феноменология развития и бытия личности» В.С. Мухина также отмечает: «...в недрах «мы» зарождается необходимость не только в человеке как социальной единице, но и в человеке как уникальной личности, когда индивидуальное «я» предстает перед другими как особая социально-психологическая ценность, незаменимая другим «я». При этом каждое личностное «я» сущностно принадлежит к «мы» и несет в себе типические черты этого «мы»»<sup>30</sup>.

Взаимосвязь воли и идентичности также рассматривалась в некоторых редко упоминающихся в этом контексте западных концепциях, например, в предложенных Отто Ранком и Бертрамом Мюллером.

О. Ранк, как и К. Юнг, был учеником З. Фрейда, но, в отличие от своего учителя, он утверждал, что причина поведения человека представляет собой этическое измерение, особенность которого в том, что индивид осознает и формирует решения, опираясь на принцип воли, желание быть самим собой. Воля таким образом – это «эго, наделенное силой», направленная позитивность в организации и интеграции личности, исходящей из необходимости творчества и самореализации, при этом подавляющая и контролирующая инстинктивные влечения<sup>31</sup>. Творческое самовыражение, по О. Ранку, это основная задача человека, реализуемая только при опоре на самостоятельную личность и ее возможность осознать, принять свое отличие, свою идентичность и добиться принятия этого отличия другими. Проводя аналогии с идеями Б.Ф. Поршнева, особенно хочется подчеркнуть, что для О. Ранка воля также проходит путь от негативности к позитивности. Так он описывал три стадии развития воли: противостояния воле другого (противоволя), проявление воли к долгу

---

<sup>30</sup> Мухина В.С., Проценко Л.М., Хвостов К.А. Стратегия развития самосознания россиян // Развитие личности. 2009. №3. С. 16-30., с. 23

<sup>31</sup> Ранк, О. Травма рождения / О. Ранк ; пер. с нем. А. М. Боковикова . – М. : Когито-Центр, 2009. – 240 с.

(положительная воля) и их синтез в возможности самореализации, как проявление воли к желаемому (творческая воля).

Б. Мюллер возвращает в понятие индивидуального опыта процессуальность, с его точки зрения идентичность – это не только результат выбора, формирование идентичности не прекращается, потому что человек всегда осуществляет выбор и каждый раз это происходит «здесь и теперь». Таким образом он активно и деятельно созидает свой опыт, и идентичность, в этом случае, не просто результат интроспекции, а отделение «я» от «ты» в диалоге. Она представляет собой такой процесс формирования границ между личностью и требованиями внешнего мира, принятия себя, осознания разницы между собой и другими, главным механизмом которого является воля, дающая возможность сохранять себя в диалоге без потери собственной идентичности.

И в концепции О. Ранка, и в представлениях Б. Мюллера идентичность понимается как процесс, как динамическое переживание себя во взаимодействии с Другим, обнаружении собственных границ и отличия. То есть воля конституирует процессы формирования и сохранения идентичности, а также самовыражения личности, являясь основой агентности. Агентность же придает воле осмысленность, направляет ее, связывая с целями, ценностями и контекстом. Именно агентность позволяет индивиду преодолевать давление коллективных норм, превращая процесс дифференциации в акт самосозидания, а выбор, осуществляющийся «здесь и теперь», становится осознанным шагом к автономии. Таким образом, воля как условие агентности связывает процессуальность опыта Б. Мюллера с парадоксальным самосозиданием личности у Н.А. Бердяева. Индивид как актер не подчиняется детерминации группы, а использует коллективность как материал для собственного становления.

Итак, воля и агентность образуют диалектическое единство, которое превращает человека в актора – активного творца собственной жизни. Воля обеспечивает мотивационную основу действий, а агентность формирует целевую ориентацию и стратегическую логику, что в совокупности позволяет

человеку от пассивного реагирования на внешние стимулы перейти к позиции субъекта, действовать и осознавать ответственность за результаты осуществляемых действий, преобразовывать действительность в соответствии со своими целями и ценностями. Благодаря взаимодействию этих двух аспектов личность способна стать актором – подлинным автором своей жизни.

Н.А. Бердяев, конечно, задолго до дискурса по проблеме идентичности, отмечает, что личность «самосозидается», и в этом заключается парадокс ее существования<sup>32</sup>. «Личность должна себя созидать, обогащать, наполнять универсальным содержанием, достигать единства в цельности на протяжении всей своей жизни»<sup>33</sup>. Самосозидание никогда не останавливается, т.к. в этом случае личность окажется подавлена, и человек станет всего лишь индивидуальностью. Будучи же индивидуальностью, человек, по мнению Н. А. Бердяева, полностью подчинен коллективности, к которой эта индивидуальность принадлежит. Вся тяжесть, возложенная на человека природой, обществом, историей и цивилизацией, это вызов, требующий активного сопротивления и творческого претворения в личное. Групповые, сословные и профессиональные типы способны быть яркими индивидуальностями, но никогда яркими личностями. Личность есть микрокосм и потенциальный универсум, только она способна вмещать универсально-бесконечное в индивидуально-неповторимой форме. Поэтому она рождается как победа над детерминацией социальной группы, как свободное и творческое преодоление всего, что стремится растворить человека в коллективности.

Так и с точки зрения К. Г. Юнга, любая дифференциация себя по отношению к обществу до того, как человек осознал индивидуальность задачи выделения себя из массы окружающих – это использование коллективных механизмов. В решении этой задачи нельзя опираться на окружение, это в своем роде единственное и неповторимое, индивидуальное решение. С его точки

---

<sup>32</sup> Изложенное в этом параграфе понимание личности частично рассмотрено и опубликовано в статье: Иващенко, А. П. Этническая идентичность в структуре личности / А. П. Иващенко // Сборники конференций НИЦ Социосфера. – 2015 – № 39 –С. 14-16.

<sup>33</sup> Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека : опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 2006. – 415 с., с.62

зрения, в подобном случае отождествление с любым коллективом только затрудняет выполнение этой задачи, неизбежно уводит человека в сторону, показывая его слабость, неспособность к индивидуальному пути. Коллективную тождественность можно считать своеобразным промежуточным звеном в процессе индивидуации и обретения личности, так как исторически долгое время она была единственной формой личностного существования. Но в современном мире, уточняет К. Г. Юнг, ее необходимо преодолевать, так как культуре грозит обезличивание. Единственный способ преодолеть неоспоримое могущество коллективной тождественности – это самоопределение, самосовершенствование и самостоятельность<sup>34</sup>.

Николай Бердяев также считает «безличность» одной из основных проблем современной культуры – масса в ней подавляет личность. В то время, как личность – это всегда исключительность, все родовое и наследственное – это лишь определенный этап, материал для творческой активности, общество и природа создают затруднение, преодолевая которое, сопротивляясь которому, человек получает возможность «претворения в личность». Личность в первую очередь – это победа над коллективностью, ее детерминирующим влиянием.

Ощущение объективности, с точки зрения К. Г. Юнга, говорит о свершившейся индивидуации. Эмоции и стоящие за ними привязанности для любого человека значат очень много. Но наши привязанности, эмоциональные связи, желания и ожидания чего-то от других ставят нас в зависимость от кого-то. Объективность и самодостаточность – это единственный путь к истинному духовному единению.

Многие современные направления и концепции идентичности опираются на работы Э. Эриксона. Однако Д. Коте и Ч. Левин указывали на чрезмерное сужение понятия идентичности в некоторых современных исследованиях по сравнению с изначальной эриксоновской трактовкой. И с этим сложно не согласиться – идентичность в современной науке трактуют излишне механистично, иногда не просто определяя ее как тождественность, а считая

---

<sup>34</sup> Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с., с.436-437

практически синонимом этого понятия, сродни термину «отражение». Если речь идет об идентичности, нельзя забывать, что идентичность – это ни в коем случае не синоним тождественности, это в первую очередь осознание тождественности, в этом смысле она всегда результат процесса самоидентификации и самопознания. Необходимо принимать в расчет то, что для определения или осознания себя человек должен соотнести себя с социумом или его частью с помощью языка, символов, образов, сложившихся в социальном сознании. Э. Эриксон разделял понятия идентичности индивида и идентичности группы или коллективной идентичности, а также он подчеркивал значение другого человека в становлении личной идентичности, говоря, что процесс идентификации начинается с первых дней, и в построении и изменении структур идентичности проходит вся жизнь до самой смерти индивида. Т.е. с нашей точки зрения, личность «самосозидается», проходя процесс, или даже точнее, множественные идентификационные процессы, сочетая в себе социальные и уникально-личностные аспекты и достигает «единства в цельности», в завершенности Я-образа и в идентичности.

Даже для персоналиста Н. А. Бердяева, при очевидном приоритете личностного, невозможно отрицание того, что лежит в основе ее становления. Для него личность – это преодоление, отрыв от «первоначальной коллективности», тогда как родовое и наследственное становятся материалом для творческой активности личности. Определенная хронологическая очередность является для него очевидной, и мы понимаем его утверждения следующим образом – став личностью, человек получает возможность определять себя изнутри, преодолевая социальную обусловленность. «Личность определяет себя изнутри, вне всякой объективности, и только определяемость изнутри, из свободы и есть личность»<sup>35</sup>. Однако преодоление первоначальной коллективности – не значит ее искоренение, именно она дает материал для творческой активности личности, для ее становления. Личность творит себя из

---

<sup>35</sup> Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека : опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 2006. – 415 с., с.59

своей внутренней свободы, отталкиваясь от коллектива.

Подчеркнем, что, утверждая первичность этнического самоопределения по отношению к индивидуальному и личностному, мы говорим не о большей значимости, а о его необходимости, обязательности для становления личности. Мы утверждаем, что становление личности – это процесс, который не прерывается на протяжении всей жизни человека, а значит постоянные идентификационные процессы предполагают и обращение к этническому и его переосмысление в течение жизни, в процессе достижения идентичности.

Необходимость самореализации, самосовершенствования, самопреодоления является одним из ключевых элементов в представлении о личности у Н. А. Бердяева.<sup>36</sup> С его точки зрения, личность всегда находится в процессе самосозидания, обогащает и наполняет себя содержанием. Личности чужда пассивность, она всегда творчески активна. Но главное, личность – это всегда сопротивление, преодоление, как собственной слабости, так и детерминации коллектива. Личность «самосозидается», строит себя, раскрывается на пути трансцендирования, и в этом заключается парадокс ее существования. Становление, созидание, самораскрытие, обновление, духовное обогащение, наполнение личности универсальным содержанием, творчество, преодоление и борьба на пути к единству в цельности – это единственный путь для личности «на протяжении всей своей жизни»<sup>37</sup>.

Таким образом, в этом диалектическом движении от пассивной индивидуальности к активной личности идентичность формируется в динамическом синтезе внутренних побуждений и внешнего детерминизма. Воля и свобода выбора выступают основным механизмом в этом процессе, позволяющим раскрыть подлинность личностного бытия. В натурализме человек – только фрагмент, подчиненный законам доминирующей социальности, но идентичность не объяснить с такой точки зрения, она не статична и не

<sup>36</sup> Изложенное в этом параграфе понимание феномена личности у Н.А. Бердяева частично рассмотрено и опубликовано в статье: Иващенко, А. П. Современный концепт личности через призму антропологических идей Н. А. Бердяева / А. П. Иващенко // Гуманитарные и социальные науки. – 2022. – Т. 91, № 2. – С. 17–23.

<sup>37</sup> Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека : опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 2006. – 415 с., с.59-60

выводима из объективных факторов, природы, общества или космоса. Идентичность конструируется субъективным существованием в творческом акте самопреодоления и свободы. Личность не задана, она является результатом усилия, акта сопротивления детерминизму и преодоления первоначальной коллективности, а главное – преодоления себя. Что подчеркивает и Н. А. Бердяев, показывая, как в личностном существовании человек осуществляет трансцендирование, выходит за пределы объективного мира, становясь микрокосмом и микротеосом, открываясь деятельному и творческому созиданию.

В этом случае уместно обращение к С. Л. Франку, для которого трансцендирование является не внешним актом выхода за пределы мира, а внутренним преодолением себя – движением души от замкнутости в «я» к обретению бытия в «ты» и в «мы», сохранением личностью своей единичности, обретением единства, раскрытием во взаимодействии с Другим. В преодолении «я» не разрушается, но, напротив, впервые достигает подлинности, «трансцендирование есть преодоление себя в себе самом, в своей ограниченности, в своей замкнутости; оно есть прорыв к тому, что выше меня, но что вместе с тем есть мое собственное, более глубокое и истинное бытие»<sup>38</sup>. При этом С.Л. Франк говорит, что такое самопреодоление осуществляется именно в акте любви и доверия, в выходе «я» за рамки собственной субъективности, без растворения в Другом, но в обретении подлинности в трансцендировании вовне. В этом движении от социальной детерминированности и замкнутости к личностному «я», утверждаемому в волевом усилии и рефлексии, у С.Л. Франка проявляется диалектика человеческого существования, аналогичная той, которую мы встречаем у Н.А. Бердяева и Б.Ф. Поршнева. Таким образом, трансцендирование выступает не абстрагированием, а антропологической реальностью самосозидания, преодолением себя, условием подлинного бытия в духовном единстве.

Для Н.А. Бердяева личность предполагает целостность, но главная ее

---

<sup>38</sup> Франк, С. Л. Сочинения / С. Л. Франк. – Москва : Правда, 1990. – 608 с., с. 471

особенность – это свобода, внутренне присущая человеку, так как он «дитя Божье и дитя свободы»<sup>39</sup>. Но люди боятся своей свободы, боятся ее тяжести, они готовы к потере личного в себе, к духовному рабству, к подчиненности, чтобы не нести тяжесть ответственности и бремя быть личностью. Таким образом идентичность в философии Н.А. Бердяева предстает как динамическая когнитивная система, формирующаяся в процессе самопознания, осознания человеком своего «я» в подлинности существования. При этом понятие существования у него выступает в качестве онтологической категории, отличающейся от понятия «жизнь» и означающей пребывание личности в себе, в своем подлинном мире. Это пребывание противостоит статичному, натуралистическому и отчужденному объективированному бытию. Истинное познание и самопознание, как подчеркивает Н. А. Бердяев, возможно только в процессе субъективизации, посредством которой объект интегрируется в существование человека, становясь частью его подлинного, внутреннего мира, раскрывающегося в акте свободы, творчества и созидания.

Говоря о социокультурной реальности нашего времени, необходимо отметить, что глобальные изменения, породившие ее, отмечаются уже на рубеже 20 века. Одной из черт этой реальности, отмечаемой многими мыслителями, становится развитие феномена массовой культуры. И первые серьезные исследования этого феномена относятся как раз к рубежу 19-20 веков, к ним можно отнести такие работы как: «Психология народов и масс» Г. Лебона, «Законы подражания» Г. Тарда, «Психология масс и анализ человеческого» З. Фрейда и др. В середине 30-х годов исследование массовой культуры качественно преобразуется и делает существенный шаг вперед в трудах Хосе Ортеги-И-Гассета. В его «Восстании масс» личность не просто борется с внешней детерминацией, она оказывается под натиском «массового человека», который не терпит ничего выдающегося и требует всеобщего уравнивания в посредственности. Масса предлагает иллюзию свободы: она обещает каждому

---

<sup>39</sup> Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека : опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 2006. – 415 с., с.55

«жить как хочется», но на деле требует полной капитуляции единичного перед коллективным стандартом. Подчиняясь ей, человек избавляется от бремени собственного выбора и ответственности, перекладывая их на безликую силу «все так делают». Эта мнимая раскрепощенность оказывается самым коварным видом рабства, при котором личность не принуждают извне — она добровольно растворяется в массе, принимая её триумф за свою победу. «Массовый человек» становится воплощением того, на что, по словам Н. А. Бердяева, утомленный свободой индивид готов пойти, лишь бы не оставаться самим собой. Но подчинение массе обманчиво, снимая с себя тяжесть принятия решения, выбора, ответственности, разделяя оценку рисков с коллективными институтами, человек сталкивается с платой за это подчинение.

Так как личность у Н. А. Бердяева представляет собой сосредоточие духовного и сферу свободы, у него возникает новое понимание антропологической проблематики. Для него человек – не природный объект, а сверхприродный субъект, здесь речь идет о высшем, прорывающемся за любые грани природы или же коллектива самосознании человека. Именно поэтому личность не может быть ни частью общества, ни продуктом истории, она всегда больше их, всегда качественно иная, всегда микрокосм, вмещающий в себя универсум. В этом заключается коренное отличие бердяевской антропологии – не человек «внутри» мира, а мир внутри человека как свободной и творящей личности. Естественный, природный человек может заслонить собой, затруднить изучение духовной реальности. С другой стороны, по мнению У. Джеймса, духовное, идеальное представления о душе затрудняют изучение природного и социального в человеке. Это объясняется тем, что духовное в человеке, словами Н.А. Бердяева, без сомнений имеет трансцендентное начало, не может быть выведено из природы, из окружающего мира. Личность таким образом выступает как преодоление первоначальной природности и первоначальной коллективности, как разрыв этого мира.

По М. Шелеру, также, человек как личность есть необходимая и единственная форма существования духа. Потому что бытие мира соразмерно

бытию человека и раскрывается только в духовных актах, «изначально проистекающих из центра человека – относительно истинных атрибутов высшей основы всех вещей»<sup>40</sup>, сущности человека. Более того, «Мы можем также сказать: поскольку человек – это микрокосмос, т. е. «мир в малом», так как все сущностные генерации бытия – физическое, химическое, живое, духовное бытие – встречаются, пересекаются в бытии человека... мир открывается и может быть понят именно в человеке, и именно в человеке как микрокосме есть также первый доступ Богу»<sup>41</sup>. То есть, личность является этической и духовной категорией.

Возможность соотнесения с трансценденцией как свойством личности, выход ее за собственные пределы, ее свобода – это основная нить рассуждений в экзистенциализме. Единственной формой существования личности в ее неповторимости, реальности, осознаваемости является экзистенция (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Г. Марсель, А. Камю). Проблема идентичности, самораскрытия, самоотождествления и самопонимания человека – это центр экзистенциальной теории, то, что человек может заявить о себе и сказать самому себе, поскольку именно в этом акте самоутверждения раскрывается подлинное бытие, не predetermined никакой внешней сущностью, а сотворенное самим индивидом в усилении свободы и ответственности.

Человеческое бытие не знает ни predeterminedности, ни фатальной неизбежности, не существует никакой «сущности», предписывающей людям, кем им быть и каким путем идти, ибо индивид оказывается брошенным в мир без заранее написанного сценария, и его идентичность рождается не в обнаружении некоего сокрытого ядра, а в динамичном проекте, осуществляемом в сознательных решениях и полном принятии их последствий. Свобода дана человеку, но вместе с ней приходит и ответственность, так как отказ от выбора, подчинение готовым социальным ролям ведет к неподлинному существованию, растворению личности в безымянной массе, уклонению от тяжести быть самим собой. Подлинная идентичность – это сознательное творение себя в каждом

---

<sup>40</sup> Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. / М. Шелер. – Том 2. – М. : Прогресс, 1994. – 400 с., с. 11

<sup>41</sup> Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. / М. Шелер. – Том 2. – М. : Прогресс, 1994. – 400 с., с. 11–12

поступке и выборе, обретающих значение акта самоопределения, принятие свободы и ответственности, решительный отказ от конформизма. Неподлинная идентичность – это следование навязанным шаблонам, избегание выбора, отказ от принятия решений, полное погружение в социальную роль, превращающие человека в функцию коллектива и лишаящие его экзистенциальной неповторимости.

С позиции экзистенциализма идентичность складывается в диалоге с миром, в социальном взаимодействии, в коммуникации с Другим, в определении границ, очерчивающих контуры «я». Вместе с тем полное совпадение с чужими ожиданиями уничтожает подлинность, ибо подлинное отношение — это «я-ты», а не объективирующее «я-оно». Идентичность неразрывно связана со временем: прошлое не предопределяет, но служит материалом для самоопределения, тем опытом, который индивид переосмысливает в акте свободы. Настоящее заключается в одном мгновении выбора, формирующего «я» в здесь-и-сейчас, а будущее устремлено к горизонту проектов, определяемых человеком как пространства сотворения смыслов, как у М. Хайдеггера в «забегании вперед», в устремлении существования к возможностям, не предзаданным, а рождаемым самим человеком. В экзистенциализме идентичность не дана и не обусловлена, она выступает как индивидуальная задача, требующая постоянной рефлексии и выбора, существующая в диалоге с миром, но не растворяющаяся в нем, ибо истинное бытие личности обнаруживается в выходе за пределы, как трансценденция в акте самосозидания.

Трактуя личность как постоянное преодоление «первоначальной коллективности», Н.А. Бердяев утверждает первоначальность социальной обусловленности ее развития, но в этом случае социальное является материалом для творческой активности личности, первым этапом, делающим возможным трансцендирование, коммуникацию на личностном уровне и становление идентичности.

Алексадро Дуранти отмечает, что какое бы действие не совершал человек, даже если это происходит наедине с собой, человек в любом случае принимает

во внимание наличие «Другого», таким образом, даже в этом случае человек находится в процессе коммуникации, взаимодействия с Другими<sup>42</sup>. В этом случае идентичность определяется нами как результат коммуникации, взаимодействия, отношений, реализуемых в общем коммуникативном пространстве культуры и соотношения себя, сравнения и в итоге самоотождествления происходящего в этих процессах, что мы находим и у С. Тинг-Туми в ее понимании идентичности как осознаваемого образа собственной личности, который сформировался на основе опыта и во взаимодействии с Другими в определенной культуре<sup>43</sup>.

Так, не просто в коммуникации, а на границе между «я» и «Другим» происходит становление идентичности. Только в общении, в диалоге, в том, чтобы раскрыться перед другими и раскрыть себя, состоит сокровенное стремление человека, с точки зрения М.М. Бахтина. Только в этом диалоге, во взаимодействии раскрывается подлинная жизнь человека, и только там обнаруживается «человек в человеке» для других и, в первую очередь, для себя. «Все – средство, диалог – цель. Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия», – замечает М.М. Бахтин<sup>44</sup>.

Так открывается диалектическое в личности, для того чтобы личность осуществила себя, она должна в процессе самосозидания преодолеть первоначальную коллективность, объективированность, общество как «оно», раскрыв для себя и других свою единичность. Но утверждается, разворачивается и реализуется личность лишь в подлинной коммуникации в диалоге личностей, в открытии «мы». Для Н.А. Бердяева и «я», и «мы» представляют собой различные аспекты существования личности. Достигнув, «я», человек открывает для себя и одиночество, одиночество всегда обусловлено своей единичностью, оно особенно остро проявляется в обществе, потому что выход в «не-я», к миру-

<sup>42</sup> Дуранти, А. Лингвистическая антропология / А. Дуранти ; пер. с англ. Е. В. Кузнецовой . – М. : Изд-во Института лингвистики РАН, 2023. – 512 с., р.232

<sup>43</sup> Тинг-Туми, С. Коммуникация через культуры / С. Тинг-Туми ; пер. с англ. . – М. : Речь, 2004. – 464 с., с.39

<sup>44</sup> Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского . – 3-е изд., испр. и доп. / М. М. Бахтин . – М. : Художественная литература, 1979. – 472 с., с. 280

объекту не снимает его, даже не ослабляет, а усиливает. Оно может быть преодолено только в плане существования, только во встрече субъекта с субъектом. Личность рождающаяся, обретающая сознание на пути к одиночеству, может преодолеть его, только сказав «мы». К. Ясперс говорил, что представление о возможности самозамкнутого бытия – миф, Н.А. Бердяев более категоричен, он утверждает, что самозамкнутое бытие личности, абсолютное уединение – это самоистребление «я», а «ты» и «мы» экзистенциальны для личности.

В своих работах Н.А. Бердяев не использовал термин «этнос», соответствующую проблематику он рассматривал, анализируя категории «народ» и «нация», которые у него существенно отличаются. И это отличие носит не терминологический характер. Народ является природной первичной реальностью, изначальной коллективностью, дорациональностью, в то время как нация представляет собой в первую очередь идею, она «абстрактно-идеальна». Нация – продукт истории, опыта, она рациональна, и в этом смысле она осознана и может выступать как «мы». «Человек нуждается в выходе из одиночества, в преодолении ледящей чуждости мира. Это происходит в семье, это происходит в национальности, в национальной общности»<sup>45</sup>. Так и И.А. Ильин резюмировал, что чувство национального единства выражается именно в «мы». Для С.Н. Булгакова нация действительна, конкретна, существует независимо от нашего сознания, и до любой идеологии как ее основа. Человек принадлежит к ней как живому организму, и только в опыте этой принадлежности, рефлексировав национальное чувство, чувство единства с народом, он осознает нацию как идею. Подобно индивидуальному самосознанию, национальное самосознание развивается в истории, осуществляя постоянные попытки найти логос национального чувства, в итоге чего нация подчинится власти человеческого духа.

В современной философской антропологии и этнологии этничность все

---

<sup>45</sup> Бердяев, Н. А. Философия свободного духа. Я и мир объектов / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 2007. – 607 с., с. 421–422

чаще понимается не как набор объективных культурных черт, а прежде всего как форма глубокой экзистенциальной и социальной лояльности, удовлетворяющая фундаментальную человеческую потребность в преемственной принадлежности к сообществу, узнаваемому в череде поколений. Именно эта потребность в непрерывном «мы», а не только в культурных маркерах, делает этническую идентичность устойчивой даже при радикальных социальных или культурных изменениях (Ж. Девосе, Л. Романуччи-Росс, Ф.Барт). В результате, отталкиваясь от понимания этноса в примордиалистском ключе и трактовки его как первоначальной коллективности, мы приходим к практически конструктивистскому пониманию этноса как идеи, но утверждаем экзистенциальную, онтологическую необходимость этой идеи для существования и самосознания личности.

Таким образом, этническая идентичность не ограничивает личность, а выступает первичным материалом и одновременно первым внутренним вызовом для ее становления. Исходное «мы» дает человеку не только первую устойчивую форму принадлежности – ту глубинную основу, через которую он впервые переживает опыт единства с другими, но и формирует первое самоопределение, начальную самооценку и обретение ощущения непрерывности своего бытия во времени.

Однако подлинная личность рождается не в слитности с этим «мы», а в волевом и осознанном отношении к нему: в акте отказа от полного растворения в коллективной идентичности и в последующем творческом переплавлении унаследованного культурного и эмоционального опыта в автономное, свободно определяющее себя «я».

Воля здесь выступает решающим началом негативного выбора – отказа от слепого отождествления, а агентность – силой позитивного проекта: самостоятельного выстраивания целей, смыслов и границ собственного существования. Именно в этом созидательном усилии движения от дорефлексивной укорененности в этническом «мы» к рефлексивной свободе и раскрывается парадокс человеческого бытия: человек становится самим собой не

вопреки первичной групповой принадлежности, а в осмыслении установленных границ и их творческом преодолении.

### **1.3. Этническая идентичность как базовый компонент в структуре личности**

Этот параграф исследует взаимосвязь личности, культуры и общества, подчеркивая мифологичность, ретроспективность и константность этничности. Мы показываем, как она интегрирует когнитивные, аффективные и поведенческие аспекты, выступая фундаментом социализации и агентности, особенно в кризисах, где служит компенсаторным механизмом для восстановления Я-образа.

Нашу принципиальную позицию в отношении вопросов, рассматриваемых в этом параграфе, отражает представление о взаимосвязи личности, культуры и общества. В истории философии нет отдельных, ни с чем не связанных концепций, которые возникли без оснований, на «пустом месте». Всегда можно проследить развитие, преемственность идеи, прошедшие свое становление через века<sup>46</sup>. Особенно многогранным и необъятным в рамках одного параграфа является становление в истории философии такого концепта как личность, поэтому мы обращаемся только к значимым для нашего исследования учениям.

Так, для Л. Фейербаха, человек – только природное существо, религия же – это результат свойственного человеку антропоморфизма, а для Н.А. Бердяева человек – венец божественного творения. Но, несмотря на противоречивые воззрения различных авторов, человек остается человеком, а понимание его сущности во все времена определяет понимание «...семьи, общества, экономики, политики, права, всех гуманитарных наук. Отсюда огромное значение той науки о человеке, которую мы называем сегодня антропологией»<sup>47</sup>, ведь понимание

---

<sup>46</sup> Изложенное в этом параграфе понимание феномена личности частично рассмотрено и опубликовано в статье: Иващенко, А. П. Современный концепт личности через призму антропологических идей Н. А. Бердяева / А. П. Иващенко // Гуманитарные и социальные науки. – 2022. – Т. 91, № 2. – С. 17–23.

<sup>47</sup> Вальверде, К. Философская антропология / К. Вальверде . – М. : Христианская Россия, 2000. – 408 с., с.5

бытия возможно только в контексте бытия человека.

Определений личности существует бесчисленное множество – столько же, сколько течений и направлений в философии, что делает обобщение этого понятия крайне сложным. Многие мыслители сходятся в том, что подобное невозможно: «Ни в одну из эпох взгляды на сущность происхождения человека не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как в нашу эпоху»<sup>48</sup>, – писал М. Шелер. Сегодня окончательно формируется понимание, что человеческая личность парадоксальна, многогранна, изменчива, непостижима, текуча и загадочна. Изучая человека, подчеркивает Карлос Вальверде, мы склонны теряться или редуцировать лишь одно его измерение, несмотря на это поиск истины о человеке всегда актуален. В этом случае одним из продуктивных подходов, позволяющих сделать существенный шаг вперед, является рассмотрение общей картины с точки зрения ключевой концепции.

Дополнительную сложность изучения личности составляет трансформация современной социокультурной реальности, приводящая к антропологическим изменениям. Н.А. Бердяев отмечает такие явления духовного кризиса, как подавление личности и обезличивание культуры уже в современном ему обществе. Некоторые исследователи видят в нынешнем состоянии общества и кризисном общественном сознании естественное развитие событий, результатом которого становятся новые устойчивые характеристики социума, а «кризис» при этом является только частью формирующейся реальности. Э. Гидденс считает, что в поздней современности традиционная новоевропейская рациональность потерпела крах. На смену ей пришло новое понимание риска, характерное для общества, сознательно разорвавшего связь с прошлым и традиционными способами обеспечения безопасности, одновременно активно «колонизирующего» открытое и непредсказуемое будущее.

В этих условиях концепт личности претерпевает существенные изменения, можно говорить, что мы имеем дело с тремя основными направлениями

---

<sup>48</sup> Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. / М. Шелер. – Том 2. – М. : Прогресс, 1994. – 400 с., с.70

изменений в понимании личности: изменение самого концепта личности и его содержания; изменение взаимоотношения «личность – общество», связанное с динамическими социокультурными преобразованиями, в том числе проявляющееся как адаптация к социальной реальности; изменения самопредставления личности, выражающиеся в актуальной современной проблеме кризиса идентичности.

В контексте нашего исследования, на основании рассмотренных во втором параграфе концепций, мы считаем, что личность не является изначально данностью, а представляет собой постоянный процесс самосозидания и самоопределения. Она формируется и обретает устойчивость во взаимодействии с миром, социальной действительностью и диалоге с Другим. Как динамическая целостность она образуется на пересечении:

дорефлексивного этнически-культурного основания (архетипы, этнические константы, первичное «мы», мифологическая система, этническое бессознательное);

когнитивно-волевых характеристик индивида (рефлексия опыта, осознанный выбор, агентность, способность к негативному и позитивному волевому акту);

ноэтически-трансцендирующего горизонта (самопреодоление, поиск смысла через служение большему, мужество быть вопреки тревоге небытия).

Таким образом бытие личности предстает как живое рефлексивно-волевое единство, в основании которого лежит этническая идентичность. А этническая идентичность, занимая в нашей модели положение базового компонента, задает основу первичного упорядочивания опыта, позволяя человеку не только переживать единство со своим этносом, но и осознано присваивать культурные коды, мифы, нарративы, превращая их в источник самосозидания.

По К.Г. Юнгу Самость – ключевой архетип коллективного бессознательного, определяющий реальную личность. Человек, осознавая себя, уже является обладателем коллективной наследственности, которая существует еще в плазме зародыша. Архетипы являются «изначальными», свойственными

человеческому роду как таковому, как его видовая особенность, а коллективное бессознательное – итог жизни рода. Архетипы проявляются в этнической идентичности как соотнесение, солидарность, связь поколений, уникальность и оппозиция «свой–чужие»<sup>49</sup>. Человек, обращаясь к архетипам как первообразам бытия, находит для себя экзистенциальную опору многовекового всечеловеческого опыта. Архетип Самости, согласно К.Г. Юнгу, проявляется не только индивидуально, но и в коллективных мифах, что подчеркивает в своей концепции Эрих Нойманн.

Развивая идеи К.Г. Юнга о коллективном бессознательном и архетипах, Э. Нойманн исследовал развитие сознания и влияние архетипов на культуру и личность. Он рассматривал процесс индивидуации как путь к целостности личности, который включает интеграцию различных архетипов. С его точки зрения символы предков, обряды инициации, национальные нарративы представляют собой не просто культурные артефакты, а психические структуры, содержащие коллективное бессознательное, прокладывающее путь к сознанию, что в итоге конституирует личность. Э. Нойманн не фокусировался на этнической идентичности так, как это делают современные социальные антропологи, его работы в большей мере посвящены общим закономерностям коллективного и индивидуального развития, однако в контексте идей Э. Нойманна о коллективных процессах психического развития и его предположения, что миф – это «коллективная индивидуация»<sup>50</sup>, этническая идентичность может быть интерпретирована как стадия коллективного Эго в процессе индивидуации рода.

Коллективная индивидуация в понимании Нойманна связана с эволюцией сознания человечества в целом. Он считал, что развитие сознания проходит универсальные стадии, представляющие собой организованную последовательность, прослеживающиеся как для отдельного человека, так и для

---

<sup>49</sup> Зубачевский, М. В. Архетипы этнической самоидентификации // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – 2012. – № 5. – С. 3–12., с.6

<sup>50</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / Э. Нойманн; пер. с англ. – М.: Рефл-бук; Ваклер, 1998. – 464 с., с.312.

всего общества. Например, в работе «Происхождение и развитие сознания» Э. Нойманн описывает изначальное единство – состояние, где индивидуальное и коллективное, Эго и бессознательное еще не разделены. В свою очередь индивидуальная индивидуация – это процесс становления уникальной личности, дифференциации индивида от коллективного начала и обретение Самости. В отличие от К. Г. Юнга, который рассматривал индивидуацию как процесс, происходящий во второй половине жизни, Э. Нойманн считал, что она начинается с раннего детства, а главное он подчеркивал, что на нее влияют культура и социальные условия. Например, первичные отношения ребенка с матерью формируются в контексте культурной среды, в которой живет мать. Причем проходя свои личные стадии, человек одновременно участвует в общем коллективном процессе развития сознания.

При этом необходимо уточнить роль сознания у К. Г. Юнга, для него сознание – это активная часть Эго, обеспечивающая ориентированность в «здесь и сейчас», рациональное мышление и контроль поведения. Но первоочередная задача сознания заключается в индивидуации, частично представляющей диалог и интеграцию с бессознательным, а также интегрирующей стремление к Самости, реализацию в трансцендентной функции и в символотворчестве, а результатом этих процессов может стать объединение противоположностей (личного и коллективного, рационального и иррационального) в новое качество – целостность («Третье»). Без сознательной рефлексии бессознательное хаотично; сознание превращает архетипы в смысловые структуры, расширяя границы психики и способствуя формированию и росту личности. При этом сознание не изолировано, его символотворчество имеет связь с коллективным бессознательным (К.Г. Юнг), общим психическим наследием человечества, содержащим архетипы – универсальные первообразы. Архетипы конкретизируются в этническом наследии, в виде мифов о происхождении, обрядов инициации, образов предков (Э. Нойманн), они становятся культурными символами, соприкасаясь с которыми сознание индивида может осмыслить «мы» и «они». То есть мы видим, что этническая идентичность имеет еще одну

характеристику, выступая не как личная конструкция, а как когнитивная интерпретация архетипов в социокультурных рамках.

О коллективном бессознательном писали Г. Лебон, З.В. Сикевич, О.А. Бойко, П.С. Гуревич, Н.Л. Гиндилис, Л.А. Мирская. О наличии бессознательного уровня этнической идентичности у Г.У Солдатовой читаем: «Частью содержания этнической идентичности является этническое бессознательное... В кризисных социальных ситуациях... происходит нарушение компенсаторной связи между коллективным и групповым сознанием»<sup>51</sup> – архетипы активизируются в кризисе, а личность обращается к коллективному бессознательному, когда слабое «я» ищет защиту в «мы».

Идея этнического бессознательного перекликается с концепцией коллективной памяти Мориса Хальбвакса. Но с его точки зрения, этническая идентичность не хранит прошлое как факт, а реконструирует его в социальных рамках настоящего: «Прошлое не сохраняется, а реконструируется на основе настоящего»<sup>52</sup>. Мифы о происхождении, травмы изгнания, триумфы побед – это не объективная история, а социальные конструкции памяти, активирующиеся в кризисе, когда «слабое Я» ищет опору в «сильном Мы» коллективного нарратива. Концепция коллективной памяти М. Хальбвакса дополняется идеей Яна Ассмана об этнической идентичности как культурной памяти, сочетающей нормативы (ритуалы, законы) и нарративы (мифы, истории). «Идентичность – это память, которую мы выбираем»<sup>53</sup>, – пишет Я. Ассман. Рассматривая эти концепции в преломлении идей К.Г. Юнга, мы считаем, что архетипическое здесь воплощается в исторических нарративах, кризис идентичности выражается в конфликтах версий прошлого, а личность оказывается перед выбором между канонем памяти (системой социально-политически закреплённых воспоминаний) и самостоятельной критической реконструкцией. Этническое бессознательное

---

<sup>51</sup> Солдатова, Г. У. Психология межэтнической напряжённости / Г. У. Солдатова . – М. : Смысл, 1998. – 389 с., с.149

<sup>52</sup> Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс; пер. с фр. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с., с. 84

<sup>53</sup> Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 328 с., с. 132

активизируется в кризисе, но когнитивная реконструкция памяти позволяет личности не раствориться в «мы» и совершить осознанный выбор.

В социальном кризисе, когда затрагиваются межэтнические отношения, происходит нарушение связи между коллективным бессознательным и групповым сознанием, актуализируя архетипические образы в общественном сознании (К.Г. Юнг, Б.Ф. Поршнев, Г. Лебон, Г. Тард). Это приводит к психической инфляции, при которой сознание заполняется бессознательным содержанием. Распространяемая в обществе через подражание и внушение, психическая инфляция может вызвать социальные потрясения. В этой ситуации когнитивный компонент этнической идентичности становится решающим фактором: он позволяет осмыслить и интегрировать активированное бессознательное содержание, не допуская психической инфляции и хаотичного растворения «я» в коллективном «мы». В этих условиях этническая идентичность предстает компенсаторным механизмом, и ресурсом устойчивости личности: ее когнитивный компонент позволяет осмыслить и интегрировать активированное бессознательное, превращая потенциальную угрозу растворения в инструмент самоопределения и адаптации.

Агентность, как мы писали выше, понимаемая нами как способность к осознанному выбору и активному формированию себя вопреки внешней детерминации, в кризисных условиях приобретает особую роль: именно она позволяет индивиду не раствориться в активированном коллективном бессознательном, а интегрировать его содержание в рефлексивное «я». С точки зрения Альберта Бандуры человек выступает активным агентом собственной жизни и саморазвития, но источником этой активности является вера в свои возможности успешно справляться с задачами и влиять на события. Этот автор, подчеркивает, немаловажный для нашего исследования аспект агентности – роль когнитивных процессов и трансформации опыта. Именно через агентность, включающую намеренное планирование, само-рефлексию и саморегуляцию, индивид активно формирует и корректирует свое «я», достигая баланса между социальными влияниями (в том числе коллективными ролями и этнической

принадлежностью) и индивидуальной автономией. Таким образом, мы еще раз подчеркиваем, что идентичность выступает не пассивным отражением среды, а является результатом целенаправленной когнитивной работы субъекта, что обеспечивается агентностью как способностью. Однако, как всякая способность, она нуждается в усилиях со стороны субъекта для ее осуществления.

Так и способность к автономному выбору и самоформированию сталкивается в кризисах с фундаментальной экзистенциальной трудностью – открытостью и неопределенностью бытия, многократно усиленными кризисной ситуацией и осознанием ответственности за собственное существование. Это может привести к бегству от подлинной агентности в конформизм, идеологию или коллективные идентичности, подменяя осознанное «я» ролевой маской.

Страх свободы в теологии Пауля Тиллиха, развивающего идеи Н.А. Бердяева, является не случайным, а структурным элементом человеческого бытия, бегством от тревоги небытия. Идентичность в его концепции не сводится к набору ролей, культурных маркеров или биографических данных, она укоренена в экзистенциальной структуре человеческого бытия и раскрывается в категории «мужества быть». Кризис идентичности порождается экзистенциальной тревогой, обусловленной осознанием конечности, не гарантированности быть и угрозой небытия. Тревога заставляет человека искать «убежища» в конформизме, идеологии, ритуале, что приводит к подмене подлинной идентичности ролевой маской. Подлинная идентичность восстанавливается только мужеством быть – свободным утверждением «своего бытия несмотря на угрозу небытия»<sup>54</sup>. Перенося взгляды П. Тиллиха на проблему этнической идентичности в кризисные эпохи, можно определить два пути ее формирования: во-первых, в поиске индивидом убежища от тревоги, во-вторых, рождение из мужества быть, веры и ответственности пространства самоопределения. Во втором случае этнические маркеры становятся символами, указывающими на трансцендентное, а не заслоняющими его. С этой точки зрения, хочется обратиться к концепции самоактуализации.

---

<sup>54</sup> Тиллих П. Мужество быть / П. Тиллих; пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 1994. – 240 с., с. 41

Самоактуализация в работах Абрахама Маслоу и Карла Роджерса представляет собой динамический процесс реализации личностного потенциала, связанный с выбором роста, рефлексией и ценностными ориентирами. Для А. Маслоу самоактуализирующиеся личности отличаются адекватным восприятием реальности, принятием себя и других, автономией и ориентацией на служение обществу, что позволяет осуществлять свободное творческое саморазвитие и обретать смысл жизни. Самоактуализация в понимании А. Маслоу предполагает осознанный выбор в пользу роста и реализации потенциала вопреки стремлению к безопасности и комфорту, однако этот выбор требует значительного волевого усилия, особенно на начальных этапах, когда приходится преодолевать инерцию дефицитарной мотивации и привычные защитные механизмы. Обращение к подлинным ценностям и направленное движение к самоактуализации невозможно без «конкретного, сознательного, волевого усилия», позволяющего человеку устоять перед экзистенциальными противоречиями и актуализировать высшие потребности.

Таким образом мы приходим к третьему элементу, выделяемому нами в структуре личности ноэтически-трансцендирующему горизонту. Именно воля к преодолению себя и выходу за пределы собственного «я» – это одна из центральных тем в ноэтической концепции В. Франкла, в которой она преобразуется из «воля к смыслу» в духовный акт самотрансценденции, направленный на служение большему и обретение смысла даже на пределе человеческих возможностей. Для него ноэтическое – это ядро человечности, определяющее способность к свободе, ответственности и поиску смысла. Личность стремится к самотрансценденции, для нее «быть – значит выходить за пределы самого себя»<sup>55</sup>, к обретению того, ради чего стоит жить, и это может быть реализовано только в служении чему-то большему, чем собственное «я» (делу, другому человеку, общечеловеческой цели). Хотя В. Франкл не рассматривал этническую проблематику напрямую, этническая идентичность

---

<sup>55</sup> Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл ; пер. с нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с., с. 145

может быть для человека тем «мы» и тем «большим», в котором он находит поэтическое содержание и опору в кризисные периоды, так как человек – это «существо, ищущее смысл».

Если воля к смыслу у В. Франкла, направлена на самоотрансценденцию, служение большему и подчеркивает духовное измерение личности, осуществляемое в выходе за пределы себя, то у Эриха Фромма, трансцендирование является одной из фундаментальных человеческих потребностей, разрешающей экзистенциальные дихотомии между природой и духом, одиночеством и связью с миром. Э. Фромм рассматривает человека в культурно-исторической перспективе: для него человек двойственен, одновременно являясь сосредоточением природы и духа: «он пленник природы, но... свободен в своем мышлении...»<sup>56</sup>. Личность предполагает целостность, становление личности обусловлено ее творческой активностью, изменяющей мир, и свободой, позволяющей изменить себя, воплотить способности, достигнуть целостности и равновесия. Потребность в трансцендировании, в преодолении себя является одной из основных экзистенциальных потребностей. Двойственность человека приводит к «экзистенциальным дихотомиям» – стремлению к воссоединению с миром и к индивидуальности. Эта противоречивость обусловлена еще одной экзистенциальной потребностью – стремлением искать корни в этом мире, особенно те, что основаны на ощущении братства с другими людьми, что соответствует этнической идентичности.

Возвращаясь к первоначальному элементу нашей структуры, необходимо прояснить некоторые моменты. Сегодня понимание этнической идентичности в междисциплинарном дискурсе многовариантно. Поэтому хотелось бы обозначить концепции, повлиявшие на нашу позицию: В.Г. Крысько определяет этническую идентичность как эмоционально-когнитивный процесс отождествления с группой, принятие традиций; Т.Г. Стефаненко подчеркивает функцию объединения и разделения этносов; Т. Парсонс – солидарность как признак. Целый ряд отечественных исследователей, таких как Е.М. Галкина, Л.М.

---

<sup>56</sup> Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с нем. . – М. : Прогресс, 1990. – 384 с., с.84

Дробижева, С.В. Рыжова, Г.У. Солдатова, проводят четкое разграничение понятий «этническая идентичность» и «этническое самосознание». Основным отличительным признаком является наличие в этнической идентичности бессознательного слоя. Этническое бессознательное, по В.С. Лурье, Г.У. Солдатовой, представляет собой подавленный, вытесненный большинством представителей какой-либо этнической группы материал, который передается от поколения к поколению. Более подробно механизмы трансляции этнической идентичности мы рассмотрим во второй главе нашей работы.

Причем в рамках российской этнопсихологии понятия «этническое самосознание» и «этническая идентичность» часто разводят, определяя этническое самосознание как коллективную групповую форму принадлежности, а идентичность – как индивидуальную. Такое разделение не является универсальным в научной литературе, но тем не менее обнаруживается в ряде теоретических подходов. Так в отечественной этнологии данная дихотомия обнаруживается у Ю. В. Бромлея, который рассматривал этническое самосознание в первую очередь как интегративный признак этноса, качество, возникающее из взаимодействия его членов. Л. М. Дробижева также проводит аналогичное разграничение, связывая этническое самосознание с исторической памятью, традициями, языком и культурой, а этническую идентичность определяя как зависящий от ряда обстоятельств индивидуальный выбор. Для Т. Г. Стефаненко этническая идентичность является психологическим феноменом на уровне личности, представляет собой осознание и переживание принадлежности индивидом. Эта концепция противопоставляет этническое самосознание идентичности как более широкое культурно-историческое явление, формируемое обществом. Конструктивистская традиция (В. А. Тишков и др.) говоря о сконструированном характере этноса и его самосознания, определяют этническую идентичность как стратегию индивидуального выбора.

Мы считаем такое разграничение существенным и в первом параграфе этой работы подчеркиваем двойственную природу идентичности, то, что она социально определяется, но переживается индивидуально. Так, в структуре

этнической идентичности по Т. Г. Стефаненко выделяются два основных компонента: когнитивный (этническая осведомленность, историческая память, язык, этническое самоназвание) и аффективный (оценка качеств этнической группы, позитивные и негативные этнические аттитюды). У Г.У. Солдатовой в структуре присутствуют три компонента: когнитивный (знания, представления о группе, осознание этнодифференцирующих признаков, таких как язык, ценности, религия и историческая память), аффективный (эмоционально-оценочный, включающий гордость, обиду или значимость членства) и поведенческий (этнические практики, вовлеченность в социальные активности, использование языка и традиции). Эти компоненты формируют динамичный процесс самоопределения индивида в социальном контексте, определенном этнической идентичностью, выступающей как осознание принадлежности к сообществу и как восприятие, оценивание и переживание этой принадлежности. Когнитивный компонент по Г.У. Солдатовой — это не просто набор знаний, а динамичная система представлений, которая формируется под влиянием социального окружения, исторического контекста и личного опыта. Он лежит в основе осознания этнической принадлежности и определяет, как человек воспринимает себя и взаимодействует с другими этническими группами. В нашем исследовании мы сосредотачиваемся именно на когнитивном компоненте, так как рассматриваем идентичность прежде всего как инструмент агентности индивида в условиях социального кризиса и трансформаций. В этом случае когнитивные процессы и непосредственно когнитивная рефлексия обеспечивают критическое осмысление опыта, преодоление внешних детерминант, формирование независимых стратегий социального взаимодействия, активное самосозидание личности, достижение целостности «я».

Важнейшие факторы формирования идентичности — когнитивные процессы (осмысление опыта, анализ поведенческих образцов), воля (выбор и стремление к самосозиданию) и акт самосозидания (преодоление социальности, интеграция бессознательного). В диалоге с социумом и «Другим» личность активно конструирует себя, при этом когнитивный компонент этнической

идентичности выступает как основа для поиска баланса между внутренним миром и внешними влияниями, индивидуальным выбором и культурными традициями, интегрирует социальное и индивидуальное в целостной идентичности, что особенно существенно в кризисах, когда аффективные и поведенческие аспекты нуждаются в контроле и осмысленности.

Этническая идентичность является важной составляющей целостности Я-образа. Она, являясь исторически наиболее ранней формой, теснейшим образом связана с другими видами социальной идентичности, такими, как гражданская, религиозная, национальная и др. От других видов социальной идентичности этническая отличается в первую очередь мифологичностью (Г.У. Солдатова), выраженной в идеях, мифах, представлениях об общем происхождении, истории, культуре. Еще одной отличительной чертой, вытекающей из мифологичности, является темпоральность этнической идентичности, ее обращенность к прошлому, что воплощено в культурной традиции этноса (Ж. Девос)<sup>57</sup>. Так же выделяют зависимость этнической идентичности от социальности, ее контекстность, формирование в динамике межэтнических отношений, значимость статуса группы, исторических событий, травм или триумфов, связанность ее валентности с проблематикой экономического положения и политической ситуации.

Таким образом позитивность этнического самоопределения соотносима со статусом этнической группы в межэтническом пространстве, историческим и социальным контекстом и многими другими факторами. Негативная окраска этнической идентичности или ее вытеснение грозит потерей целостности Я-образа, нарушением возможности полноценного социального взаимодействия, разрушением идентичности человека в целом. Э. Эриксон приводил в пример невозможность соотнесения с группой, выраженную в ощущении «я – никто», безымянности, безликости, чувстве невидимости<sup>58</sup>. Позитивная этническая идентичность создает чувства психологической безопасности и стабильности.

---

<sup>57</sup> Иващенко, А. П. Соотношение социального и уникально-личностного в этнической идентичности / А. П. Иващенко, Г. Н. Шаповал // Гуманитарные и социальные науки. – 2025. – Т. 111, № 4. – С. 17–22.

<sup>58</sup> Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; пер. с англ. . – М. : Прогресс, 1996. – 344 с., с.34

Для достижения и сохранения позитивности этнического самоопределения человек чаще всего использует стратегию социального творчества (Г. Тэджфел, Дж. Тернер): он ищет новые основания для сравнения, например, с менее успешными или воспринимаемыми слабыми группами, чтобы восстановить или сохранить состояние психологического благополучия. Эти характеристики, валентность, выражающаяся как позитивность и негативность, а также четкость, в виде определенности и неопределенности, напрямую связаны с этнической толерантностью в межкультурном взаимодействии. Позитивная этническая идентичность, сопровождаемая положительными автостереотипами и чувствами к своей группе, способствует толерантности, тогда как негативная ведет к интолерантности. При этом толерантность определяется не степенью выраженности или четкости идентичности, а именно ее валентностью, сочетанием эмоциональной окраски и устойчивости самоопределения. Личность начинает свое формирование в определенном этнонациональном окружении в соответствии с социальными установками и обычаями этого окружения, и этническая идентичность становится частью фундаментального механизма развития личности, частью начального этапа социализации, формирует первые поведенческие модели.

В онтогенезе этнические предпочтения возникают раньше полных когнитивных знаний (Ж. Пиаже, Э. Эриксон). Филогенетически этническое коренится в первобытном коллективизме (Л. Леви-Брюль), формирующем бинарную оппозицию «свои» – «чужие», обеспечивающую выживание. В кризисах этническая идентичность формирует компенсаторные механизмы (Г. У. Солдатова), восстанавливающие целостность «я» в ретроспективной рефлексии нарративов.

Независимо от различий в концепциях структуры личности, ее ключевыми свойствами остаются самопознание, активность, творческое самосозидание и целостность, достигаемые через идентификационные процессы, в которых этническая идентичность играет фундаментальную роль. Вопрошая вслед за М. Шелером «Что есть человек?» и «Каково его положение в бытии?», мы видим,

что становление личности — это многогранный динамический процесс, в центре которого — идентичность как фундаментальная характеристика, определяющая место человека в мире и его отношение к себе.

Уточняя выше сказанное в отношении дорефлексивных моментов в становлении и укреплении этнической идентичности, мы хотели бы добавить ряд пунктов, выражающих причины, по которым именно этническая идентичность является важнейшим ядром структуры личности и ее базовым компонентом. Тем компонентом, который не размывается и выступает фундаментальной характеристикой человека.

1. Этническая идентичность складывается с малых лет человека в контексте его повседневной жизни. Она тесно связана с ближайшим окружением, с семьей, с родственниками и соседями. Это общение «лицом-к-лицу», так как это определяет А. Шюц, это сфера, по его словам, непосредственной досягаемости, чувственно-данная, нерациональная: «В повседневной жизни мы чрезвычайно редко действуем рационально... Мы даже не интерпретируем рационально окружающий нас социальный мир, разве что при особых обстоятельствах, заставляющих нас отказаться от той базисной установки, в которой мы просто живем своей жизнью»<sup>59</sup>. Этническая идентичность дается другими людьми «из первых рук», создается подлинной средой, а не той псевдосредой, вторичной информационной средой, в которой в современном мире могут рождаться космополитические установки. Этничность непосредственно достоверна для личности, материально-ощутима и исходно она — не «знаковая», а переживаемая. Она лишь со временем переходит в область усвоенной и осмысленной символики.

2. Общность языка, на котором говорит этнос, формирует именно на этом языке главные структуры сознания, позволяет сложиться установкам, целям и ценностям. Этническая идентичность прочно закрепляется этнонимом — самоназванием народа «Я — русский», «Я-немец», «Я- армянин» и т.д. Этнонимы

---

<sup>59</sup> Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках // Избранное : мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с нем. и англ. В. Г. Николаева [и др.] ; сост. Н. М. Смирнова ; общ. и науч. ред., послесл. Н. М. Смирновой. — Москва : РОССПЭН, 2004. — 1056 с., С. 75.

двоятся: для себя, своей общности, и для других. Исследователь И.Л. Набок пишет об этом: «Эндономим — это самоназвание — важнейший компонент этнического самосознания, т. е. то, как себя называет, идентифицирует сам народ. Именно здесь в процессе этногенеза общности и возникает оппозиция «мы и они», связанная с необходимостью для осознания своего единства отделиться от других подобных общностей, даже про-тивопоставиться им. Этноцентризм, с одной стороны, является неизбежным моментом этногенеза и этнического «самоопределения», с другой — может стать основой для агрессивного неприятия другого народа, превознесения исключительности качеств своей этнической общности, ее превосходства над другими, может достичь своей крайней агрессивной формы — шовинизма.

Экзономим, в отличие от эндонома, — элемент этнического сознания, направленного на «другого», это имя, название, которое дается этносу другим этносом (или этносами). Экзономим в значительно большей степени, чем самоназвание, зависит от ситуации, от особенностей межэтнической коммуникации, от особенностей восприятия другой культуры, психологической совместимости, географической среды и т.д.»<sup>60</sup>. Язык и этноним создают базовые определения для Я.

3. Этническая идентичность является базовой по причине позитивной эмоциональной оценки собственного этноса и гордости им. Все виды национализма опираются на исходную, немотивированную, гордость собой как представителя конкретной этнической группы. В каком-то смысле в этническое самосознание «вписано»: мы – лучшие, Боги создали в забытые времена именно нас, мы стоим у истоков человечества. Подобные установки формируют основу искусственной этнической мифологии. Такие мифы могут обретать особую опасность, когда их целенаправленно задействуют в современном геополитическом контексте.

4. Уже упомянутые мифы, а также песни, сказки, пословицы, поговорки,

---

<sup>60</sup> Набок И.Л. Этноним в межэтнической коммуникации // Universum: Вестник Герценовского университета. 2011. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/etnonim-v-mezhetnicheskoj-kommunikatsii> (дата обращения: 09.03.2026).

литературные произведения и устные нарративы создают на дорефлексивном и рефлексивном уровнях фундаментальный культурный пласт личности. Этот пласт задает интертекстуальный контекст, который обеспечивает преемственность этнической идентичности через поколения и служит для индивида первичной опорой, на которой строятся модели поведения, эмоциональные реакции, способы осмысления реальности и стратегии взаимодействия с миром, позволяющие человеку устойчиво жить, развиваться и сохранять целостность «я» в меняющихся условиях.

### **Выводы к первой главе:**

1. Этническая идентичность является первичным основанием личности, коллективным началом («мы»), предшествующим и конституирующим индивидуальное («я»). Взаимно проникая друг в друга в диалектическом процессе самосозидания личности, они обеспечивают переход от биологического индивида к культурно-исторической личности.

2. Этническая идентичность выступает первым «зеркалом», первым полем интересубъективности и первым устойчивым нарративом, в которых индивид получает исходное самоопределение и базовую эмоциональную укоренённость «Я».

3. Этническая идентичность не ограничивает автономию личности, а служит необходимым материалом и первым вызовом для ее самосозидания: от дорефлексивной слитности с коллективным «мы» к волевому и рефлексивному преодолению первоначальной коллективности в созидании подлинного «я».

4. Этническая идентичность занимает положение базового компонента в структуре личности и образует дорефлексивное этнически-культурное ядро, на котором надстраивается когнитивно-волевой слой (рефлексия, выбор, агентность) и формируется ноэтически-трансцендирующий горизонт (самопреодоление, поиск смысла, мужество быть).

5. Благодаря своей мифологичности, ретроспективности, аффективной насыщенности и константности этническая идентичность обладает уникальной

устойчивостью к социальным трансформациям и кризисам. Она выступает основным компенсаторным механизмом восстановления целостности Я-образа.

6. В эпоху ускоренной деконструкции традиционных форм идентичности и «текучей современности» этническая идентичность сохраняет и актуализирует свою антропологическую ценность как наиболее ранний, глубокий и устойчивый ресурс внутренней целостности, адаптивности и подлинного самосозидания личности.

## **ГЛАВА 2. ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА И СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ**

Вторая глава посвящена культурно-историческим механизмам формирования и трансляции этнической идентичности. Мы рассматриваем, как этничность воспроизводится через знаковые системы, ритуалы и нарративы, обеспечивая преемственность в смене поколений. Особое внимание уделяется влиянию глобализации, информатизации и цифровой среды на ее устойчивость и адаптивность. Анализ опирается на идеи культурной трансляции, интертекстуальности и современных теорий общества риска, показывая, как этническая идентичность становится ресурсом сопротивления фрагментации личности в условиях ускорения и алгоритмического контроля.

### **2.1. Механизмы культурной трансляции этнической идентичности**

В этом параграфе анализируется эволюция механизмов культурной трансляции, обеспечивающих непрерывность этнической идентичности посредством знаков, ритуалов и языка: от суггестивного кодирования и пралогического мышления к рефлексивной передаче в номинативном строе языка. Мы показываем, как в противопоставлении «они» формируется первичное «мы», и как интертекстуальность и семиотические коды поддерживают константность этничности.

Проблемы коммуникации стали неотъемлемой частью современного культурного дискурса<sup>61</sup>. Их взаимосвязь изучают в семиотике, социологии,

---

<sup>61</sup> Изложенное в этом параграфе понимание формирования идентичности в пространстве культурной коммуникации частично рассмотрено и опубликовано в статье с О. Ю. Жуковец: Иващенко, А. П. Значение развития языка для формирования феномена идентичности человека в коммуникативном пространстве культуры / А. П. Иващенко, О. Ю. Жуковец // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2023. – № 1(128). – С. 53–58, а вопросы изменения форм мышления и механизмов формирования идентичности в культурно-историческом процессе частично рассмотрены и опубликованы в статье О. Ю. Жуковец: Иващенко, А. П. Мышление как культурная форма и квинтэссенция культурно-исторического процесса / А. П. Иващенко, О. Ю. Жуковец // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2020. – № 5(114). – С. 42–46.

антропологии, лингвистике и этнологии – и у этой традиции уже есть своя история и разные подходы. В данном исследовании культура трактуется как явление, фактически тождественное коммуникации. Подобный подход можно наблюдать в семиотическом подходе К. Леви-Стросса, с точки зрения которого культура – это знаковая система, система значений, выражающая категоризацию мира в бинарных оппозициях. Ей внутренне присущи определенные формы, типы коммуникации. В обществе коммуникация осуществляется минимум на трех уровнях, и, следовательно, культура в первую очередь состоит из коммуникационных правил. В интерпретативном подходе К. Гирца культура является исторически устойчивым образом значений, который воплощается в символах, из которых в свою очередь соткана коммуникация. Для Л. Уайта отличительной чертой жизни человека всего его мира является символический характер, именно символы, выраженные в предметах или явлениях, составляют культуру. Значение же символа определяется в коммуникации. С другой стороны, конструирование идентичности происходит в коммуникации, в общении, в дискурсивной практике (Р.Т. Крейг, К. Трейси). Таким образом, опираясь на представления о связи коммуникации и культуры (Э. Холл, Д. Трагер, С. Тинг-Туми, Л. Уайт) и определяя культуру как коммуникативное пространство, мы утверждаем, что идентификационные процессы, ведущие к становлению индивидуальной идентичности, происходят в коммуникации, и подчеркиваем, что это становление происходит в пространстве культуры.

В своей работе «Истоки истории и ее цель» К. Ясперс рассматривает культурно-исторический процесс как диалектическое развитие, как выход за пределы наличной определенности к новому качественному состоянию культурного целого. Период этого перехода, когда радикально изменяются сами формы и смыслы культурной практики, он обозначает понятием «Осевое время», характеризуя его так: «Ось мировой истории, которую следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть. Эту ось мировой истории следует отнести, к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории.

Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день»<sup>62</sup>.

В эту новую эпоху человек выходит за пределы узкого и примитивного, «ландшафтного» сознания и мышления, начинает осознавать универсум окружающего мира, бытие в целом, самого себя и свои границы в системе глобального мироздания. Человек получает новую точку отсчета, оказавшись над пропастью, осознав собственные границы, он ставит перед собой новые высшие цели, решает радикальные вопросы, открывает новые аспекты самопознания. Ведущим инструментом этого процесса становится рефлексия. Сознание осознает сознание, мышление делает своим объектом мышление. Началась духовная трансформация, проявившаяся как качественное преобразование сферы духа и механизмов мышления. В этот период активно формируются новые формы мышления, выводящие его на принципиально иной уровень, который позволяет осмысливать мир и происходящие в нем процессы в целом, а также вычленять и формулировать закономерности разного уровня общности. Основой универсальных форм мышления становится понятие как результат рефлексии, абстрагирования и обобщения. Результатом становится новое качественное состояние человека – культурная индивидуальность, способная к самодетерминированному бытию в мире. Это становится возможным благодаря интеграции универсального культурного мышления, коммуникации и трансляции культурной информации в понятие, в форме логического рассуждения и доказательства.

Основное различие между мышлением первобытных и современных людей по Л. Леви-Брюлю заключается в том, что для первых оно пралогично, а для вторых – логично. Причем умственная деятельность первобытного человека, пралогическое мышление, вопреки распространенным представлениям эволюционистов не представляет собой менее развитой, низшей формы по отношению к современной умственной деятельности, а является просто другим видом этой деятельности, т.е. обладает несоотносимыми другими качествами.

---

<sup>62</sup> Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. М. И. Левиной . – М. : Политиздат, 1991. – 527 с., с.32

Пралогическое мышление не образует стадию, предшествующую логической мысли, а представляет особую структуру, зачастую функционирующую совместно с логической мыслью. Л. Леви-Брюль подчеркивает, что в известной степени первобытным обществам было известно логическое мышление, а существование когда бы то ни было групп людей, не подчинявшихся логическим законам, с его точки зрения сомнительно. Следовательно, это особое восприятие действительности, особая форма мышления просто не может перерасти в логическое с развитием общества. История человечества – это изменения баланса между логическим мышлением и пралогическим в пользу логической формы мышления, которая со временем оттесняет мистическое пралогическое мышление<sup>63</sup>. Таким образом речь идет о замене одного на другое, вытеснении одного другим, а не об эволюционировании и развитии.

Особенно интересен сам момент перехода человечества от пралогического к современному типу мышления. С точки зрения Б.Ф. Поршнева, обвинения Л. Леви-Брюля в идеализме и мистицизме за концепцию пралогического мышления совершенно беспочвенны. Подобное явление не только действительно существовало на заре истории, но и проявлялось впоследствии. Здесь справедливо было бы уточнить, что речь идет не совсем о «мышлении», а о первой сигнальной системе и ее подавлении. Этот процесс еще не являлся «мышлением» в принятом сегодня смысле этого понятия, а был системой принудительного воздействия на поведение друг друга. Эта проблема не касается гносеологии, так как речь идет о весьма особом способе взаимодействия. «Тут нет отношения субъекта к объекту, а есть лишь отношение организма к организму, – пишет Б.Ф. Поршнев, – «Прелогическая стадия» ничуть не угрожает логике: тут логике еще решительно нечего было делать. Мы убедимся, что и антилогика в самом деле гораздо раньше объявилась в этой сфере отношений между индивидами, чем логика в сфере человеческого познания»<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль ; пер. с фр. А. Б. Гофмана . – М. : Атеист, 1930. – 344 с., с. 139-140

<sup>64</sup> Поршнев, Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М. : ФЭРИ-В, 2006. – 640 с., с.186

Если исходить из того, что человечество развивалось естественным путем, близким к эволюционным представлениям, то на определенном этапе мы сталкиваемся с необычным феноменом. Причем совершенно очевидно, что это происходит до развития речевого общения. Человек начинает расточать блага. Подобные отношения и нормы можно назвать антибиологическими, так как отдавать, расточать блага, которые все инстинкты живого существа, первосигнальные раздражители требуют присвоить себе, в крайнем случае, отдать самке или своим детенышам, не свойственны никому, кроме людей.

Индивидуалистическая концепция антропогенеза, на взгляд Б.Ф. Поршнева, несколько заблуждается, так как самый известный всем нам «труд, который сделал из обезьяны человека», усовершенствовав мозг *Homo sapiens*, не мог справиться с этой задачей в полной мере. Деятельность одиночки перед лицом природы была бы довольно бессмысленной, для столь серьезных изменений был необходим совсем другой род деятельности. Деятельность как выполнение императивного задания, подразумевающая суггестию как специфическое общение. Именно в результате появления подобной формы взаимодействия происходит распадение человечества на великое множество общностей с разными искусственными признаками их обособления и культурами. Во-первых, подобное разделение решает проблему сплочения, то есть совместного выполнения стоящих перед человеком задач, и, во-вторых, что не менее существенно, проблему разобщения, образование на границе общностей предела отчуждению благ «вовне».

Концепция суггестии предполагает очень интересный и весьма значимый, с нашей точки зрения, момент – должно было произойти какое-то нарушение механизма суггестии. Возникает нечто, препятствующее ей, то, что порождает между общностями «непонимание» в широком смысле. Происходит взаимное обособление первобытных общностей по типу «кодирования» своей группы от чужого влияния, от побуждений извне, защиты себя «непониманием» от любых повелений, действительных только среди соседей. Б.Ф. Поршневу, наглядно иллюстрируя это, просит представить, «что перед нами три действующих лица,

т.е. три соучаствующих стороны. В таком случае инициатором или соучастником всякой «непонятности», всякого «барьера» может быть и сам суггестор, если он не намерен воздействовать на поведение некоторых реципиентов, - именно тех, которые владеют «кодом» самозащиты, или же, напротив, намерен воздействовать только на них, минуя остальных. Кстати, мы тем самым возвращаем слову «код» его настоящее значение, утраченное современной кибернетикой: «код» может быть только укрытием чего-то от кого-то, т.е. необходимо подразумевает трех соучастников – кодирующего, декодирующего и акодированного (не владеющего кодом). В противном случае связь первых двух звеньев столь же бессмысленно величать «кодом», как величают «запоминающим устройством» депо или склад чего-либо»<sup>65</sup>. Так мы получаем первоначальные общности, закрепленные и сохраняемые «кодом» – «мы», которые начинают противопоставляться непонимающим акодированному «они». Рассуждая подобным образом, мы неизбежно приходим к выводу, что среди множества «они», безусловно, будут «совсем не понимающие «код», различающиеся степенью и возможностью понимания, а также какие-то «они» владеющие навыками декодирования, и, следовательно, взаимопонимания.

С точки зрения Л.Н. Гумилева, этнос – это не простая совокупность особей, имеющих какие-то схожие признаки, а определенная система, состоящая из разнообразных представителей, отличающихся и генетически, и функционально, а также из результатов их деятельности, накапливаемых многими поколениями изменений, привнесенных в действительность их совместной деятельностью. А значит, этнос как система включает в себя культурные традиции, технику, измененные ландшафты. Тем не менее главной проблемой для Л.Н. Гумилева стала не констатация наличия этнических групп и даже не трудность определения этноса, а его существование и изменения в истории, которые он назвал термином «этногенез». С тех пор, как на земле появился человек современного типа, неантроп, существуют этносы. Человечество

---

<sup>65</sup> Поршнев, Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М. : ФЭРИ-В, 2006. – 640 с., с.468

распространилось по всей поверхности суши, повсеместно, взаимодействуя с ландшафтами Земли, ее природной средой, обмениваясь с этой средой информацией и энтропией, но всегда по-разному с определенными этническими различиями, каким-то неповторимым образом<sup>66</sup>.

Эти различия так же являются загадкой и особенностью человека как вида, то, что у человека нет единого выработанного способа адаптации к ландшафту, к своей среде обитания. Именно эта особенность привела к распространению человека по всей Земле, к появлению «антропосферы» как одной из земных оболочек, исторически изменчивой и всегда мозаичной, всегда включающей этническое разнообразие. А, следовательно, эту антропосферу, с точки зрения Гумилева, правильней называть «этносферой». Более того, распространение, расселение вида «человек разумный» на заре истории, с точки зрения Б.Ф. Поршнева, демонстрирует необходимость разделения, обособления, установления этнической границы.

При этом этнос – это реальность, облеченная в социально-исторические формы, свойственные виду *Homo sapiens*: способность группироваться, создавать такой коллектив, который подразумевает противопоставление себя и «своих», причем не только близких, но и часто «довольно далеких» всему остальному миру. И такое разделение на «мы» и «они», говорит Л.Н. Гумилев, характерно абсолютно для всех эпох и стран. Этнос не обнаружить ни в физических, ни в биологических особенностях человека, а лишь в поведении, в поступках, во взаимоотношениях людей. Характер поведения человека – единственное, что определяет его этническую принадлежность. А, следовательно, возникновение каждого нового этноса – это появление нового стереотипа поведения, выделяющего какой-то коллектив особей от всех предшествовавших.

Способ существования любого этноса всегда один и тот же, и проходит одни и те же этапы: зарождение, расширение, сокращение степени активности, и заканчивается распадом или переходом к равновесию с природной средой. Этнос

---

<sup>66</sup> Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев . – М. : АСТ, 2010. – 576 с., с. 157-158

всегда преобразует окружающий его ландшафт при помощи «своего» собственного социально и культурно обусловленного способа адаптации, формирования новых норм и форм поведения

Отдельного рассмотрения, как одна из форм адаптации, заслуживает воспитание ребенка в инокультурной среде. С точки зрения Л.Н. Гумилева, ребенок может значительно легче настроиться на ритм этноса, в новой культурной среде которого он воспитывается, в отличие от взрослого, попадающего в инокультурную среду, для которого полная адаптация редкость, хотя в исключительных случаях взрослый человек может не только адаптироваться, но и стать носителем новой этнической идентичности. Л.Н. Гумилев объясняет это соответствием этнических ритмов человека и «принявшего» его этноса. Но, конечно, возможны и другие объяснения, так если мы говорим об этническом бессознательном, возможна «расшифровка» архетипических образов, придание им иной интерпретации в другой этнической среде, так как К.Г. Юнг настаивает, что самой природе любого архетипа присущ особый текучий вид интерпретации.

Для Л.Н. Гумилева, каждый этнос – это, в первую очередь, своеобразный уникальный стереотип поведения. Для представителей других этносов этот стереотип непонятен, неприемлем, или приемлем лишь в той или иной степени. Для объяснения механизма, с помощью которого формируется первоначальная группа, общность обладателей одного «кода», происходит образование «мы», без которого, по Б.Ф. Поршневу, становление человека как вида не состоялось бы, Л.Н. Гумилев и вводит понятие комплиментарность. Это явление – не только причина первоначального обособления этнической группы, но также ее последующего развития. Что особенно интересно при ответе на вопрос, почему одни общности способны декодировать чей-то «код», некие другие не в состоянии это сделать, а третьи не просто не могут, но не хотят и не собираются. Комплиментарность, подчеркивает Л.Н. Гумилев, может проявляться положительно и стать основой слияния, ассимиляции, образования общности, появления нового этноса или возникновения ксении – симбиоза, в котором люди

живут как соседи, сохраняя свои обычаи и стереотипы поведения. Однако в обоих случаях культурный «код» соседей понятен и принимаем. Отрицательное проявление комплиментарности провоцирует непонимание чужого «кода», неприятие чужих стереотипов и, как следствие, отсутствие желания или необходимости понять другую группу и ее побуждения.

Необходимо уточнить, что с точки зрения Б.Ф. Поршнева, подобное разделение изначально происходит параллельно и даже совместно с естественным отбором, закрепляющим формирование соответствующих устройств и навыков – эхолокационных, парафазических и др., т. е. на фоне формирования *Homo sapiens*, человека мыслящего, говорящего, деятельного – такого, как мы видим, сейчас.

Общеизвестно, *Homo sapiens* как вид складывался как коллективная особь, интеллект в его современном понимании, логическое мышление, развитие речи – это, безусловно, результат социализации. Уже на уровне зарождения человечества рука об руку с формированием нового вида идет формирование общностей по типу «кодирования», которые вполне можно назвать первоначальными этническими группами (конвексиями). Кодирование по типу «мы», который противопоставляется акодированному «они», как появление специфического кода для общения и организации деятельности внутри группы, закрепляемое в определенных поведенческих стереотипах, и становится первой этнической границей, пролегающей между примитивными этническими группами. Вне этих групп такой вид, как человек разумный, вообще никогда не существовал! Какое бы определение себя у нас ни складывалось, мы всегда будем подразумевать наличие или возможность этнического самоопределения, и так будет, пока антропосфера существует. «Этническая история человечества не прекращается и, пока на Земле есть люди, не прекратится»<sup>67</sup>.

По мнению С. Хантингтона, тенденция мыслить в рамках двух миров всегда присутствовала и присутствует в истории человечества, и характерна для всей человеческой мысли. «Люди всегда подвергались соблазну поделить

---

<sup>67</sup> Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – М. : АСТ, 2010. – 576 с., с. 498

других на «нас» и «их», членов группы и остальных, нашу цивилизацию и варваров. Ученые анализируют мир, оперируя парами Восток Запад, Север Восток, центр периферия...»<sup>68</sup>. С этой точки зрения противопоставление «мы-они» также, как и для Л.Н. Гумилева, характерно абсолютно для всех эпох и стран.

Однако не стоит думать, что мы имеем дело просто с устойчивым образом мысли. Существование феномена «мы» неизбежно предполагает наличие «они» – другой, отличной от нас группы. Именно осознание «они» порождает потребность в самоопределении и обособлении в «мы». Таким образом, человечество как вид формировалось одновременно с возникновением первобытных общностей, конституированных процессом противопоставления «мы – они». Этот процесс не был параллельным, а являлся необходимым условием становления человека как *Homo sapiens* – мыслящего, говорящего и деятельного. В результате мир распался на множество общностей, различающихся искусственными дифференцирующими признаками и собственными культурами. В той или иной мере об этом писали Ф. Барт, Г. Тэджфел, Дж. Тернер, А. Коэн, Э. Смит, К. Гирц, Б. Андерсон, П. ван ден Берге, Дж. Л. Комарофф, Б.Ф. Поршнев, Л.Н. Гумилев, С. Хантингтон. В свете вышесказанного, если вести речь об общечеловеческой идентичности, очевидно, что для ее окончательного формирования как феномена не хватает главного образующего фактора – отсутствует возможность объединения, с точки зрения противопоставления, так как пока «они» по отношению к «людям» фигурируют только в жанре фантастики.

Разделение человечества на «мы» и «они» определяет горизонтальные границы этнического феномена, и неизбежно ставит вопрос о вертикальной оси – о преемственности этих границ во времени. Этнические и культурные общности существуют постольку, поскольку способны воспроизводить себя из поколения в поколение, передавая символические коды, нарративы и практики,

---

<sup>68</sup> Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с., с.19-20

которые делают «мы» узнаваемым для потомков и отличным от «они» из поколения в поколение. Э. Д. Смит подчеркивает, что именно «миф о общем происхождении» и «общая историческая память» превращают временную последовательность в непрерывную этническую идентичность, сохраняя ее устойчивость в социальных трансформациях. Таким образом, проблема преемственности становится ключевой для понимания этнического и культурного различия.

Каким же образом возможна культурная трансляция этнических кодов, их передача между сменяющимися друг друга поколениями? Проблема передачи культурного наследия, его трансляции, является одной из основных тем в творчестве М.К. Петрова.

С его точки зрения, умение человека жить сообща, взаимодействовать не имеет объяснения в рамках исключительно биологии, филогенетического объяснения. Для того, чтобы понять это явление, нужно найти особую «социальную сущность», матрицу типов, особый наследственный код социальной активности, человеческой деятельности в целом. Между тем найти эту сущность оказывается не таким сложным делом, так как это не что иное, как «семиотическая реальность», присутствующая в любом обществе. Поэтому важнейшим средством социального кодирования, по М.К. Петрову, выступает язык, единицей которого, своеобразным «социальным геном» выступает знак.

При помощи языка компенсируется определенная биологическая генетическая недостаточность человеческого рода, то, что присутствует, к примеру, в формировании совместной деятельности пчел. Происходит не только объединение людей для деятельности, но и осуществляется распределение, разделение по ее различным видам.

Для М.К. Петрова в этом случае важной является правильная формулировка вопроса. Если спрашивать: передается ли социальность по биокоду? — ответы могут поразить своей противоположностью. Но переформулировав вопрос и спросив: «предполагает ли социальность

человеческое биологическое кодирование?»<sup>69</sup>, мы обязательно получим положительный ответ. Он делает особый акцент на факте, что случая формирования человека разумного и культурного из многочисленных форм живых существ, живущих в течении многих поколений бок о бок с людьми, пока не наблюдалось. И добавляет, что социальное наследование без сомнений может опираться только на возможности и специфику человеческого биокода. В этом случае главным признаком, отвечающим за типологические различия культур, будет «противоречивое наследование прошлого и изменение настоящего», свойственное типу культуры или типу социальности, которых существует в современном мире, по крайней мере, три: лично-именной тип (охотничье, «первобытное» общество), профессионально-именной (традиционное земледельческое общество, «развивающееся» общество) и универсально-понятийный тип социальности (общество европейской культурной традиции).

Социальная наследственность, сохраняющая культурную преемственность «в смене кратко живущих поколений определенных характеристик, навыков, умений, ориентиров, установок, ролей, ролевых наборов, институтов, т.е. всего того, что составляет социальность как таковую»<sup>70</sup>, т.е. создает и воспроизводит существенные структурные различия, свойственные для этих типов.

По М.К. Петрову, если сравнить социальную наследственность и биологическую, то можно увидеть, что единственным феноменом, подходящим на роль гена или биокода, отвечающего и за воспроизводство культурных форм, и за их специфическую мобильность, выживаемость, даже способность «мутировать», приспособляясь к изменчивому миру, является знак.

Вернемся к выделяемым М.К. Петровым трем исторически сложившимся культурным типам: индивидуально-именному, профессионально-именному, универсально-понятийному. Последний характерен для современного общества, именно в его рамках произошло развитие, формирование науки. Источник типологического различия локализуется в механизмах социального

---

<sup>69</sup> Петров, М. К. Язык, знак, культура / М. К. Петров . – М. : Наука, 1991. – 328 с., с. 29

<sup>70</sup> Петров, М. К. Язык, знак, культура / М. К. Петров . – М. : Наука, 1991. – 328 с., с. 27

наследования. Каждому типу культуры соответствует определенный способ кодирования, в свою очередь представляющий способ преемственности, механизм культурной трансляции между быстротечными поколениями всего накопленного сообществом наследия. М.К. Петров подчеркивает, что даже когда мы говорим о социальном явлении, речь идет в первую очередь о наследственности, преемственности, передаче в череде поколений определенных характеристик, социальных ролей, навыков, умений, каких либо ориентиров и т.п. И особенно важным мы считаем уверенность мыслителя в том, что социальная наследственность, сама ее возможность коренится в специфике бытия человека, определяющей культурный тип, трансляция в рамках которого начинается с младенчества. Эта культурная трансляция возможна только посредством знака, в любом обществе человек включен в определенную последовательность, представляющую из себя передачу знания, а следом возможность деятельности. В этой последовательности человек всегда воспринимает окружающую реальность как не им созданную в знаковой форме данность.

Культурную трансляцию от простой коммуникации отличает режим общения. Причем трансляция – это такой вид обучения, общения, в котором преобладает низкая степень подобия взаимодействующих сторон. Так как одну из сторон представляют воспитатели, действующие от лица общества, а точнее – от имени части одного из фрагментов социокода, и ее задача – наиболее полно передать этот фрагмент другой стороне, своим воспитуемым, которые изначально им не располагают, но только обладание этой частью социокода может сделать их полноправными членами общества.

М.К. Петров выделяет два вида трансляции: формальную, представленную институтом образования, и неформальную, реализующуюся в семье, социальном окружении. Мыслитель подчеркивает, что роль неформальной трансляции в нашем обществе несправедливо занижена. Несмотря на существенные различия, культурная трансляция всегда направлена от старших к младшим, основным элементом ее системы является взаимодействие «ученик-учитель» –

универсальное для всех трех культурных типов. За трансляцией, как и за любым актом общения, стоит текст, исторически складывающийся в процессе общения, и любой текст всегда имеет более одного носителя.

Социальное кодирование возникает как ответ на неблагоприятные изменения среды. В экологической нише вида появляются ситуации, определяющие жизнь коллектива, и в силу своей повторяемости, репродуктивности, поддающиеся типизации, закреплению в знаковом оформлении при помощи коллективных координированных действий, «с фиксированным числом участников и с индивидуальным распределением подпрограмм по именам в рамках целостной программы коллективного действия»<sup>71</sup>.

Из перечисленных трех механизмов рассмотрим подробнее механизм культурной трансляции, характерный для лично-именного социокода.

Здесь мы имеем дело с исходной схемой культурной трансляции, характерной для «охотничьих племенных», или «первобытных обществ». В основе лично-именного кодирования лежит имя-адрес, включающий носителя в социальность, именно оно является ячейкой матрицы фрагментирования и одновременно знаком. Как мы уже отметили, важной особенностью этого типа кодирования является фиксированное количество участников, а следовательно, конечного числа взрослых имен, за которыми закреплены подпрограммы поведения и действий, а также координации этих действий с носителями других имен. То есть, не требуется никаких дополнительных надстроек для социального взаимодействия. Типизированные ситуации несут функцию интеграторов социокода, а каждое имя имеет одного носителя, растворенного текстом этого имени, отождествленного с теми, кто носил его прежде, со всеми ролями, подвигами, ставшими собственными, нормами поведения и пр.

Механизм трансляции в культуре лично-именного типа кодирования достаточно хорошо исследован. В первую очередь, это система ритуалов, в том числе ритуалы посвящения, непосредственно передача имени (Л. Леви-Брюль, В.

---

<sup>71</sup> Петров, М. К. Язык, знак, культура / М. К. Петров . – М. : Наука, 1991. – 328 с., с. 92

Тернер). Подготовка ритуала, который является программированием индивида в соответствии определенному «взрослому» имени, согласно закреплённому за ним тексту и соответствующим программам деятельности, совершается старейшинами или старцами, старшим поколением и предыдущими носителями имен. В памяти старших, в коллективной памяти закреплена вся информация, все тексты лично-именного кодирования, имена–программы распределения знания и индивидов. Вместимость этой памяти определяет объемы знания, осваиваемого, включенного в трансляцию, осуществляющую преемственность в быстрой смене поколений, а также ограничивает число индивидов, размеры социальной структуры. Возможности данного механизма трансляции на первый взгляд кажутся не очень большими, но М.К. Петров подчеркивает, что все исследователи первобытных или примитивных обществ подчеркивают просто фантастические возможности подобной памяти. Таким образом, на наш взгляд, происходит параллельное раскрытие архетипической образности в культуре, ритуал не только актуализирует архетипы, придавая им определенную закреплённую текстом данной культуры интерпретацию, но и том числе закрепляет, фиксирует повторением эту образность в коллективном бессознательном.

Необходимо сделать уточнение, что для М.К. Петрова так же, как и для нас, являлось очевидным наличие особенности этнического типа мышления, в том числе связанной с языком, но и не только. Он замечает, что эта особенность складывается из общей культурной традиции, но настаивает, что различные типы мышления, психологические типы, и их смена не всегда носят эволюционный характер и зачастую сосуществуют. Он подчеркивает, что различные типы мышления не находятся в противоречии друг другу, и пример тому – «трансплантация» европейской науки в Японии<sup>72</sup>.

Одним из важнейших механизмов культурной трансляции является язык. При этом взаимосвязь языка и культуры определяется неоднозначно в разных концепциях. И именно язык выступает также одним из важнейших механизмов

---

<sup>72</sup> Петров, М. К. Язык, знак, культура / М. К. Петров . – М. : Наука, 1991. – 328 с., с. 194-197

обособления своей группы с точки зрения Б.Ф. Поршнева. В первую очередь это касается этнических отличий, но также проявляется на любом межгрупповом уровне в виде манеры говорить, акцента, сленга. «Язык – поистине копилка исторического опыта народа в гораздо большей степени, чем любая другая сфера культуры»<sup>73</sup>.

Рассматривая значение языковой формы коммуникации<sup>74</sup>, следует обратиться к философии Мартина Хайдеггера. Именно в позднем творчестве этого мыслителя два ключевых аспекта исследуемой нами проблемы – становление идентичности в коммуникации и ее воплощение в языке – получают новое и глубокое звучание. Его понимание языка как «дома» бытия, некоей реальности, коренным образом изменило подход и методологию в отношении этой проблематики не только философии, но и гуманитарного дискурса XX века в целом.

В диалоге традиционно выделяют говорящего и слушающего, однако для М. Хайдеггера эти моменты неразделимы: подлинно говорит не человек, а сам язык, сквозь который просвечивает бытие. Человек обретает способность говорить лишь в той мере, в какой он прислушивается к языку и соответствует ему. Язык требует слушания, поскольку именно в нем звучит подлинный голос бытия, истина о бытии и о человеческом существовании. Человек отвечает на этот зов, вторит языку и тем самым утверждает свое присутствие в мире, свое собственное бытие. Только в этой языковой выраженности человек может стать тем, кем он является<sup>75</sup>. Он не в силах выйти за пределы языка, так как язык объемлет все бытие, которое раскрывается исключительно в нем. М. Хайдеггер указывал на фундаментальную ошибку традиционных наук о языке, которые пытаются рассматривать его как внешний объект. Человек всегда, с самого

---

<sup>73</sup> Поршнев, Б. Ф. Социальная психология и история. – 2-е изд., перераб. и доп. / Б. Ф. Поршнев. – М.: Наука, 1979. – 254 с., с.60

<sup>74</sup> Изложенное в этом параграфе представление о влиянии языка на формирование идентичности частично рассмотрено и опубликовано в статье с О. Ю. Жуковец; Иващенко, А. П. Значение развития языка для формирования феномена идентичности человека в коммуникативном пространстве культуры / А. П. Иващенко, О. Ю. Жуковец // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2023. – № 1(128). – С. 53–58.

<sup>75</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с., с.20

начала своего существования, находится «уже» внутри языка и не может занять позицию «снаружи», чтобы обозревать его – «в поле нашего зрения существо языка оказывается всякий раз лишь в той мере, в какой мы сами оказываемся в его поле, вверены ему»<sup>76</sup>.

Эта «онтология языка» проясняет современную проблему формирования идентичности. Сегодня человек выстраивает свою идентичность не через непосредственный контакт с миром, а в сложной системе языковых и культурных репрезентаций, когнитивных схем и картин мира, возникающих в процессе диалога, коммуникации, социального взаимодействия. Язык одновременно созидает две реальности - окружающий мир и самого человека. Хотя идентификационные процессы неизбежно включают эмоциональную и образную сферы, полноценная идентичность обретает завершённость лишь тогда, когда она получает устойчивую языковую фиксацию и определение, так как в любом случае «...человек, задумав всмотреться в то, что есть, попадает к языку для того, чтобы удовлетворительным образом определить то, что ему видится»<sup>77</sup>.

Осмысление языка М. Хайдеггером послужило одной из важнейших предпосылок существенных изменений в понимании взаимосвязи между языком и мышлением. Проблема их взаимодействия давно привлекает внимание различных научных направлений, однако единого общепринятого решения до сих пор не выработано. Среди наиболее влиятельных подходов необходимо выделить гипотезу лингвистической относительности Сепира – Уорфа, согласно которой, язык направляет мышление и формирует видение мира, а различные языковые системы порождают разные когнитивные и социально-культурные миры. Обсуждение этих вопросов привело к возникновению новых теоретических перспектив. Так одним из наиболее динамично развивающихся сегодня направлений является когнитивная лингвистика, возникшая на

---

<sup>76</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина . – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с., с.272

<sup>77</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина . – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с., с.3

междисциплинарной основе, изучающая язык как деятельность, связанную с когнитивными способностями человека.

Представления М. Хайдеггера о языке созвучны с постструктуралистскими идеями. Для Ж. Лакана, М. Фуко и Ж. Деррида субъект в значительной степени «производится» дискурсом. Кроме того, можно провести аналогию с подходом П. Бурдьё, акцентирующим внимание на социальной обусловленности языковых практик и их роли в конструировании, воспроизводстве и закреплении идентичности.

В отечественных исследованиях вопрос связи языка и мышления решался в целом ряде направлений и дисциплин. Значительное влияние на эти представления оказали советская школа психолингвистики и непосредственно работы Л.С. Выготского. Менее известным отечественным направлением, изучавшим языковую эволюцию, было направление, объединившее таких мыслителей, как В.И. Абаев, И.И. Мещанинов предложивших оригинальный подход к решению многих теоретических проблем.

В концепции В. И. Абаева история языка проходит два ключевых этапа: развивается как идеология (язык выражает коллективные представления и ценности) и как техника (акцент смещается на формальные правила и структуру). По мере технизации идеологическая составляющая ослабевает. Эта идея перекликается с воззрениями Т. Гивона, который к архаическим формам относил прагматический код, как способ коммуникации, где порядок элементов иконически отражает ситуацию. В ходе исторического развития иконическое уступает место абстрактному знаковому коду, формируя современный язык во всем его разнообразии. В других аспектах своей концепция В.И. Абаева также обнаруживает сходство с идеями ряда известных западных лингвистов. Так, его понимание хода языковой эволюции близко к структурному «дрейфу» (drift) Э. Сепира, согласно которому язык изменяется постепенно, последовательно и направленно от одного типа к другому, подчиняясь внутренней логике собственной структуры и культурно-когнитивным тенденциям. В результате такого движения в разных регионах мира возникают сходные итоги.

По А. Ф. Лосеву, исторически складывающиеся стили мышления теснейшим образом связаны с развитием языка. Анализируя различные грамматические строи, он отмечает, что в наиболее ранних из них – инкорпорированном, прономинальном и possessивном – отсутствует четко выделенное «я». Первобытное сознание, подчеркивает А. Гелен, характеризуется формой самосознания, невозможной сегодня, представляющего собой идентификацию с «не-я» внешнего мира через прямое, не опосредованное столкновение с природой как с альтер-эго. Это первое «я» принципиально отличается от современного. Лосев подчеркивает, что на ранних этапах развития языка, человек способен выделить себя среди вещей не больше, чем отличать вещи друг от друга. Таким образом «я» может выступать лишь как одно из многочисленных проявлений «не-я», как часть объективной действительности, и далеко не самая существенная. Для инкорпорированного мышления все «одинаково существенно и одинаково является», логические категории даны в слитном, нерасчленённом и взаимозаменяемом виде. Лишь в номинативном строе современных европейских языков возникает возможность говорить об отношении имени к нему самому, только на этом этапе имя разрывает все прежние связи, позволяя получить представление «о тождестве данного имени с ним самим, т.е. о тождестве обозначаемого предмета с ним самим»<sup>78</sup>.

Здесь необходимо вернуться к пониманию идентичности в рамках современных представлений, на которые мы опираемся, и напомнить, что идентичность – не синоним тождественности. Идентичность в первую очередь – это осознание своей тождественности, и в этом смысле является результатом не только процесса самоидентификации, но и самопознания. Общее определение достигнутой идентичности можно сформулировать следующим образом: это принятие образа себя, со всем комплексом качеств, возможностей и свойств, ощущение собственной целостности, основанное на чувстве тождественности самому себе и осознании результатов, достигнутых в идентификационных процессах. Однако, согласно А.Ф. Лосеву, только в мышлении, использующем

---

<sup>78</sup> Лосев, А. Ф. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев . – М. : Мысль, 1982. – 535 с., с.336

номинативный строй языка, человек строит отношение «А есть А»<sup>79</sup> и обретает возможность достижения целостной идентичности в том понимании, которое и предполагает современная теория идентичности.

На основании вышеизложенного мы приходим к следующим выводам: индивидуальная идентичность человека может быть сформирована в процессах коммуникации, межличностного общения, взаимодействия с Другими, что осуществляется только в общем коммуникативном пространстве культуры; в этом взаимодействии одним из основных идентификационных механизмов неизбежно становится языковая коммуникация, однако значимость языка в построении идентичности определяется не только этим. Достигнутая целостная идентичность предполагает принятие человеком своей самотождественности, основанной на осознании, а следовательно, предполагается задействование абстрактно-логического мышления, осуществляемого в понятиях, суждениях, умозаключениях, протекающих в языковой форме, то есть такое формулирование этой тождественности, как «Я есть Я», но при этом в языке должны сформироваться соответствующие смысловые значения, при которых это стало бы возможным.

Очевидно, что лишь на этом этапе развития мышления, соответствующем появлению номинативного строя языка, мы не только получаем «я» в полном смысле, но только здесь, в номинативном языке, мы обретаем когнитивные возможности строить свою личную идентичность.

Рассматривая особенности языка и связанные с ним особенности мышления, с точки зрения А.Ф. Лосева, можно проследить<sup>80</sup>, как на место непреодолимых и стихийных сил природы и общества в виде тотемов и фетишей, того, что являлось основой инкорпорированного мышления, постепенно приходит общественный коллектив, родовая и племенная община. Этот коллектив становится той «первой субстанцией, которую открывает

---

<sup>79</sup> Лосев, А. Ф. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев . – М. : Мысль, 1982. – 535 с., с.337

<sup>80</sup> Изложенные в этом параграфе представления о влиянии языка на формировании идентичности частично рассмотрены и опубликованы в статье: Иващенко, А. П. Архетипы коллективного бессознательного и этническая идентичность / А. П. Иващенко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2015 – № 6(85). – С. 21-24.

человеческое мышление с тем, чтобы в дальнейшем дать место для развития и отдельных индивидуумов, для отдельных «я» и «ты», для прогрессирующего освобождения личности и личной инициативы»<sup>81</sup>.

Возвращаясь к фундаментальной полемике в рамках теории идентичности, посвященной коллективной (социальной) и индивидуальной (личностной) идентичности, мы отмечаем, что большинство современных концепций не ограничивается их простым противопоставлением, а выстраивает между ними иерархическую зависимость, объявляя один вид основанием другого: социальный конструктивизм (Дж. Мид, Г. Тэджфел, Дж. Тернер, П. Бурдьё, Э. Гидденс) настаивает на социальной детерминации «я»; экзистенциально-персоналистическое направление (П. Рикер, Ч. Тейлор, А. Макинтайр, В. Франкл) утверждает конститутивность личностной идентичности и вторичность коллективной; промежуточные позиции (З. Бауман, Э. Эриксон, Г.М. Брейкуэлл) стремятся преодолеть дихотомию, предлагая идеи взаимопроникновения и рефлексивной циркулярности. Таким образом, вопрос о первичности коллективного или индивидуального остается одним из главных в современном дискурсе об идентичности.

Однако Л. Леви-Брюль ставит вопрос по-другому: можно ли вообще применять в науке идею индивидуального человеческого сознания, абсолютно не затронутого опытом и коллективными представлениями? Как бы глубоко в прошлое мы ни заглядывали и сколь бы «первобытными» ни казались изучаемые общества, перед нами всегда только социализированное сознание, переполненное коллективными представлениями, возникшими в совместной жизни и уходящими в прошлое. Эти представления шире индивидуального сознания, предшествуют ему, специфичны для каждого типа общества. Поэтому, заключает Л. Леви-Брюль, гипотеза о доопытном, досоциальном индивидуальном сознании ненаучна и химерична, равно как и представление о дообщественном человеке, и, следовательно, любая гипотеза, использующая такое предположение, может остаться лишь совершенно произвольным

---

<sup>81</sup> Лосев, А. Ф. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев . – М. : Мысль, 1982. – 535 с., с.391

предположением. Таким образом, уже у Л. Леви-Брюля коллективные представления выступают не просто содержанием сознания, а его первичной формой, передаваемой из поколения в поколение независимо от личного опыта индивидов. Эта идея предвосхищает современное понимание культурной трансляции как фундаментального механизма воспроизводства идентичности: «мы» существует и сохраняется только потому, что коллективные представления, нормы, мифы и символы непрерывно транслируются от предков к потомкам, формируя сознание каждого нового члена общности еще до того, как он начинает осознавать свое «я».

Обобщая вышесказанное, мы считаем, что этническая идентичность не возникает как врожденное свойство, но формируется в культурной трансляции, осуществляемой путем культурного кодирования, системы знаков, ритуалов и нарративов, обеспечивающего преемственность в коммуникативном пространстве. На заре человечества эта трансляция осуществлялась посредством принудительного воздействия, создающего защитный код, устанавливающего барьер «непонимания», обособляющего «мы» от «они». Механизмы культурной трансляции исторически изменчивы и отличаются в разных исторических типах социальности, каждый из которых характеризуется особым способом социального кодирования знаний и деятельности, обеспечивающих передачу социального опыта между поколениями, а также своими институтами, поддерживающими трансляцию. Знак является основой этого кодирования и представляет собой «социальный ген».

С Осевым временем и переходом к номинативному строю языка трансляция обретает рефлексивный характер. В языке закрепляется понимание тождественности «А есть А», создающей условия для новых форм осознанности. Язык перестает быть «копилкой опыта» и становится инструментом самопознания. На этом уровне развития языка и качественного изменения культурной трансляции формируется феномен «идентичности». В коммуникации — от первой встречи матери и ребенка до дискурса — когнитивные процессы, такие как рефлексия и самокатегоризация, позволяют

осознать тождественность и целостность, превращают коллективные представления в основу для самосозидания.

В историческом процессе культурные механизмы трансляции этнической идентичности трансформируются: суггестия уступает диалогу, ритуал заменяется нарративом, кодирование, эволюционируя, обретает форму культурной памяти. Таким образом, коммуникативное пространство и социальное взаимодействие являются условиями формирования идентичности. Этническая идентичность, формируясь в обособлении, расширяется, усложняется и обретает рефлексивные формы в коммуникации. Личность, наследуя код, не повторяет его, а переписывает – осмысливая символы, творя новые смыслы. В культурном коде, как живой системе трансляции, человек не теряет корни, но обретает сопричастность и становится соавтором кодирования, утверждая свободу в пространстве культуры.

## **2.2. Глобальные процессы, информатизация и их влияние на этническую идентичность**

В параграфе рассматриваются ключевые характеристики современного общества – глобализация, рискогенность, текучесть, симулякры, психополитику и надзорный капитализм – и их деструктивное воздействие на целостность «я». Продемонстрировано как цифровизация фрагментирует идентичность, но одновременно актуализирует этничность как компенсаторный механизм.

Современное общество – это прежде всего, общество глобализации. «Глобализация, – пишет исследователь И.Н. Сертакова, – по-новому поставила вопрос о национально-культурной идентичности. Даже экономические проблемы отходят на второй план в сравнении с невозможностью для представителей основных социальных групп найти приемлемый для себя ответ на вопрос «Кто мы такие?» и вытекающие отсюда ответы о целях, смыслах, ценностях отдельной личности и выборе ею пути. То же самое можно в полной мере отнести к явлению идентичности народа-этноса. Современное состояние

многих этносов характеризуется многими исследователями как «кризис идентичности», то есть утрата представлений о своей национально-культурной принадлежности, сведение к минимуму идентификации себя с конкретной цивилизацией, Родиной. Следствием этого выступает полное или частичное выпадение из системы сложившихся ценностей, связей и отношений данного этноса»<sup>82</sup>. Именно глобализация с ее массовой культурой пытается предъявить всем народам космополитический универсальный образец переживания, мышления и самопознания, транслирует ценности Западного мира и отстаивает его интересы. Согласно деятельности транснациональных СМИ, этносы – это нечто отжившее, этническая идентичность должна уступить место идентичности обезличенных «граждан мира». Как мы увидим в дальнейшем изложении, эта миссия – выходить за рамки своего этноса, менять его, делать текучим, трансформировать в немалой степени возлагается на самих граждан.

Описывая современное общество, исследователи последних десятилетий не скупятся на эпитеты: общество знания, информационное, цифровое, сетевое, общество симулякров, индивидуализированное, общество потребления, массовое общество, общество риска, постиндустриальное, супериндустриальное, глобальное и др. Как ни удивительно, но в этих противоречивых на первый взгляд концепциях много общего. Начнем с очевидного — их объединяет объект исследования, также они подчеркивают изменчивость общества, как динамику присущую обществу вообще, так и современный переходный трансформационный этап, заостряют внимание на скорости изменений, «текучности» современности, подчеркивают необходимость осознания рисков и адаптации, говорят об изменении социальной структуры и формировании новых социальных связей, определяют знание, информацию, технологии как основные социальные механизмы построения идентичности человека. Кроме того, в гуманитарных исследованиях последних десятилетий, посвященных различным аспектам современности, существует тенденция использовать конструктивные

---

<sup>82</sup> Сертакова И. Н. Противоречия глобализации в этнокультурном контексте // Аналитика культурологии. 2009. №13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/protivorechiya-globalizatsii-v-etnokulturnom-kontekste> (дата обращения: 09.03.2026).

элементы, терминологию этих концепций, как взаимодополняющие характеристики общества на новом этапе развития.

Совсем недавно состояние современного общества преимущественно описывали через понятие «кризис» и «кризисные явления», превалировали представления о нашем настоящем как времени перехода от одной культурной формы к другой, сегодня все чаще мы говорим о «наступившем будущем», о том, что современная культура представляет определенный тип социального устройства, которому кризисность и рискогенность, динамика и трансформация присущи как постоянные характеристики.

С греческого «кризис» переводится как исход, решение, поворотный пункт. В большей части словарей можно прочесть, что это острый недостаток чего-либо, резкие изменения, тяжелое переходное состояние, крутой перелом, крайне тяжелое положение. Г. Зиммель находит кризис в состоянии современной культуры; Т. Лессинг – в том, что природное, жизненное начало нашей культуры приведено к полному истощению; Н.А. Бердяев говорит о духовном кризисе как о подавлении в современном обществе личности, обезличивании современной культуры; И.А. Ильин характеризует кризис как эпоху великой духовной смуты; Й. Хейзинга считает, что культура разлагается; П.А. Сорокин видит кризис в переходе к новой форме культуры и разрушении внутренне присущих старой культуре ценностей; А. Швейцер говорит о кризисе мировоззрения, преобладании материальной культуры, подавлении ее духовной стороны; М. Вебер – о кризисе науки; К. Ясперс обращает внимание на духовную ситуацию времени как кризисную; Х. Ортега-и-Гассет находит его в наступающей массовой культуре; Э. Мунье, наоборот, замечает его проявление в кризисе индивидуализма, в том, что он исчерпал себя; Р. Гвардини говорит о конце Нового времени, несущем кризис культуры и европейского духа. Можно было бы продолжать и продолжать, и даже для краткого описания потребуются отдельная работа. Но сегодня привязать кризис к какой-либо одной области человеческого бытия невозможно, кризисные явления обнаруживаются во всех сферах существования современного человека – в современных политических

отношениях, теоретическом мышлении, массовом и индивидуальном сознании, в современной науке и мировой культуре вообще. Даже на основании этого уже имеет смысл говорить не о кризисе, а о совокупности определенных негативных явлений и тенденций, которые, к тому же, имеют нарастающий характер.

Наше настоящее – это калейдоскоп разноплановых кризисных процессов, а их масштабность затмевает значимость в них отдельного индивида. Однако еще П. Сорокин отмечал, что разница между общими ожиданиями людей, их представлениями о грядущих событиях, «надеждами» на будущее и свершающаяся действительность, не оправдывающая эти ожидания, приводит к краху не только общественных иллюзий на уровне социальных групп, но переживается и как индивидуальный кризис. Идентичность выражает тождественность и самотождественность, формирующуюся в процессе соотношения с различными сферами бытия, от природно-объектной, мира социального взаимодействия и до логических конструкторов и идей. Когнитивный подход к формированию идентичности предполагает рефлексивные идентификационные процессы, включающие осмысление, анализ, интерпретацию реальности, репрезентацию уникально-типизирующих черт, обнаружение и созидание себя, формирование на основе самопознания моделей самораскрытия и взаимодействия с реальностью. Если действительность теряет определенность, непредсказуема, не поддается структуризации и рационализации, это провоцирует кризис идентичности, связанный с бесконечным конструированием и возрастающим количеством альтернатив «я».

Для определения характерных особенностей формирования идентичности в современном мире мы, отталкиваясь от представлений о ней, как о результате когнитивных процессов и целенаправленной рефлексии, будем опираться на концепции, в которых в большей степени обозначена такая тема, как роль информации и теоретического знания в трансформациях современного мира и человека.

Одно из интереснейших объяснений современным социальным трансформациям и их влиянию на человека предлагает концепция общества

риска. С точки зрения Ульриха Бека, современный человек сталкивается с совершенно новой «аскриптивной» судьбой, неизбежностью, грозящей ему непредсказуемыми и неконтролируемыми опасностями. Новые опасности не рациональны, не объяснимы, в них норма трансформирована в абсурд, и границы, которые человек мог бы установить в свою защиту, не определимы<sup>83</sup>. На современном этапе развития общества человек оказался в ситуации, особенностью которой является обусловленность новым отношением социума с миром природы. Конструкт XIX столетия противопоставляет субъекту природу как объект покорения, но в наше время эта задача решена, природа перестала быть внешним объектом, воздействующим на нас, и теперь, в интегрированной в индустриальную среду и рыночные отношения форме, она превратилась во внутренний фактор давления на человека. Причем этот фактор, в силу полной зависимости современного общества от потребления и рынка, обладает непрекаемостью и порождает новые неожиданные формы нашей зависимости от природы<sup>84</sup>.

Человек, веками учившийся защищаться от внешней природной среды, не выработал никаких защитных механизмов от угроз новой вторичной индустриальной обобществленной природы. Современная экономика активно преобразует природу, разрушает ее, и это разрушение превращается в новые экономические, политические или социальные системы вызовов и угроз. В такой системе научно-техническая деятельность и производство только кажутся направленными на освобождение человека, но их «побочный эффект» сейчас превалирует над приносимой пользой, так как на самом деле с невероятной быстротой, затрудняющей рефлексию над ними, наша современная наука и экономическая система множат новые риски. Знание в этом контексте играет двойственную роль: с одной стороны, оно способствует технологическому

---

<sup>83</sup> Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с., с.6

<sup>84</sup> Изложенные в этом параграфе представления о специфике формирования идентичности человека в современном обществе частично рассмотрены и изложены в статье с Н.Л. Вигель: Иващенко, А. П. Проблема формирования самоидентичности в обществе риска / А. П. Иващенко, Н.Л. Вигель // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2019. – № 3. – С. 117–123.

прогрессу, с другой – оно порождает новые угрозы, связанные с неопределенностью и нелинейностью последствий.

Основными качествами современных рисков, отличающих их от тех, с которыми человечество сталкивалось прежде, является их неочевидность, неопределимость и каузальность. Современные риски связаны с особенностями современного знания, интерпретируются в разных его формах, зачастую и в ненаучной. Эти интерпретации обычно носят «драматический» характер, преувеличивают или преуменьшают, искажают и фальсифицируют риски, и в этом случае средства информации получают новый рычаг давления на человека и обретают новое значение в современной культуре.

Еще одну особенность современных рисков У. Бек обозначил как «эффект бумеранга». Если риски «классического» периода можно было назвать адресными, направленными, к примеру, на определенные социальные группы, классы или территории, а также имеющими четко определяемые границы последствий, то современные риски изменили свой масштаб и обрели всеобщность, так как они способны затронуть и тех, кто, на первоначальном этапе извлекая выгоду, породил их.

На другую особенность новых рисков указывает Э. Гидденс. Для него добровольный риск, связанный с институционализированной средой, коренным образом отличается от независящих от человека рисков, источником которых является природная среда. Институционализированная среда породила область открытости, доступности, возможности активного выбора, принятия решений и выработки стратегий, «колонизировала будущее», сделала его потенциально определяемым. Необходимость продуманных решений в свою очередь формирует обязательность экспертного знания для оценки рисков и их минимизации. Научно-технический прогресс дифференцирует знание, создавая направленные социальные институты, узкие специализации, т.е. экспертов в резко ограниченных областях, которые одновременно являются только обывателями во всех остальных. Развитие науки приводит к дальнейшему сужению специализации и ограничению областей, вплоть до одной, в которой

принадлежащий к ней субъект может считаться экспертом. Это вынуждает человека при поиске ответов в других областях своей жизни и деятельности нуждаться в экспертном знании и апелляции к множеству экспертных систем для контролирования рисков, так как «...в условиях современности как для обывателей, так и для экспертов-специалистов в какой-либо области мыслить в понятиях риска и оценки риска стало более или менее постоянным занятием, отчасти даже незаметным»<sup>85</sup>. Т.е. развитие знания не устраняет риски, а усугубляет его осознание, доступность информации, подчеркивает необходимость контроля. Открытость будущего порождает иллюзию формирования безопасной жизненной стратегии и достижения относительной стабильности. Создавая на базе открытости и информированности, при учете экспертного мнения, свою стратегию, набор предпочтительных оценок риска и его минимизирования, стремясь к безопасности и освобождению, субъект окончательно теряет свободу.

Рефлексивный характер современности возлагает на человека ответственность за выбор и за отказ от выбора. Мышление в понятиях риска становится неизбежным в мире, постоянно продуцирующем риски, так как даже попытка отказа от подобного образа мысли воспринимается как умножение непросчитываемых угроз. Таким образом, жизнь современного человека перенасыщена рефлексией, в ней утрачена возможность жить по инерции или взять паузу. Современное общество нуждается в эффективной системе управления рисками для достижения онтологической безопасности, и это приводит к формированию и закреплению в социальной структуре новых необходимых институтов. Однако институализация риска имеет серьезные негативные последствия для человека, так как абстрактные системы, в которых человек ощущает себя в безопасности, деквалифицируют его, приводят к отчуждению и фрагментации «я».

В нашу общую характеристику современности Зигмунт Бауман добавляет

---

<sup>85</sup> Гидденс, Э. Последствия современности / Э. Гидденс ; пер. с англ. В. Лукашевича . – М. : Практика, 2011. – 432 с., с.119

представление о ее «текучести», о глобальных тенденциях не столько объединяющих, сколько фрагментирующих мир, создающих соответствующую себе форму идентичности. Он рассматривает знание как ключевой элемент в современной социальной динамике, связывая его с властью, образованием и моральными императивами, и подчеркивает трансформацию природы и роли знания в условиях «текущей современности». Традиционные институты в ней теряют монополию на истину, индивиды находятся в постоянном поиске самоопределения, а знание становится основой легитимации власти, подтверждая слова О. Конта появляется необходимость знать, чтобы иметь силу действовать. Знание тоже становится «текучим», его ценность определяется только способностью устаревать, а образование превращается в получение навыка «нарушать общепринятый порядок» и создавать новые смыслы. В условиях ускоряющихся изменений и социальных трансформаций традиционные образовательные модели стареют и теряют актуальность. По З. Бауману, если раньше университеты, как центры производства знания, обеспечивали социальную интеграцию, создавали ценности и смыслы, укреплявшие авторитет государства, то в «текущем модерне» эта связь разрушается: власть и знание фрагментируются, а университеты с отрицательным результатом конкурируют с новыми акторами, такими как СМИ и корпорации. Это особенно интересно с точки зрения проблемы формирования идентичности, так как, по мнению З. Баумана, современное общество больше не направлено на формирование универсального человека, обладающего универсальным знанием. Кроме специализации сегодня востребованы только гибкие формы обучения, которые развивают навыки к адаптивным стратегиям, приспособливают человека к «текущей» неопределенности.

Главной особенностью знания в эпоху постмодерна становится его фрагментация. Знание теряет целостность, превращаясь в набор локальных нарративов. Современность теряет представление об универсальной истине, предлагая взамен вариативность. Это требует от индивидов моральной автономии: они должны самостоятельно конструировать идентичность, без

возможности опоры, при отсутствии однозначного внешнего объекта. Однако такая свобода сопряжена для индивида с риском формирования «моральной слепоты», потери способности различать добро и зло в условиях современного культурного релятивизма.

Также, по З. Бауману, общедоступность знания в современном мире, его открытость при возможностях современных информационных технологий, создает иллюзию равенства, но в действительности это один из механизмов закрепления социального неравенства. В современном мире знания одними используются для доминирования, использования дополнительных возможностей, мобильности, «жизни в движении», других закрывают в «жизни в неподвижности», только с возможностью выживания. Таким образом З. Бауман видит в знании не только силу, но и источник этических рисков, неравенства, сомнения, неопределенности.

«Текущий модерн» требует от индивидов гибкости, критического мышления и ответственности за выбор. Необходимость сохранять свободу выбора, оставаться независимым, возлагает на человека, по существу, нерешаемую в «текущей» современности задачу – завершение своей идентичности. Неопределенность современности разделяет людей, солидарность и внимание другого не поддерживает, индивид сам целенаправленно ограждает себя от чужого влияния. Изменчивость реальности, ее ненадежность, неуверенность в будущем, порождают тревогу и страхи из-за невозможности удовлетворить базовую потребность – добиться безопасности. Это приводит нас к неожиданной в концепции индивидуализированного общества составляющей – актуальности коллективных форм идентичности. З. Бауман предполагает, что формирование сообществ является вполне возможным вариантом будущего мира, так как в современности все еще наличествует «мифическая солидарность», вера в «мы» как стремление к возможности личной безопасности.

Интересный взгляд на современное общество и трансформацию в нем знания, и как следствие изменение способов конструирования идентичности,

предлагает Жан Бодрийяр в книге «Симулякры и симуляция». Симулякр в понимании Ж. Бодрийяра – это копия, у которой нет оригинала. По мнению философа, в современном обществе симулякры постепенно изменяют восприятие людей: образы становятся важнее сути, а символы заменяют реальные переживания. Знание в том смысле, которое мы вкладывали в это понятие ранее, «агонизирует» в нашу эпоху<sup>86</sup>. Социальность предыдущего типа была детерминирована и аналитична, она поддавалась осмыслению, сегодня социальное чрезмерно уплотнено и недетерминировано, мы не можем применять к социальным процессам прежнюю логику.

Ж. Бодрийяр подчеркивает, что современное общество в большей мере представляет собой общество потребления. В нем все, от предметов первой необходимости до сокровенных желаний, становится товаром. Потребление теперь не связано с базовыми нуждами, так как люди покупают вещи, которые обещают что-то большее – статус, уважение, принадлежность к определенной группе. Человек вовлечен в бесконечный цикл потребления, но каждая покупка приносит лишь временное удовлетворение. Реклама в этом бесконечном цикле не просто предлагает человеку товар, совершение новой покупки, а предлагает ему изменить себя, стать другим человеком. Люди больше не контролируют свою жизнь, «наблюдение, расшифровка, познание – это их не устраивает»<sup>87</sup>, так они просто полны желания приобрести все и уверены, что на этом пути могут приобрести и себя.

При этом «мы находимся в мире, где все больше и больше информации, и все меньше и меньше смысла»<sup>88</sup>, различие между знаком («означающим») и объектом («означаемым») потеряна или разрушена. Знак больше не имеет прямого отношения к реальности, не означает ее, существует сам по себе как симулякр. Современное общество удовлетворяется искусственными системами

---

<sup>86</sup> Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. А. Качаловой . – М. : Издательский дом ПОСТУМ, 2015. – 240 с.,197

<sup>87</sup> Бодрийяр, Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Е. Долецкой . – М. : Республика, 2006. – 272 с.,97

<sup>88</sup> Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. А. Качаловой . – М. : Издательский дом ПОСТУМ, 2015. – 240 с.,110

знаков, а реальность заменяется симуляцией, моделью реальности. Теряя связь с подлинным, человек не понимает и не слышит своих желаний, его мечты превратились в вещь, в продукт, который можно купить. Современный человек потерял необходимость думать, способность анализировать, потерял контроль над своим сознанием, им управляет власть симулякров. В подобном мире вопрос об идентичности становится основным вопросом. Современный человек не только утратил целостность и идентичность, но и не имеет возможности вернуть ее или построить, и только ищет себя в мире симулякров, в обществе потребления, в различной, достаточно напряженной, но бессмысленной и не продуктивной активности, подобной «универсальной любознательности». В результате вместо идентичности он формирует определенный набор временных, условных, никак не характеризующих его социальных масок и социальных ролей.

Питер Друкер, описывая современное общество, в первую очередь акцентирует внимание на изменении роли «знания», которое превращается в основу экономических и политических социальных трансформаций, в единственный имеющий значение ресурс и доминирующую ценность. Концепция П. Друкера существенно повлияла на дискурс о современном обществе, распространив идею об эволюции знания, его трансформации, быстрой смене актуальной информации и таком следствии этого, как прогрессирующее увеличение скорости. Современный человек вынужден ориентироваться в информационных потоках, адаптироваться, обучаться и переобучаться, приспособливаться к новому знанию, чтобы сохранить статус, конкурентоспособность, влияние и возможность решения жизненно важных для него задач. В концепции этого автора не предлагается анализ идентичности как отдельной проблемы, но описываются общие условия, демонстрирующие, что ее конструирование максимально затруднено, а достижение же целостности идентичности в подобной ситуации, при быстро устаревающем знании, в том числе постоянном обновлении представлений человека о себе, а также интегрированности любого знания в непосредственные задачи и проекты, попросту невозможно. Сегодня человек всегда включен в процесс

переосмысления внешних объективных данных, своей позиции, целей, возможностей, задач, а также формирования новых подходов, стратегий, программ.

Мануэль Кастельс также считает, что в современном обществе происходит изменение роли человека и его основных мотивов, обусловленное новыми информационными технологиями. Однако для него идентичность – это маркер, наглядно демонстрирующий происходящие трансформации. Именно она определяет информационное общество, а новый подход к ее конструированию и способам ее функционирования в переплетении глобального и локального становится основной характеристикой общества. Причем, по мнению этого автора, чем более глобальным становится современный мир, тем больше социальных противоречий порождается. В концепции сетевого общества внимание переключается с приоритета и применимости знания и информации на формирование с их помощью глобальных общественных структур новой технико-экономической системы, которая предлагает новые формы идентичности, конструирует идентичность в информационных потоках, предавая ей характер проективной и адаптивной. Осуществляющийся сегодня переход к гибким социальным структурам с доминированием горизонтальных связей и глобальной коммуникации актуализирует групповые, коллективные формы идентичности, к примеру, такие, как интернет-сообщества. Примечательно, что с точки зрения М. Кастельса информационная экономика, технико-экономические инновации – только одно измерение нового общества, другой и наиболее существенной составляющей являются люди. Однако люди в этом случае выступают не только в качестве отдельных индивидов, актором социального действия становится сеть как некое сообщество, некий коллективный субъект. В сети идентичность, по М. Кастельсу, в первую очередь – это идентичность сообществ. Она культурна по своей природе, так как «все сети обладают общими чертами: идеями, концепциями, проектами и фреймами, генерирующими программами. Все это –

продукты культуры»<sup>89</sup>. Индивид же теряет устойчивость «я», он больше не привязан к месту и традиционным институтам, а постоянно пересобирается в коммуникационных потоках и сетях. «В информационную эпоху идентичность индивида формируется не через принадлежность к месту, а через включенность в коммуникационные потоки и сети. Человек становится тем, кем он себя делает в сети»<sup>90</sup>.

Проектная идентичность, сознательное конструирование себя в сети, выходит на первый план и становится главным, а часто и единственным источником смысла в мире утративших легитимность больших нарративов. Однако эта кажущаяся автономия – иллюзия: индивид участвует в горизонтальных сетях, построенных вокруг понятных и важных для него интересов и желаний, но сами эти интересы и желания все больше программируются архитектурой платформ и бизнес-моделями корпораций. Необходимость постоянного поддержания и выражения идентичности в сети превращается одновременно в условие существования сетевого общества и в инструмент его контроля над индивидом. Таким образом идентичность индивида, необходимость ее поддержания, самовыражения, опосредованно выступает одним из условий формирования сетевого общества.

Сравнивая вышеизложенные концепции, мы можем отметить, что в каждом случае выделяется или предполагается активная роль индивида в формировании идентичности, учитывается социальный контекст, культурные и экономические факторы, подчеркивается изменчивость, процессуальный и проективный характер идентичности в современном мире, а одним из основных ресурсов формирования идентичности признается информация. В итоге концепция сетевого общества фокусируется на роли сетей, функционирующих как новая структура общества и как новый «субъект» социального взаимодействия, а также на влиянии информационных и экономических

---

<sup>89</sup> Кастельс, М. Власть коммуникации / М. Кастельс ; пер. с англ. О. Шкаратана . – СПб. : Алетей, 2000. – 640 с.,64

<sup>90</sup> Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Т. 2. Власть идентичности / М. Кастельс ; пер. с англ. А. Козлова. – М. : Высшая школа экономики, 2017. – 704 с.,430

технологий на структуру общества; в то время как общество риска, рассматривая риски как ключевую характеристику социальной жизни людей, результат модернизации и глобализации современного общества, сосредотачивается на проблеме индивидуальной рефлексии. Именно индивид в обществе риска выступает актором социального действия и несет полноту ответственности в своей частной жизни, в том числе за риски, которых он не смог избежать. Что интересно в разных концепциях присутствуют сходные представления о колонизации будущего, об информационной открытости, между тем, вглядываясь в это открытое будущее, мы сталкиваемся с тем, что З. Бауман назвал «концом однозначности», а Ю. Хабермас охарактеризовал как «новую необозримость». И в любом случае речь идет о необходимости выхода за рамки возможности отдельного субъекта.

Рассмотренные концепции привлекают внимание к одной тенденции современного мира – знание, некогда инструмент освобождения и самопознания, в условиях цифровизации и глобализации превращается в механизм отчуждения, самоэксплуатации и утраты онтологической безопасности, который фрагментирует идентичность, превращает ее в мозаику адаптивных масок и алгоритмических проекций. Это изменение трансформирует рефлексию, гипертрофирует ее, делая бесконечной и бесплодной, растворяет волю и возможность выбора в иллюзии свободы, направляя когнитивные процессы в замкнутый круг реактивной адаптации к потокам данных. В этом контексте вопрос о подлинности и внутренней целостности, преодолении отчуждения, восстановлении агентности, автономности и возможности возвращения индивиду целенаправленной активной социальной роли становится максимально актуальным.

Каждый человек испытывает глубинную потребность в обретении внутренней целостности. Это фундаментальное стремление можно определить как желание достичь состояния внутренней полноты и гармонии, объединяющего все компоненты личности в единстве, устойчивости, согласии. Целостность личности представляет собой комплексное качество,

характеризующееся внутренней непротиворечивостью, способностью сохранять свою уникальность и способностью к саморазвитию. При этом все ее элементы находятся в сбалансированном взаимодействии.

С точки зрения Эриха Фромма, целостность личности обусловлена экзистенциальными потребностями, присущими каждому, также как инстинкты и биологические влечения. Среди фундаментальных человеческих потребностей особое место занимает потребность в идентичности и самоотождествлении. Она неразрывно связана с потребностью в значимых социальных связях и коммуникации, в привязанности и любви, в укоренении и чувстве принадлежности, в наличии устойчивой системы ценностей, убеждений и жизненных ориентиров, а также в трансценденции – возможности выйти за пределы собственного «я» и преодолеть его ограниченность. Именно эта совокупность экзистенциальных потребностей делает идентичность не просто психологическим конструктом, а онтологическим условием человеческого существования в мире. Э. Фромм придавал потребности в идентичности ключевое значение как основе нашей внутренней целостности и единства. Достижение единства, преодоление экзистенциальной раздвоенности, сформованное экзистенциальными дихотомиями – основное стремление личности. Для этого у человека есть только один путь, сочетающий в себе разум и любовь. Любая попытка восстановить свою целостность без участия разума или ограничивает человека, или разрывает социальные связи, или формирует у человека зависимость. Единство и целостность могут быть достигнуты только «на пути всестороннего развития разума... ..путем собственно человеческого самовыражения, в единстве с природой, собственными согражданами и с собой»<sup>91</sup>.

Рассуждая о современном обществе, Э. Фромм отмечал некоторые характерные тенденции, среди них – стремление к анонимности и стандартизации. Адаптируясь к социальным нормам потребления и стандартизированным вкусам, люди теряют подлинную идентичность, заменяя

---

<sup>91</sup> Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с нем. . – М. : Прогресс, 1990. – 384 с., 200-201

самоопределение навязанными ролями, стараясь избежать отвержения и одиночества. Э. Фромм описывал современное общество как «безумное» и иллюзорное, основанное на желании приобретения и прибыли, превращающем самих людей в «вещи». Он подчеркивал, что преобладание анонимности и стандартизации ставит под угрозу способность человека сказать «я», приводит к отчуждению и психическим расстройствам. Подобное социальное устройство разрушает подлинную идентичность индивида, формирует ложную или приводит к ее кризису и обрекает человека в одиночестве и бессилии искать поддержку и связи в материальном благе или идеологии. Преодоление кризиса идентичности, по Э. Фромму, возможно только в развитии аутентичности при опоре на свободу, заботу и уважение к автономии других, в интеграции в идентичности индивидуального и коллективного.

Еще один представитель франкфуртской школы Герберт Маркузе развивал понятие знания в контексте критики капиталистического общества и его рациональности. Знание в его представлениях никогда не было нейтрально, оно всегда социально и политически нагружено, интегрировано в структуры власти. Опираясь на З. Фрейда и К. Маркса, Г. Маркузе подчеркивает, что сегодня знание является частью общего механизма избыточной репрессии, использующего психологию, технологии для управления индивидом и его желаниями. Доминирующей формой знания становится технологический рационализм, инструментальный разум, при котором наука и техника ориентированы на эффективность и контроль. Эта форма знания превращает человека в объект манипуляции. Сама возможность критического знания ставится под сомнение, формируется «репрессивная толерантность», утверждающая необходимость сосуществования множества мнений, но только в рамках системы, подавляющей мышление, способное к «великому отказу». Массмедиа, система образования и навязываемая потребительская культура преследуют такую цель, как не просчитываемый индивидом контроль над ним. Капиталистическая современность порождает «одномерного» индивида, лишённого критического сознания. В результате кризис идентичности имеет две основные причины:

иллюзию свободы выбора, которая очевидна в системе потребления, предопределяющей любой выбор, а также знание, редуцированное к инструментальному разуму, которое в новой экономической системе обслуживает капиталистические интересы и подавляет саму индивидуальность, возможность ее самореализации и творчества.

Оба мыслителя считают, что измененные формы знания в современном мире порождает кризис идентичности в форме отчуждения, однако Э. Фромм сосредотачивается на психологических механизмах, таких как тревога, бегство от свободы, тогда как Г. Маркузе в своей концепции подчеркивает системные факторы, такие как социальная репрессия, технологический рационализм, манипуляция потребностями.

Сегодня знание продолжает эволюционировать и трансформироваться под влиянием цифровизации и глобализации от традиционного (научного, культурного) к цифровому (алгоритмическому, Big Data), сетевому и интегративному. Эти изменения влияют на формирование идентичности, или усугубляя процессы ее фрагментирования, провоцируя ее множественность и неустойчивость, или же, напротив, порождая новые положительные тенденции и возможности для ее интеграции в осознанном соединении разнообразных источников знания. Анализ этих трансформаций в 21 веке в каких-то вопросах перекликается с рассмотренными нами выше концепциями, подчеркивая развитие обозначенных авторами 20 века тенденций, но также обнаруживает новые аспекты изучаемой нами проблематики. Выше мы уже начали рассматривать одну из наиболее актуальных на сегодня концепций – «сетевое общество» М. Кастельса. Для обобщения и определения основных особенностей современного дискурса об идентичности необходимо обратиться к другим концепциям, завершающим первую четверть нашего века.

Одна из наиболее интересных современных работ «Эпоха надзорного капитализма: Борьба за человеческое будущее на новых рубежах власти» (The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power) была опубликована Шошаной Зубофф в 2019 году. В ней автор описывает

современную форму знания как коммодифицированные данные, собираемые платформами, подобными Google и Meta, осуществляющими наблюдение за поведением пользователей и системное вторжение в автономию индивида. В результате подлинная идентичность фрагментируется и подменяется алгоритмическими конструктами. Как и Г. Маркузе, автор подчеркивает, что современное знание не нейтрально, но в этой концепции внимание переносится на использование знания для предиктивной аналитики, манипуляции выбором для формирования поведенческих избытков. Таким образом новые формы знания и цифровизация в первую очередь разрушают именно идентичность, которая перестает быть результатом внутреннего процесса самопознания и становится объектом внешнего захвата. Вся совокупность человеческого опыта, наши мысли, эмоции, все формы социального взаимодействия, извлекаются и формируют «поведенческий избыток», который переводится в данные и используется для создания стратегий управления и манипуляции. «Теневые профили» знают о нас больше, чем мы сами, и определяют наши предпочтения, желания, не только предугадывают наши действия и выборы, но и корректируют их для увеличения прибыли главных действующих лиц обновленной капиталистической системы. В результате «я» фрагментируется, теряет целостность, превращается в мозаику из алгоритмических категорий. Пространство для саморефлексии сужается, идентичность уже не развивается органично – она навязывается и программируется.

С точки зрения Ш. Зубофф, особенно уязвимыми оказываются молодые поколения, гиперсвязанность не дает возможности подлинной коммуникации, разрушает формирование индивидуального «я». Поиск себя в условиях постоянной публичности, лайках, комментариях, алгоритмических рекомендациях бессмысленен и обречен на неудачу. Современное общество, по образному выражению автора этой концепции, похоже на улей, принадлежащий надзорному капитализму, осуществляющему неуспешный мониторинг, в нем отсутствует ощущение онтологической безопасности, обостряется одиночество в тотальной связанности. Идентичность превращается в товар, компании,

предлагая «определенность» в обмен на данные, на деле манипулируют поведением, используют «репрессивную толерантность», оставляющую только иллюзию свободы.

Как и в рассмотренных нами выше концепциях франкфуртской школы, капитализм, у Ш. Зубофф, подменяет самоопределение конформизмом, но теперь его инструментом являются данные, а не производство и товар. Новая безликая форма идентичности индивида формирует общество, подобное рою, которым используя все материальные и интеллектуальные наработки, весь спектр современного знания, безраздельно управляет «инструментарная власть». Ш. Зубофф соглашается с У. Бекком и Э. Гидденсом в том, что современность формирует риски, которые превращаются в норму, размывают основания идентичности, и в этих рисках социальное доверие эродировать, а рефлексия и самопознание подменяются алгоритмами. Знание, некогда бывшее инструментом самореализации, редуцируется к инструментальному разуму, главной задачей которого становится обслуживающий контроль, превращающий любой выбор в иллюзию, так как он предопределен данными.

При этом философия Ш. Зубофф имеет оптимистичную составляющую, она видит возможность осознанных и целенаправленных социальных трансформаций, таких как установление правовых запретов для защиты данных и механизмов «предсказательных продуктов», и призывает, как и Г. Маркузе, к «великому отказу», который приведет к возможности интеграции эмоционального и когнитивного и к формированию целостной идентичности.

Еще одну весомую для нашего исследования концепцию предложил современный корейско-немецкий философ и теоретик культуры Бен-Чхоль Хан в своих работах «Психополитика: неолиберализм и новые технологии власти» (*Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Technologien der Macht*) и «Общество усталости: негативный опыт в эпоху чрезмерного позитива» (*The Burnout Society: Negative Experience in the Age of Positivity*). Для этого мыслителя знание в современном мире не является инструментом самопознания, самораскрытия или освобождения, а выступает механизмом самоэксплуатации,

фрагментирующим и истощающим идентичность. Под влиянием цифровых технологий и императива достижения идентичность превращается в проект самоконтроля. В «Психополитике» Бен-Чхоль Хан сосредотачивает внимание на цифровой прозрачности, а в «Обществе усталости» переносит его на чрезмерный позитив, но в обоих случаях подчеркивает, что современные формы и методы знания, такие как данные и самодиагностика, разрушают границы «я». С его точки зрения, сегодня неолиберализм и цифровые технологии создают новую форму контроля, утвердив добровольное самораскрытие индивида и сбор данных как социальную норму. В этой новой экономически обусловленной общественной системе контроль осуществляется посредством «тотального знания», свобода подменяется самоэксплуатацией, данные и алгоритмы предсказывают поведение, эксплуатируют психику индивида.

Бен-Чхоль Хан отмечает, что знание в эпоху больших данных (Big Data) эволюционирует от биополитики М. Фуко, предполагающей внешний контроль, к психополитике, утверждающей контроль души. В таком обществе власть действует, используя желания людей, их тягу к свободе и самооптимизации, предлагая им данные и алгоритмы для самостоятельного внутреннего контроля и добровольной самоэксплуатации. Знание формируется в «прозрачности», маскирующей принуждение, так как индивид, не рефлексировав, добровольно делится данными, превращает свою психику в экономический ресурс. В итоге потребности превращаются в рычаги управления, а данные и эмоции коммодифицируются для предиктивного контроля.

Бен-Чхоль Хан подчеркивает переход от репрессивной власти к «умной власти», которая соблазняет и эксплуатирует на дорефлексивном уровне, уничтожая такие механизмы построения идентичности, как критичность, способность к анализу, к сопротивлению, приводя человека к тотальной позитивности и истощению. Целостная идентичность невозможна в мире психополитики, идентичность обречена на бесконечность достижения в погоне за результативностью, продуктивностью и необходимостью самоконтроля. Например, в Instagram зависимость от «лайфхака» вызывает выгорание и утрату

аутентичности.

Таким образом, в цифровом рое современности индивид растворяется в шуме данных и алгоритмической прозрачности, а идентичность формируется не как целостное «я», а как фрагментированная мозаика самопрезентаций. Жизнь человека превращается в экспозицию, нарратив подменяют лайки и метрики, тотальная открытость новых форм социального взаимодействия уничтожает тайну, необходимую для самопознания. Дополнительным деструктивным элементом в таком устройстве общества, является незаметно действующее насилие позитива. Подтекст «Ты можешь!» превращает человека в машину достижений, обрекая его на хроническое выгорание, изолирующее в разлучающей усталости. Подлинный диалог, в котором было бы возможно обретение целостности, требует негативности как стадии, за которой существует пауза, отказ, тайна, но человек не может выбраться из гиперкоммуникации и отказаться от гиперактивности. Гиперкоммуникация осуществляется без отклика, как многочисленные обрывки монологов, она лишь фрагментирует, а не синтезирует «я», забирает у индивида возможность осознать собственные границы, а значит и осуществить выход за них, трансцендировать. «Позитивное насилие – это насилие без врага»<sup>92</sup>, так как самоэксплуатация в современном обществе не отличима от свободы. При этом, Бен Чхоль Хан говорит, что путь к целостности существует, он возможен в случае восстановления негативности и созерцательности как отправной точки для обретения волей направления и для появления нарративной связанности, формирующей идентичность.

В теории резонанса немецкого социолога Хартмута Розы четко прослеживается идея, что именно знание формирует целостную идентичность посредством «самоэффективности» – понимания того, что мир отвечает на целенаправленные действия, интегрируя когнитивные, эмоциональные и социальные аспекты и превращая их в «резонансные оси»: горизонтальные (социальные связи), вертикальные (внутренние, духовные) и диагональные

---

<sup>92</sup> Хан Бен-Чхоль. Общество усталости / Бен-Чхоль Хан ; пер. с нем. А. А. Гарифуллина. – Москва : Логос, 2014. – 136 с.,15

(внешние, работа или природа). Общество позднего модерна – это общество роста и ускорения, формирующих неустойчивую ситуацию, попытки стабилизации которой порождают три формы отчуждения: от природы, от социума и от собственного «я». При этом отчуждение – структурная неизбежность современности. Форсированное развитие технологий, нарастающий жизненный темп, ускоренное восприятие времени формируют «молчащий мир», подавляют резонанс и фрагментируют идентичность, делают ее ситуативной и временной. Человек живет в постоянной попытке упреждения, опережения мира и просто не успевает обрести связи, вступить в диалог, осознать солидарность, услышать «голос» собственного «я», так как действует быстрее, чем получает отклик-резонанс. Однако «если ускорение является проблемой современного общества, то резонанс – возможное решение»<sup>93</sup>. В цифровой современности это решения наглядно проявляется в онлайн-сообществах экологических движений, которые объединены знанием (о проблемах и возможностях их решения), эмоциональным откликом и необходимостью участия и действия, и которые в результате помогают восстанавливать единство «я» с миром.

Таким образом идентичность формируется в динамическом отклике на мир, преодолевая изоляцию, а теоретическое знание и цифровые потоки обретают смысл лишь в сонстройке с чувствами, ценностями и связями, превращающими рефлексию в созидательный процесс. Каждое резонирующее решение о себе усиливает гармонию «я», создает потенциал противодействия информационному обществу, предотвращает фрагментацию личности и восстанавливает ее устойчивость в потоке рисков. В современном мире резонанс как критерий превалирует над утилитаристскими представлениями о благе, но капитализм и бюрократизм враждебны ему. Они могут разрушать резонанс, превращая отношения в ресурсы и отдаляя людей друг от друга. «Мир поздней современности – это мир, в котором все доступно, кроме именно того, что нам

---

<sup>93</sup> Роза, Х. Резонанс: Социология отношения к миру /Х. Роза ; пер. с нем. М. Кулаковской. – М. : Прогресс-Традиция, 2022. – 672 с.,112

больше всего нужно – резонанса»<sup>94</sup>. Это единственное, что нельзя купить. И есть только один путь преодоления сложившейся ситуации – сознательный выбор и реализация «резонансной демократии».

Можно отметить, что современные формы знания, от алгоритмических данных до интегративных подходов, оказывают существенное влияние на формирование целостной идентичности. Большинство исследователей отмечают, что идентичность в современном мире фрагментируется под влиянием манипуляции и преобладания поверхностной осведомленности. Это демонстрируют концепции Ш. Зубофф, М. Кагельса и Бен-Чхоль Хана, и эти же идеи присутствуют в концепции резонанса Х. Розы, хотя с его точки зрения потенциально знание в современном мире может стать частью резонансного созидательного процесса. В эпоху развития ИИ и сетевого общества возможность достижения целостности идентичности обусловлена критическим отношением к проблеме знания. Необходим отказ от пассивного потребления в пользу рефлексивности и целенаправленного созидания, установление баланса между технологическим прогрессом и гуманистическим развитием для сохранения возможности формирования, интегрированного «я».

Формирование целостной идентичности не просто потребность, способность человека сказать «я» – это начало подлинного бытия личности. Однако высокая насыщенность информационной сферы современного общества погружает человека в среду постоянно обновляющихся и умножающихся рисков, разрушает когнитивные связи, создает когнитивные искажения, затрудняет конструирование идентичности. Объем информационных потоков оказывается еще одним непреодолимым барьером на пути к аутентичности.

Экзистенциальная потребность в преодолении собственных границ в трансцендировании требует от человека осуществления творческого самораскрытия, созидательной деятельности, освобождения. Не реализуя ее, человек разрушает себя, оставаясь заложником социальной системы, но

---

<sup>94</sup> Роза, Х. Резонанс: Социология отношения к миру /Х. Роза пер. с нем. М. Кулаковской. — М. : Прогресс-Традиция, 2022. — 672 с.,45

самораскрытие возможно только на базе самопознания и осознания «я». Реализованная потребность в системе взглядов обеспечивает индивиду стабильную основу целенаправленных действий и самотрансценденции. Однако у современного человека для этого не так много возможностей, так как получает только противоречивую информацию и экспертные мнения, меняющиеся по сферам риска, также не дают ему опоры в информационных потоках.

Осознание одиночества в современном обществе, изоляция среди людей, в «толпе», в сети, потеря приватности, не возможность создать прочные связи, переизбыток информации, как никогда актуализируют экзистенциальную потребность в корнях. Современный человек находится в постоянно обновляющемся поиске стабильности и связей с Другими, но между людьми в современном обществе пропасть, через которую нет возможности перебросить мосты. Изоляция, сквозь которую человек смотрит на мир и себя, также деструктивно влияет на идентичность. Модернити, отворачиваясь от традиции, возлагая надежду на будущее, не формирует уверенность в завтрашнем дне. Потребность в целостной идентичности может быть реализована только посредством развития разума и эмпатии, но в рискогенной среде и нестабильности рефлексия заикливается, превращаясь в бесконечную безрезультатную идентификацию и только фрагментирует «я».

Аутентичной идентичности угрожают не только факторы, ограничивающие индивида и подавляющие его свободу, в том числе внутреннюю, сковывающие побуждения и помыслы, главной угрозой является такая неожиданная форма адаптации к меняющейся реальности, как самоограничение и бегство от свободы. Иллюзия свободы, выглядящая как вседозволенность, и бесконечный выбор в мире потребления, дарованные индустриализацией и капитализмом, приводят к одиночеству, вызывают тревогу, побуждают человека избегать ответственности за формирование собственной идентичности, прибегать к механизмам конформизма или предпочтению авторитарных тенденций, что в итоге также приводит к потере истинного «я».

Интересно, что с точки зрения Э. Эриксона конструирование «я» возможно

только при наличии базового доверия, которое формируется в детстве и закладывает основу для надежды, уверенности в будущем, чувства безопасности. В модернизи же доверие носит эмоционально неустойчивый характер, личные связи трансформируются абстрактными системами, а идентичность превращается в рефлексивный проект. «Я» существует в рамках клише «стилей жизни», формирующих его множественность в постоянной ситуативной адаптивности. Однако, по У. Беку, самопроектирование сегодня представляет собой эксперимент с непредсказуемым исходом. Достижение целостности и уверенности в рискогенной среде не только маловероятно, но и малопродуктивно по отношению к решению основной задачи – минимизации и контролю рисков, так как в этом случае индивид выходит из подчинения прагматическим императивам. «Чем больше индивид в современных социальных условиях стремится рефлексивно выработать свою самоидентичность, тем больше он понимает, что будущие результаты формирует текущая деятельность»<sup>95</sup>. То есть, подлинное существование, достигаемое в реализации экзистенциальных потребностей, наполняет жизнь смыслом и высшими формами ответственности, а жизнь в обществе риска, невозможность достигнуть самораскрытия, запускает актуальную для современного индивида стратегию выживания, делая доминирующей необходимостью стратегическую мобильность минимизирующую риски. В результате под давлением рисков идентичность конструируется в бесконечной рефлексии, альтернативных выборах и решениях, обретая мозаичность, размытость, непредсказуемость.

В современном мире динамичный конструкт идентичности формируется под доминирующим воздействием информационных потоков и технологических инноваций. В обществе знания и информационном обществе теоретическое знание и цифровые платформы превращают «я» в персонализированный проект, не являющийся проектом в полном смысле потому, что каждое решение о себе, формирующее структуры идентичности, не всегда осознанно, но

---

<sup>95</sup> Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. А. Филлипова . – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.,124

алгоритмически predetermined. Сетевое общество включает и приспособливает индивида к горизонтальным структурам, рефлексия из целенаправленной превращается в реактивную. Технологическая основа, компьютерные сети, ИИ, виртуальная реальность стирают границы реального и симулякра и делают идентичность гибридной, неустойчивой, зависимой от алгоритмов потребления, специфики глобальных коммуникаций, избыточности потоков данных и квалификационных вызовов.

Таким образом возможности достижения целостности идентичности в современном мире ограничены: рефлексия и самопознание, оставаясь ключевыми механизмами конструирования идентичности при доминировании технологий и рисков, часто остаются только инструментом адаптации к хаосу и непредсказуемости. Однако целостность и устойчивость «я» достижимы на пути сознательного отключения от сетей, критического осмысления решений, формирования новых стратегий баланса между глобальным и личным, превращения рисков и информации в материал для рефлексии, волевого преодоления, на пути от негативного отказа к позитивности творческого самосозидания и трансцендированию.

### **2.3. Этническая идентичность и интертекстуальность**

Параграф анализирует этническую идентичность как накопленную последовательность нарративов, символов и культурных кодов, обеспечивающую преемственность и адаптивность от дорефлексивного уровня к рефлексивному самосозиданию. Мы показываем, как в условиях глобализации, постправды и цифровой гиперреальности этничность становится фундаментом сопротивления фрагментации идентичности, инструментом восстановления агентности личности и мостом между первичным «мы» и подлинным личностным бытием.

В эпоху глобализации и цифровизации механизмы конструирования коллективной идентичности проходят этап фундаментальных изменений.

Традиционные модели формирования группового самосознания уступают место гибридным конструктам, фабрикуемым современными массмедиа, социальными сетями, алгоритмическими системами, паутиной виртуальных сообществ. Согласно данным Исследовательского центра Пью (Pew Research Center), последние годы в индустриальных странах постоянно возрастает количество пользователей социальных платформ, которые формируют свою групповую принадлежность, опираясь на мемные нарративы и вирусный контент<sup>96</sup>. Также актуализация необходимости изучения коллективных форм идентичности и формирования новых теоретических инструментов для их анализа обусловлена явлениями совершенно иного характера, к примеру, такими, как усиление миграционных потоков и нарастание межкультурной напряженности. Традиционные подходы, наиболее популярные сегодня, опираются на понятия нормы, ценности и эмоции, фокусируются на интерактивном определении идентичности и не могут в полной мере объяснить динамику современных этнических процессов.

На наш взгляд, основное затруднение многих концепций, изучающих феномен этнической идентичности в современном мире и в цифровом пространстве, вызвано игнорированием роли переплетенных отсылок, культурного эха и необходимости обращения к историческому контексту, которые, накапливаясь со временем, создают коридоры коллективной памяти, формируют и поддерживают дихотомию «мы-они», то есть становятся основой конструирования коллективной идентичности. В таком ракурсе этническая идентичность становится альфой и омегой коллективного самоопределения, так как выступает и как первоначальная идентичность, укорененная в родовых нарративах и культурном коде, и как экзистенциальная потребность, отвечающая на фундаментальные вопросы о корнях, принадлежности и смысле ищущему свое «я» в мире неопределенности и риска современному человеку.

Можно заключить, что анализ многомерной сети нарративов, дискурсов и

---

<sup>96</sup> Pew Research Center. Teens, Social Media and Technology 2023 [Электронный ресурс] . – Washington, DC, 2023. – 45 p. – URL: <https://www.pewresearch.org/internet/2023/12/11/teens-social-media-and-technology-2023/> (дата обращения: 17.10.2025), с.23

символов, которые формируют современное самосознание и конструируют идентичность, сегодня неполон в силу отсутствия инструментов, учитывающих, что каждый новый элемент этой сложной динамической конструкции взаимодействует с предшествующими как непрерывный след, пронизывающий века и континенты. На наш взгляд, использование концепции интертекстуальности при анализе этнической идентичности позволит сохранить фокус на контексте, поскольку учитывает связи между текстами, дискурсами и культурными кодами. Сегодня социальные сети превращают личные истории в глобальные мемы, а миграционные потоки размывают границы культур, на этом фоне рассмотрение проблемы идентичности неизбежно предполагает обращение и апелляцию к ее интертекстуальному содержанию.

Концепция интертекстуальности опирается на идеи Михаила Михайловича Бахтина. Он подчеркивал диалогичность текста. Каждый текст взаимодействует с другими, обогащаясь взаимными отсылками и откликами. В своих работах, таких как «Проблемы поэтики Достоевского», этот мыслитель вводит понятие полифонии, многоголосия текстов, каждый из которых включает в себя голоса предшествующих, вплетает в себя культурные традиции и социальный контекст. Смысл не может быть рожден в тишине и изоляции, он возникает только в диалоге, формируемом говорящими, каждый из которых вносит свои смысловые элементы. Любой участник такого диалога творит его, когда говорит, отвечает предыдущему или провоцирует последующие элементы, так текст живет в изменчивости и открытости для бесконечных интерпретаций. Юлия Кристева, развивая идеи М. М. Бахтина, представляет интертекстуальность как сложную мозаику из цитат, формирующую текст в разнообразные комбинации из заимствованного материала и новых взаимодействующих смысловых слоев. В работе «Бахтин, слово, диалог и роман» Ю. Кристева определяет «интертекстуальность» как механизм такого взаимодействия текстов, в котором одни из них поглощают и трансформируют другие. Она подчеркивает, что в этом случае любой нарратив включает переработку предшествующих дискурсов, а вертикальные (исторические) и

горизонтальные (современные) взаимодействия создают поливалентность смысла, формируя текст как коллективную культурную память.

Идея интертекстуальности Ю. Кристевой дополняется идеей Ролана Барта о культурном коде, культурном следе или шлейфе, отпечатке культурного контекста, который проявляется в произведении независимо от авторской воли и сознания. «Смерть автора» дает возможность бесконечного переосмысления, создает текучесть значений, формирует интертекст, функционирующий автономно, независимо от первоначальных намерений автора, следующий только внутренним закономерностям диалога между текстами. В своем знаменитом эссе «S/Z» Р. Барт предлагает воспринимать текст как бесконечную культурную память, как сеть кодов, поле конструирования смыслов. Здесь интертекстуальность проявляется в множестве отсылок, которые размывают границы между оригинальным текстом и заимствованием. По Р. Барту, культурный код – это особая форма переплетающегося человеческого знания, исторического, философского, психологического и литературного, отсылающего к стереотипам, усвоенным коллективным сознанием. Таким образом, код как основа текста всегда культурно обусловлен, всегда соотнесен с историко-социальным контекстом, проявляется как нить ранее прочитанного, увиденного или пережитого, является частью широкой культурной ткани. Мы можем видеть, что для Р. Барта текст диалектически связан кодом с культурой, так как культура, как динамичная система, в свою очередь воспроизводится в таких кодах.

Экстраполируя эти подходы на идентичность, мы можем определить ее как результат взаимодействия субъекта с динамичным гипертекстом, зависящим от накопленных культурных кодов и предыдущих нарративов, каждый элемент которого, подобно эху, отзывается на предшествующие голоса, создавая многослойную структуру, сочетающую голоса предков и современников. Это особенно актуально в цифровую эпоху, когда человек как фрагмент гипертекста потерян в потоке медийных отсылок, что приводит к фрагментарности и множественности субъекта, а идентичность превращается в осколки зеркала,

отражающие разные грани одной реальности.

Вышеизложенное также отсылает нас к проблеме понимания в герменевтике и к концепции интерпретации, предложенной Хансом-Георгом Гадамером. Интерпретация, с его точки зрения, это не объективный анализ, а слияние горизонтов интерпретатора и текста в предпонимании, основным механизмом которого является герменевтический круг. В процессе интерпретации понимание целого зависит от понимания его частей, и наоборот, создавая спираль интерпретации. Исходя из этого, формирование целостности идентичности может быть представлено как процесс идентификации-интерпретации текста, возможный только в сопоставлении с другими текстами, при раскодировании раскрывающий новые слои, утверждающий необходимость пересмотра, в итоге приводящий к новому конституированию и утверждению активного взаимодействия с реальностью. На сегодняшний день подобный подход к идентичности реализуется такими практическими направлениями в психологии, как нарративная психология (М. Уайт, Д. Эпстон, Д. П. МакАдамс, Т. Сарбин) и конструктивистская терапия (Дж. Келли, М. Махони, Х. Томас).

Если мы говорим о культурном и историческом контексте применительно к идентичности, тем более по отношению к коллективной идентичности и ее формам, мы не можем обойтись без обращения к лингвистической антропологии (Э. Сепир, Б. Ли Уорф, Д. Хаймс). Представления об интертекстуальности идентичности органически дополняются этим направлением, в нем язык связывает тексты, участвующие в диалоге. Эдвард Сепир прямо указывает на то, что сопоставление традиций, формирующее «я», определяется грамматикой как культурным кодом. «Люди живут не только в объективном мире... но в значительной степени зависят от того особого языка, который стал средством выражения для их общества»<sup>97</sup>, пишет Э. Сепир. Здесь язык выступает связующим интертекстуальность элементом, при помощи которого идентичность конструируется как результат когнитивных усилий индивида,

---

<sup>97</sup> Сепир, Э. Язык: избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир ; сост., пер., послесл. и примеч. А. Е. Кибрика . – М. : Прогресс, 1993. – 656 с., 207

«читающего» и переосмысливающего в диалогах текстов культурные контексты, раскрывающего «я» в коллективной языковой мозаике. Таким образом, концепция герменевтического круга Х.-Г. Гадамера позволяет нам осмысливать идентичность как интертекстуальное явление, обладающее историческим и культурным «шлейфом» и укорененное в конкретном контексте. Это, в свою очередь, делает неизбежным обращение к лингвистической интерпретации и анализу языковых механизмов формирования идентичности в целом, и в частности – этнической идентичности.

В этом случае отдельного внимания заслуживают концепции российских авторов в русле этнолингвистики, социоллингвистики и лингвокультурологии (В. И. Карасик, В. В. Маслова, В. Н. Телия, В. В. Воробьев, Н. И. Толстой, А. П. Седых). В них язык рассматривается как основной носитель и репрезентант «культурного следа» и этничности, при этом представляющий не нейтральный код, а культурно-опосредованную семиотическую систему. Этническая идентичность обнаруживается на всех ее уровнях: в семантике и фразеологии (В.Н. Телия, В.В. Воробьев), в национально-специфических концептах и языковой картине мира (В.В. Маслова, Н.И. Толстой), в дискурсивных практиках и языковой личности, в формировании и трансляции этнокультурных ценностей и поведенческих паттернов (В.И. Карасик, А.П. Седых). С этой точки зрения, любой акт коммуникации оставляет «этнический след», как набор имплицитных культурных смыслов, стереотипов, значений, модальностей, оценок, которые делают речь этнически определенной и узнаваемой. Культурный след фиксируется и реконструируется в лингвокультуремах, культурных доминантах, ассоциативных полях и деятельностных стратегиях, позволяющих определять этничность не как абстрактную принадлежность, а как реально функционирующий когнитивно-коммуникативный механизм.

Алессандро Дуранти в своих работах интегрирует достижения лингвистической антропологии и уже непосредственно приходит к теме идентичности, рассматривая язык в динамической сети «текстов», конструирующих социальную идентичность в ритуалах и социальном

взаимодействии. Для него язык не является частью культуры или ее зеркалом, а становится пространством ее формирования, воспроизводства и трансформаций, и в итоге равнозначен культуре. А. Дуранти подчеркивает диалогичность и контекстность любого взаимодействия, так как смысл содержится не только в послании говорящего, не только воспринимается слушающим, он присутствует в самой структуре участия, вмещающей диалог<sup>98</sup>. Причем эта контекстность так важна, что молчание может быть более информативным, чем сообщение. Язык – сложное образование, он имеет четыре основных измерения: дескриптивное (грамматика, лексика), референциальное (направленное на мир), социальное (показатель идентичности и влияния) и перформативное (действие и речевые акты).

В своем социальном измерении язык всегда выполняет индексирующую функцию – говорящий неизбежно указывает на свою социальную позицию, пол, возраст, этнос, класс, настроение или отношение к собеседнику. То есть индексирующая функция позволяет языковым знакам указывать на определенные элементы контекста, в котором они используются, и нести дополнительную информацию. Такое индексирование может быть прямым или стратегическим, говорящий может констатировать идентичность, а может претендовать на нее или оспаривать. Так как в понимании власти языка А. Дуранти развивает идеи П. Бурдье и М. Фуко, в его концепции «язык не просто отражает культуру, но активно участвует в создании социальных отношений и идентичностей»<sup>99</sup>. Мыслитель наглядно демонстрирует это, анализируя самоанские приветствия как тексты, существующие в культурном контексте, то есть как интертекстуальные «диалоги», формирующие «я» в процессе интерпретирования социальных норм. Это перекликается с идеей П. Рикера о том, что опыт и идентичность нарративно организованы, так как факты и события приобретают смысл только в повествовании. То есть оба исследователя

---

<sup>98</sup> Дуранти, А. Лингвистическая антропология / А. Дуранти ; пер. с англ. Е. В. Кузнецовой . – М. : Изд-во Института лингвистики РАН, 2023. – 512 с.,290

<sup>99</sup> Дуранти, А. Лингвистическая антропология / А. Дуранти ; пер. с англ. Е. В. Кузнецовой . – М. : Изд-во Института лингвистики РАН, 2023. – 512 с.,45

рассматривают язык и социальные практики как динамические системы, формирующие идентичность.

В результате, в отношении этнической идентичности мы используем теорию интертекстуальности, герменевтику, лингвистическую антропологию и герменевтическую феноменологию. В этом случае язык, ценностно и смыслоокрашенный в культурном контексте, актуализирует прошлое в настоящем, в том числе в своем эволюционном развитии, и выступает медиумом конструирования социальных связей. Такой подход к этнической идентичности, который предполагает раскрытие ее интертекстуальной природы и учитывает исторический и культурный «шлейф», обусловлен несколькими ключевыми факторами: во-первых, гипертекстуальностью современных социальных сетей, которая ускоряет фрагментацию идентичности в бесконечном диалоге постов, мемов и видео; во-вторых, утверждением принципа постправды, деконструирующего факты и утверждающего искусственные нарративы; в-третьих, лингвистической обусловленностью идентичности, особенно в современной культуре, примером чего являются такие дополнительные источники формирования множественного «я», как многоязычие и код-свитчинг в цифровой среде, формирующие особое межкультурное поле интертекстуальности; в-четвертых, экономической обусловленностью цифровой среды, монетизацией личных нарративов в алгоритмах, формированием искусственных смыслов и мотиваций и переводением конструирования идентичности в плоскость товарно-денежных отношений; в-пятых, актуализацией коллективных форм идентичности в современной культуре, в том числе таких ее форм, как этническая, и также доминированием этнической идентичности в ряде существенных глобальных социальных срезов.

Учитывая вышесказанное и интегрируя вышеизложенные в этом параграфе концепции, под «шлейфом» этнической идентичности мы понимаем открытую, динамическую, транстемпоральную последовательность нарративных, символических и лингвистических отсылок, которая обеспечивает преемственность коллективного самосознания, постоянно переписывается

участниками и алгоритмами, служит одновременно материалом и механизмом поддержания и трансформации границ «мы»—«они».

Так нами подчеркивается изменчивость, открытость, неканоничность и субъективная интерпретативность общего контекста этнической идентичности. Эти характеристики не учитываются в «культурной памяти» Я. Ассмана, предполагающей общепризнанность и строгую каноничность; в этом случае не применима идея «ризомы» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, так как трастемпоральность этнической идентичности подчеркивает, что она является культурно-антропологическим феноменом, направленным и исторически обусловленным, в котором соединены интертекстуальность и полифоничность. Интертекстуальность этнической идентичности опирается на семиосферу как область функционирования, задействует герменевтические механизмы интерпретации и определяет личность как активного соавтора.

В современном мире прослеживается ряд взаимосвязанных процессов, демонстрирующих вплетение этнических нарративов в современную культуру, не только их сосуществование с тенденциями глобализации, но и формирование устойчивых связей. Зачастую именно они обеспечивают индивиду возможность противостояния фрагментации идентичности в социальных трансформациях. Рассматривая некоторые из них, мы будем обращаться к концепциям авторов, зачастую занимающих противоречивые позиции по отношению к природе этноса, или не разделяющим понятия «этнос» и «нация», а иногда решающим вопросы, которые мы относим к сфере этнической проблематики с точки зрения других концептов. Однако без обращения к этим концепциям невозможно прояснить динамику и разнофакторные изменения, происходящие с этнической идентичностью.

Для объяснения первого вида процессов обратимся к работам О.В. Лукьянова. Он вводит понятие транстемпоральности для объяснения идентичности как формы существования личности в диалоге времен, ее включенности в переплетения прошлого, настоящего и будущего, а также ее устойчивости в многочисленных трансформациях. Человек в этом случае

выступает как психоисторическое явление. Концепция трансвременности, с точки зрения системно-антропологического подхода, объясняет эту устойчивость наличием у личности динамических механизмов упорядочивания своего настоящего, осознания своей целостности, преодоления экзистенциальных сложностей в ценностно-смысловых трансформациях настоящего и направленности на гармонию и совместность.

Проецируя представления о трансвременности на анализ идентичности на уровне коллективных форм как социально-когнитивных конструктов, опирающихся на лингвистические, коммуникативные и информационные практики, обеспечивающие им преемственность и адаптивность, мы можем отметить, что если личность как психоисторическое явление обеспечивает свою устойчивость, опираясь на ценностно-смысловой интерпретационный потенциал и направленность на гармонию, то на уровне этнических групп эта динамика проявится в процессах интерактивного самоопределения и поддержания границ «мы» и «они», и будет опираться на временные переплетения и интеграцию прошлого, настоящего и будущего.

Ф. Барт подчеркивал, что этнос определяется не столько внутренними культурными особенностями и характеристиками, сколько теми границами, которые устанавливаются и поддерживаются между социальными группами в их взаимодействии, разделяя их на «мы» и «они», то есть формируя коллективную идентичность. Коллективная идентичность, по Альберто Мелуччи, возникает именно как динамическая структура в результате интерактивного самоопределения в процессе взаимодействия, включающем нормы, ценности, эмоции, знания о «мы» и «они», и представляет собой эволюционирующий конструкт. А подобное социально-когнитивное конструирование в информационном обществе предполагает наличие совокупности многочисленных текстовых взаимоотношений, накопление и взаимодействие этнических нарративов, символов и культурных кодов как информационной основы.

Сегодня механизм формирования коллективной идентичности является не

только механизмом противопоставления и дифференциации, в первую очередь он объединяет индивидов в условиях миграционных потоков и цифровых сетей. Этнография коммуникации Делла Хаймса дает наглядную иллюстрацию, отмечая, что в глобализированном мире социальные сети порождают гипертекстуальность как условие для актуализации этнических границ в лингвистических практиках, таких как использование родных диалектов в онлайн-сообществах. В этом случае язык выступает инструментом социальной солидарности и конструирования идентичности. Транснациональные этнические сети создают плотные цифровые сообщества, поддерживающие язык, кулинарные традиции, этническую музыку, и актуализируют этнические нарративы.

Следующий процесс опирается на противопоставление этнической идентичности постправде. Анализ этнической идентичности в рамках инструментализма подчеркивает, что в условиях социальной напряженности или неопределенности этническая идентичность может стать не просто культурным феноменом, но и мощным механизмом групповой мобилизации. Люди заново «привязывают» себя к конкретным местам и к истории предков в цифровых или реальных практиках, таких как виртуальные 3D-туры по разрушенным деревням, сторителлинг-проекты коренных народов. Консолидация на верифицируемых основаниях особенно актуальна в ситуации, когда целенаправленно формируемая постправда усиливает доминирование нарративов над фактами и определяет социальные ожидания. В эпоху власти искусственного интеллекта и надзорного капитализма этнические мифы и ритуалы, по Д. Хаймсу, возрождаются в цифровых мемах и хэштегах на социальных платформах, конструируя обновленные формы коллективной идентичности. Виртуальные символы и симулякры создают иллюзию единства, усиливают поляризацию социальных групп и с помощью алгоритмов, манипулирующих эмоциональными связями и групповой лояльностью, превращают этническую идентичность в арену борьбы за влияние. В свою очередь этническая идентичность, воплощенная в аутентичных лингвистических практиках

(диалекты, код-свитчинг), выступает инструментом верификации дискурса в гипертекстовых сетях и может стать одним из оснований деконструирования постправды.

Еще один процесс – это непосредственно динамика и эволюция этнической идентичности, которые прослеживаются и в широкой исторической перспективе, и непосредственно в трансформациях современности. Британский социолог Ричард Дженкинс, развивая идеи Ф. Барта, трактует этничность как отношение и как динамический социальный процесс, определяемый этническими границами и принадлежностью<sup>100</sup>. Этот процесс протекает на двух уровнях: институциональном и культурном. На культурном уровне этничность формируется в процессе самоидентификации. Символы, язык и ритуалы являются ключевыми элементами в конструировании и поддержании этнической идентичности, а также основными инструментами для создания границ между группами и установления различия между «мы» и «они». Следовательно, этничность возникает в повседневных взаимодействиях и институциональных структурах, символы становятся маркерами принадлежности, а язык – средством культурной дифференциации.

В современном мире идентичность эволюционирует в ответ на внешние факторы, такие как глобализация и постправда, коллективные формы идентичности развиваются, интегрируя новые «тексты», превращаясь в часть адаптивной стратегии для сохранения целостности личности в условиях риска. Эволюция идентичности по Р. Дженкинсу проявляется в исторической перспективе – от племенных ритуалов к национальным мифам, в современности динамика ее изменения дополнительно усиливается изменениями медиасферы, от печатных источников к цифровым непрерываемым алгоритмам. Сегодня глобализация размывает границы, постправда усиливает манипуляцию символами, но именно это обуславливает и такой ответ, как актуализация этнической идентичности, политической мобилизации и поляризации.

---

<sup>100</sup> Jenkins, R. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. – 2nd ed. / R. Jenkins. – Oxford : Oxford University Press, 2008. – 336 p., p.167

Джон Армстронг, проводя различие между понятием этноса и нации, отмечает историческую первичность этнической идентичности. С его точки зрения мифы-символы составляют ядро этнической идентичности, они обеспечивают солидарность этнической группы. К ним можно отнести: древние архетипы (герои, ландшафты, события) и иррациональные коллективные образы, такие как «вечный огонь». Примером могут служить тюркские степные мифы. Формирующийся позже феномен нации конструируется мифом-идеологией, являющимся рациональной интерпретацией мифа-символа, таким образом миф-символ является генетическим ядром<sup>101</sup>, вечным огнем, питающим коллективное «я» и возрождающимся в цифровую эпоху. Современное цифровое пространство дает этнической идентичности дополнительную возможность формирования в диалоге культур, в интертекстуальности, конструирования в языке, в многоязычных взаимодействиях коллективного «я». В итоге этническая идентичность является не статичным наследием, а стратегическим ресурсом, мостом, соединяющим прошлое с будущим в неопределенности современного мира.

Так мы приходим к отдельному виду процессов, которые можно охарактеризовать как лингвистическую и семиотическую адаптацию в многоэтнических обществах сегодня. В них этническая идентичность представлена как биполярный континуум, в котором индивиды балансируют между глобальными императивными нарративами и локальными «текстами», что актуализирует коллективные формы как защитный механизм против культурной энтропии в современной гипертекстуальной культуре. В этом случае, опираясь на теорию семиотики, мы рассматриваем формирование идентичности как результат динамического взаимодействия лингвистических структур, культурных нарративов и символических практик.

Концепция семиосферы Юрия Михайловича Лотмана трактует культуру как семиотическое пространство, аналогичное биосфере академика В.И.

---

<sup>101</sup> Armstrong, J. A. Nations before Nationalism / J. A. Armstrong . – Chapel Hill : UNC Press, 1982. – 411 p. – URL: <https://uncpress.org/9780807896075/nations-before-nationalism/> (дата обращения: 04.11.2025), p.4

Вернадского, состоящее из знаков и смыслов, генерирующее значения на границах и в переводах. Семиосфера является условием существования языков, возможностью понимания текста, областью свершения семиотического акта, коммуникации, она не может быть опосредована индивидуальным или коллективным сознанием. Она изначально асимметрична, «деление на ядро и периферию – закон внутренней организации семиосферы»<sup>102</sup>. Центральное ядро состоит из доминирующих кодов (национального языка) и взаимодействует с периферийными, граничными, «чужими» кодами, порождая творчество, генерируя новые смыслы, предотвращая стагнацию культуры. Культуры не существуют замкнуто, они находятся в постоянном диалоге, осуществляемом как перевод кода на границе в поле соприкосновения. Именно на этих границах происходит формирование идентичности, «я» получает возможность самопознания в определении против «чужого», запускается культурный механизм идентификации. Социальные кризисы и нестабильность разрушают семиосферу, стирают старые коды, и как следствие – формируют новые идентичности. Так российская семиосфера в постсоветский период абсорбировала западные медиа и гибридизировала национальные нарративы, что обусловило кризис этнической идентичности в тот период.

В подходе Ю.М. Лотмана феномен идентичности объясняется как семиотический процесс конструирования себя и самопознания, который может быть осуществлен только в асимметричном пространстве культуры, в диалоге, в коммуникации. В этом случае этническая идентичность будет являться динамической семиотической конструкцией, поддерживаемой границами, обновляемой переводом и возрождаемой в кризисах.

В современной культуре периферию семиосферы образуют новые символические и физические границы, устанавливающиеся в «реальном» мире, порождаемые усиливающимися миграционными потоками, а также ее формирует цифровое пространство, в котором этнические символы становятся репрезентативными кодами, превращаются в не-нейтральный медиум

---

<sup>102</sup> Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман . – СПб. : Искусство-СПБ, 2000. – 704 с., с.13

конструирования связей. Таким образом этнические символы в цифровой среде позволяют сообществам ориентироваться в интертекстуальности современной культуры, переосмысливать прошлое в настоящем и формировать идентичность. Этнические нарративы, противодействуя отчуждению позднего модерна, формируют пространства, «островки резонанса», наполненные родным языком, ритуалами, песнями, шутками, понятными только «своим», давая возможность индивиду слышать «отклик» мира. Коллективные формы идентичности, и в первую очередь этническая идентичность, осуществляют семиотическую адаптацию в разных формах и явлениях. Так диаспоры используют цифровые медиа для сохранения и трансляции культурной символики и знаков (болливудские фильмы становятся мостом к родной культуре для индийских экспатов), а коллективные мифы, как часть интертекста, поддерживают устойчивость идентичности (истории Dreamtime (Время сновидений) помогают коренным австралийцам сохранять свои представления о мире и о себе, противостоять колониальному давлению и сохранить уникальность культуры).

Таким образом, актуализация коллективных форм идентичности, особенно этнической, выступает не просто реакцией на глобальные вызовы, а является особенностью проявления этих форм идентичности в современном мире.

С точки зрения Аржуна Аппадурои, современную культуру и экономическое устройство следует рассматривать как сложный, дизъюнктивный порядок взаимовлияний, который больше нельзя понять с помощью модели «центр»-«периферия». В своей фундаментальной работе «Современность в целом: культурные аспекты глобализации» он показывает, как процесс глобализации в современном мире вместо гомогенизирования мира актуализирует старые и порождает новые формы культурных различий. А. Аппадурои считает, что глобализация сегодня представляет собой нелинейный, хаотичный, противоречивый процесс, состоящий из пяти основных переплетающихся дизъюнктивных потоков. Эти потоки движутся с разными скоростями, в разных направлениях, в разных «ландшафтах», поэтому глобализация никогда не была и не будет однородной. Первый из потоков

называется этноскейп (ethnoscape), он движется быстро и непредсказуемо, является самым эмоционально заряженным потоком, представляет из себя разрозненные варианты мобильности людей, мигрантов, беженцев, туристов, гастарбайтеров, студентов, демонстрирует, что этничность в современном мире носит «портативный» характер. Человек переносит этничность в новый контекст как «пакет смыслов» и вступает в диалог с контекстом. Второй поток – техноскейп (technoscape) почти не имеет культурных или национальных границ и движется со скоростью света, в этом движении участвуют технологии и капитал. Третий поток – финансескейп (financescape) является самым быстрым и самым непрозрачным, в нем движутся деньги и финансовые инструменты. Четвертый – медиаскейп (mediascape) транслирует образы, нарративы, видео, музыку, мемы, сериалы, новости, рекламу. Этот поток обладает не просто огромной скоростью, вторым его качеством является вирусность. И наконец, пятый поток – идеоскейп (ideoscape) представляет собой движение политических идей и лозунгов, таких как «свобода», «демократия», «многополярный мир» и др. Мы используем суффикс «скейп» (scape) в определениях потоков без перевода, так как автор настаивал на его важности в понятии, с его точки зрения суффикс подчеркивает, что речь идет не о статичной сфере, а о виде движения, изменчивости<sup>103</sup>. Эти потоки никогда не синхронизируются, какие-то нельзя остановить – они летят вперед, а пятый поток имеет возможность идти даже вспять. Каждый актер, будь то социальная группа или индивид, интерпретируют потоки субъективно, их нельзя оценить с точки зрения понятий «центр-периферия», именно в столкновении и взаимодействии потоков люди каждый день заново конструируют свою идентичность, воспроизводят представления о себе, своей деревне, городе, этносе, опираясь на воображение. «Производство локальности – ключевая задача воображения в глобализованном мире»<sup>104</sup>.

Очевидно, что А. Аппадурай занимает конструктивистскую позицию,

---

<sup>103</sup> Appadurai, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* / A. Appadurai. – Minneapolis; London : University of Minnesota Press, 1996. – 229 p., p. 33

<sup>104</sup> Appadurai, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* / A. Appadurai. – Minneapolis; London : University of Minnesota Press, 1996. – 229 p., p. 180

подчеркивая искусственность идентичностей, что делает еще более интересными в его концепции часть, посвященную динамичности и контекстуальности современности, а также неожиданный вывод о неизбежности этнического ренессанса в глобальном мире. Он настаивает, что при подобном мироустройстве этничность становится одной из самых мощных и доступных форм производства локальности в глобализированном мире, так как именно она сегодня способна дать человеку ощущение «дома» и «мы».

Томас Хилланд Эриксен, также как А. Аппадурай, говорит об усилении этической идентичности в современном мире, но видит в этом процессе другие основания, хотя позиции этих авторов близки во многих ключевых вопросах. Современное состояние общества Т.Х. Эриксен характеризует как «перегрев», вызванный чрезмерным ускорением семи ключевых процессов (население, энергия, финансы, информация и др.), превышающим адаптационные возможности социальных систем. В трансформациях, вызванных кризисом социальной структуры, этническая идентичность теряет гибкость социального конструкта, возвращает себе жесткость и аффективную окрашенность, становится четким дифференцирующим маркером. Люди переживают принадлежность к этносу как нечто естественное, поскольку только она возвращает им ощущение контроля и безопасности. Этническая идентичность становится висцеральным до-рефлексивным ответом на разрушающее чрезмерное ускорение.

Еще на один шаг ближе к эссенциалистской трактовке этничности находится Самуэль Хантингтон. Его концепция носит ярко выраженный геополитический характер, а основная проблематика, рассматриваемая им – это конфликты. Он отмечает, что характер противостояния социальных систем изменился в современном мире, теперь друг другу противопоставлены не экономические или идеологические общности. Современные и будущие конфликты проходят по линиям культурных разломов. К культурным общностям, которые могут участвовать в противостоянии, можно отнести этнос и нацию. Но самой широкой культурной общностью, по отношению к которой

человек может сформировать коллективную идентичность, сказать «мы», с точки зрения С. Хантингтона, является цивилизация, и именно противостояние цивилизаций станет ближайшим будущим человечества. При этом цивилизационные различия объективны, глубинны и практически не поддаются размыванию глобализацией.

Э.Д. Смит, занимая последовательную эссенциалистскую позицию, считает, что вопреки мнению модернистов, таких как Э. Геллнер, Б. Андерсон, Э. Хобсбаум, нации имеют глубокие до-современные этнические корни, и представляют собой форму этноса, существовавшего задолго до индустриализации, печати и национальных государств. Он вводит понятие «этноса» (этническое ядро), когда говорит об этой исторической перспективе этничности, подчеркивая отличие от других основных понятий дискурса, посвященного этносу. Этническое ядро «можно определить как именованную человеческую популяцию, обладающую общим мифом происхождения, общей историей и культурой, ассоциацией с конкретной территорией и чувством солидарности хотя бы у значительной части населения»<sup>105</sup>. Взаимодействие этих шести атрибутов связывает этническое ядро воедино и позволяет сохранять себя и поддерживать свою целостность в течении времени, в исторических взлетах и падениях, переживая расцветы и гибель империй.

Этносы не статичны, они меняются и адаптируются, но всегда сохраняют преемственность, основанную на ядре мифов, воспоминаний, ценностей и символов, которые могут открываться и реактивироваться в разных социальных обстоятельствах, что мы наглядно обнаруживаем в мире глобализации. Появление нации – это историческая форма трансформации этноса, которая может протекать двумя путями, зависящими от того, какой социальный слой является носителем этнического ядра и каким способом ядро мобилизуется. На первом пути нация рождается «сверху вниз», плавно, под контролем государственных институтов, его можно назвать аристократическо-латеральный,

---

<sup>105</sup> Смит, Э. Д. Национальная идентичность / Э. Д. Смит ; пер. с англ. М. К. Горшков и др. — М.: РОССПЭН, 2010. — 311 с., с.28

он характерен для старых государств Западной Европы. Вторым вертикально-демотическим путем шли государства Восточной Европы, Ближнего Востока, части Азии и Африки, рождение нации при этом осуществляется «снизу вверх», революционно, для этого пути свойственно культурное и религиозное возрождение.

В этно-символизме Э.Д. Смита этния – живая, исторически обусловленная культурная конфигурация, обеспечивающая символический и эмоциональный материал для формирования современных наций. В этой концепции этническая идентичность является формой коллективной культурной идентификации, Э.Д. Смит определяет ее как чувство принадлежности к этнической общности, связанное с осознанием общего происхождения и судьбы, базирующееся на культурном контексте, на том, что мы интерпретируем в нашей работе как интертекстуальный культурный шлейф – мифах, исторических воспоминаниях, символах, культурных дифференцирующих признаках и даже на привязанности к определенной территории, ландшафту. Чувство принадлежности при этом подкрепляют общие традиции, значения, представления, символы, ценности, и оно сохраняется в социальных трансформациях и в политических потрясениях. «Этническая идентичность не примордиальна в биологическом смысле, но она субъективно примордиальна – она ощущается и переживается как естественная и вечная, хотя ее содержание и границы со временем меняются»<sup>106</sup>, – пишет Э.Д. Смит.

В концепции Б.Ф. Поршнева, коллективная идентичность формируется как первичный психологический паттерн, опирающийся на инстинктивное противопоставление «своих» («мы») и «чужих» («они»). Причем это разделение является не продуктом рационального анализа или культурного конструирования, а эволюционно обусловленным феноменом, в котором мифы, ритуалы и механизмы внушения выступают в роли пассивных агентов формирования коллективного самосознания. То есть, этническая идентичность

---

<sup>106</sup> Смит, Э. Д. Национальная идентичность / Э. Д. Смит ; пер. с англ. М. К. Горшков и др. — М.: РОССПЭН, 2010. — 311 с., с.34

как фундаментальный аспект человеческого самосознания на дорефлексивном уровне, на первоначальном этапе человеческой истории, проявляется как неосознанный процесс, закладывающий основу для коллективной принадлежности и дифференциации. Б.Ф. Поршнев подчеркивает, что палеопсихологические структуры обуславливают функционирование этнической идентичности в роли защитного барьера, противостоящего хаосу и непонятности внешнего мира. Согласно его взглядам, этническая идентичность на этом этапе усваивается индивидом на подсознательном уровне без критической рефлексии. Это означает, что восприятие «своего» и «чужого» укореняются в психике, не подвергаясь осознанному анализу или переоценке.

На основании вышеизложенного, этот уровень становления этнической идентичности мы характеризуем как дорефлексивный, поскольку он предшествует любому осознанному вмешательству, опирается только на биологические и первичные культурно-детерминированные паттерны поведения. Мифы и предания, уже являясь частью процесса, не столько передают информацию, сколько структурируют восприятие реальности, создавая онтологическую основу для индивида. В контексте палеопсихологии, этническая идентичность выступает как эволюционный адаптивный механизм инстинктивной солидарности, способствующий выживанию группы.

Этническая идентичность на этом этапе имеет статичный, почти архетипический «след», аккумулирующий транслируемые культурные нарративы в виде символов и ритуалов. На этом этапе содержательная часть этнических представлений почти не подвержена сознательной интерпретации, она представляет собой совокупность текстовых и символических отсылок, которые пассивно интегрируются в психику, обеспечивая преемственность этнической идентичности как базового онтологического конструкта. Следовательно, дорефлексивный уровень закладывает фундаментальную матрицу эволюции коллективных форм идентичности от инстинктивного формирования к более сложным процессам адаптации в ответ на исторические трансформации социума.

Переходя к уровню конструирования, этническая идентичность эволюционирует от инстинктивного основания к осознанному рефлексивному процессу. На этом этапе адаптация становится доминирующей функцией в исторических и социальных трансформациях. Здесь раскрывается ее интертекстуальная природа, аккумулируется совокупность нарративных следов – от мифологических отсылок до исторических дискурсов. Эта совокупность представляет собой сложный, многокомпонентный «шлейф», точнее «шлейфы» многочисленных текстов, которые подвергаются индивидом сознательному переосмыслению для интеграции в идентичность новых элементов и формирования целостных представлений. Например, в процессах национального конструирования 19-20 веков, таких как формирование национальных мифов, такая интерпретативность служила средством адаптации, позволяя этническим группам переосмыслить свои идентичности в условиях индустриализации и колониализма (Б. Андерсон, Э. Геллнер, Э. Хобсбаум, Э. Ренан и др.).

В концепции Бенедикта Андерсона, этнос не имеет четкого определения, являясь частью доиндустриальной действительности, а главной темой для него становится нация, в которой этническое может иметь роль незначительного элемента или не определяться вообще. Соответственно все вопросы, касающиеся рассматриваемой нами темы, решаются этим автором только в приложении его концепции нации как воображаемого сообщества. Члены подобного сообщества объединены не личными связями, а образом общности, формируемым общими мифами и представлениями. Печатный капитализм использует мифы как инструмент объединения, укрепляющий солидарность и чувство групповой принадлежности, распространяя тексты на национальных языках. Национальная история структурируется: институционально, учебниками, музеями, государственными праздниками, создавая возможность переосмысления идентичности в новых социальных условиях. Представления о границах и суверенитете наций, история борьбы за независимость или противостояния внешнему влиянию становятся частью мифа, стимулируют национальное самосознание, самоопределение и автономию, обеспечивая адаптацию

этнических групп к социальным изменениям.

Б. Андерсон считает этническую идентичность вторичной, а национальную конструируемой, но при этом очень точно формулирует особенности функционирования того, что мы называем «шлейфом» этнической идентичности на этапе формирования нации, подчеркивая контекстность процесса. В его концепции исторические нарративы служат инструментом конструирования коллективной идентичности и обеспечения преемственности, а национальные мифы представляют собой не статичные рассказы, а динамический каркас, задающий смысловую опору, поддерживающий резильентность сообщества и объединяющий его в меняющемся мире.

Концепция нарративной идентичности Аласдера Макинтайра близка философской позиции П. Рикера, оба мыслителя независимо друг от друга стали основоположниками нарративного поворота в этике и философии личности. В нарративной идентичности, с точки зрения А. Макинтайра, исторические предания выступают связующим звеном между прошлым и настоящим, вне этой связанности личность фрагментарна. Осознать себя можно только в «рассказе о себе», который написан не тобой, а контекстом, определяющим, кто я, откуда и куда иду, что мною движет, на какие ценности я опираюсь. Традиция и нарратив в этой концепции являются онтологическим условием возможности быть человеком в полном смысле, быть разумным и моральным, обрести агентность, быть собой. Вследствие этого индивид или группа может осознать себя в опыте переосмысления своей истории, формируя устойчивость и целостность в настоящем, так как нарративы, культурные коды, стереотипы и смыслы в своей совокупности образуют инструмент коллективной резильентности. В модернистском конструировании идентичности исторические нарративы, мифы и предания обеспечивают переход от дорефлексивного уровня к осознанному самосозиданию, обеспечивая основу единства и подготавливая почву для адаптации к трансформациям и текучести цифровой эпохи.

На цифровом уровне этническая идентичность трансформируется, становясь объектом воздействия технологий и психополитических инструментов.

В концепции З. Баумана в «текущей современности» глобализация и миграция дестабилизируют традиционные этнические границы, принуждая социальные группы к переосмыслению нарративов и переконструированию своей идентичности. В неопределенной изменчивой реальности теряются социальные связи, ослабляется значимость коллективных форм идентичности, нарастает индивидуализация общества, контроль над социальными процессами усложняется, человеческое существование фрагментируется. С одной стороны, формирующаяся индивидуализация может выглядеть как освобождение и возможность большей реализации, но атомизированное общество теряет способности к целеполаганию, солидарности и коллективному действию. З. Бауман подчеркивает, что «текущесть» усиливается в цифровой среде, ускоряющей все процессы, фрагментирующей нарративы и разрушающей общую картину мира, формирующей анонимность, разрушающую этичность и ответственность, не оставляющей ни места, ни времени для критического осмысления. В этой текучести манипуляция становится преобладающей функцией информации и знания, а конструирование этнической идентичности, опосредованное технологическими и психополитическими инструментами, приобретает новые черты.

Ж. Бодрийяр констатирует в современной культуре размывание границ между реальным и искусственным, нарушающее формирование идентичности, в особенности ее коллективных форм. Традиционные представления о «собственной» этнической или коллективной принадлежности сегодня замещаются симулятивными образами. Индивидуальное «я» в гиперреальности не только обретает фрагментированность и неустойчивость, оно теряет связь с аутентичными корнями, запутавшись в фейковых нарративах и виртуальных сообществах.

Бен-Чхоль Хан интегрирует тему этнической идентичности в критику глобализации, цифрового мира и констатации кризиса традиционных культурных горизонтов. Неолиберальный современный мир, используя цифровые платформы, алгоритмы и целенаправленную дезинформацию,

превращает этническую идентичность в объект самоконтроля и внешнего управления. Бен-Чхоль Хан утверждает, что большие данные влияют на идентичность в целом, а непосредственно этническая принадлежность не просто манипулируется психометрическими профилями, но сами представления о «мы» и «они» могут реконструироваться алгоритмически с целью осуществления социального фрагментирования, эмоциональной эксплуатации и направленной мотивации. Формируется «гладкая поверхность гиперкультуры», скользящий мир, лишенный глубины и тайны, в котором все равнозначно и сравнимо. Это одновременно и освобождение от национальных и традиционных оков, и глубокая потеря, так как утрата способности испытывать подлинное «чужое» лишает возможности осознать подлинное «свое», конструировать личную идентичность. Традиционная культура прошлого определяется Бен-Чхоль Ханом как «культура без дефиса», культура, различающая «свое» и «чужое», в ней человек с очевидностью осознает свою принадлежность. Современная гиперкультура формирует бесконечное количество дефисов, человек скользит от одного самоопределения к другому, бесконечно комбинируя элементы, в «свободе» не имеет настоящей идентичности. Эта особенность гиперкультуры обусловлена отсутствием возможности сравнения, потерей тайны и границы, потерей возможности осознать аутентичность<sup>107</sup>. Этой особенностью гиперреальности пользуется «психовласть», усиливая отчуждение и превращая идентичность в товар «прозрачного мира» и превращая стремление индивида к аутентичности в самоэксплуатацию. Цифровая гиперреальность практически стирает культурные следы, делая эфемерными коллективные идентичности, растворяет возможность построить «мы» в «позитивности» и «прозрачности», создавая лишь временные случайные группы без политической силы. Однако эти эффекты могут быть преодолены, и начало их преодоления – это негативность и нарративное сопротивление, возвращающие тайну, ритуал и этнокультурные корни.

---

<sup>107</sup> Han, Byung-Chul. *Hyperculture: Culture and Globalisation* / Byung-Chul Han ; translated by Daniel Steuer. – Cambridge ; Medford, MA : Polity Press, 2022. – ix, 98 p., p.45-48

В итоге, на современном этапе внедрения цифровых технологий во все сферы жизни общества бытие человека выходит за границы физического мира, и значительное время протекает в информационном пространстве, формируя иллюзию безграничных возможностей: от новых форм социального взаимодействия до абстрагирования от собственного тела, пересмотра представлений о «я» и своих определяющих характеристиках. Развитие информационно-коммуникационных технологий, качественное изменение средств массовой коммуникации и глобальные изменения системы социокультурных ценностей и норм порождают проблему достижения и сохранения идентичности. Основные препятствия, появляющиеся перед современным человеком на пути конструирования целостного «я», поиска человеческого в человеке, можно обозначить как: экзистенциальные – исчезновение чувства уникальности и незаменимости собственного существования, вытеснение тревоги и вины повседневными развлечениями и бегством от себя (Ж.-П. Сартр, Л. Бинсвангер); антропологические – деструкция самоидентичности в унификации психических структур, исчезновении потребности в рефлексии самости и растворении субъекта в массовых паттернах (Д. Рисман, Э. Фромм); онтологические – забвение бытия как такового, подмена присутствия постоянным наличествованием, стирание границы между аутентичным и неаутентичным (М. Хайдеггер, К. Ясперс); эпистемологические – кризис достоверности знания, замещение истины постправдой и аффективными фильтрами восприятия, потеря доверия к любому нарративу (М. Фуко, Б. Латур); лингвистические – деперсонализация речи, анонимность в дискурсе, сведение мира к символическому Другому как функциональному инструменту (А. Дуранти, Х.-Г. Гадамер); этические – коллапс ответственности перед Другим, замена долга утилитарностью (З. Бауман, А. Макинтайр); темпоральные – утрата линейного нарратива жизни, фрагментация биографического времени, разрушение историчности и расширение настоящего без подлинного прошлого и будущего (Ф. Хартог, Х. Роза); технологические – растворение субъекта в алгоритмах, делегирование Самости машинному

предсказанию, превращение человека в объект данных и управляемую часть сети (Б.-Ч. Хан, Ш. Зубофф); социальные – гипертрофированный индивидуализм, переходящий в тотальное отчуждение, пассивное подчинение информационным потокам (Г. Маркузе, Ю. Хабермас).

Тем не менее отдельные мыслители, чьи идеи легли в основу этого анализа, находят пути восстановления целостного «я» именно в опоре на коллективные формы идентичности, общие нарративы и культурную память.

Так, А. Макинтайр видит спасение в локальных практиках и объединяющих понятиями общего блага и смыслов традициях. Ю. Хабермас настаивает, что противостоять колонизации жизненного мира инфократией можно, возрождая коммуникативное действие в публичных пространствах дискурса. Х. Роза предлагает создавать институционализированные коллективные зоны замедления и взаимного отклика, возвращающие индивидуальному времени глубину и историчность. К. Ясперс возлагает надежду на экзистенциальную коммуникацию, как основу для нового осевого поворота человечества к подлинному «мы». Бен-Чхоль Хан, в свою очередь, приходит к выводу о необходимости сознательного возвращения к ритуалам, тайне и «негативности опыта», способным противостоять алгоритмической прозрачности, возвращая индивиду преемственность культурной памяти и этнические корни. Обобщая точки зрения вышеперечисленных мыслителей, мы утверждаем, что именно в восстановлении общего нарративного горизонта, культурной памяти и ритуальной негативности в живой преемственности, которую обеспечивает интертекстуальная природа этнической идентичности и ее «шлейф», современный человек получает шанс преодолеть фрагментацию и вновь сконструировать целостное «я».

На цифровом этапе этническая идентичность эволюционирует, обретая фрагментированный, бесконечно расширяемый многомерный «шлейф», подверженный систематической манипуляции. Он интегрирует цифровые нарративы от социальных медиа-кампаний до алгоритмически генерируемого контента, которые непрерывно влияют на формирование этнической

идентичности и обеспечивают преемственность и доступность информации в виртуальной цепи отсылок. Например, в контексте современных этнических конфликтов, таких как поляризация в социальных сетях во время миграционных кризисов, обращение к содержанию этнической идентичности служит каналом для манипуляции, а фейковые изображения и мемы усиливают стереотипы. Таким образом этническая идентичность изменяется от изначально статичной, проходя динамический этап конструирования, к сложному балансированию между своей необходимостью для формирования коллективной солидарности и возможностью стать частью тотальной симуляции.

На цифровом уровне эволюции этнической идентичности ее содержание («шлейф») подвергается фрагментации, разрушающему влиянию алгоритмических манипуляций и глобальных информационных потоков. В этой ситуации рефлексивность выступает необходимым механизмом сохранения агентности индивида, его возможности конструирования целостного «я» и способности оставаться актором социального действия. При этом индивид переосмысливает нарративы, объединяя раздробленность и возвращая пассивному «шлейфу» функцию активного инструмента анализа симулякров. В условиях рискогенного общества только когнитивная рефлексия позволяет осознать эмоциональную эксплуатацию, объективные возможности минимизации рисков, не прибегая к иллюзорному бегству от свободы.

Цифровая эпоха меняет контекстные условия диалектического развития этнической идентичности, которая проходит путь от первичной этнической включенности через конструирование с помощью когнитивной рефлексии, волевого отказа и выбора к подлинному синтезу единичного и коллективного в экзистенциальной необходимости. В результате этого этническая идентичность становится одновременно и главным препятствием, и главным ресурсом этого движения.

Как препятствие она предстает бесконечным, алгоритмически управляемым гипертекстом, включающим исторические нарративы, мифы, языковые практики и культурные коды, дробящиеся на мемы, хэштеги и

ремиксы, теряющие глубину и подлинность. Первичное «мы» в цифровой среде перестает быть живой почвой рефлексии и превращается в изменчивые симулякры, индивид больше не является соавтором и соучастником шлейфа этнической идентичности. Когнитивная работа по осмыслению «мы – они» сегодня зачастую подменяется дорефлексивным эмоциональным трибализмом, детерминируемым виртуальными сообществами, алгоритмической фильтрацией контента и усиливающимся эхо-камерами.

В роли базового компонента этническая идентичность сохраняет совокупность социальных кодов и нарративных культурных матриц, которые человек исторически использовал для преодоления первичной коллективной определенности в пути самосозидания подлинной личности. Архетипические образы и мифологические сюжеты, полифонические голоса предков в культурных текстах, пословицах, песнях и преданиях, язык и лингвистические структуры и «этнический след», ритуалы, поведенческие стратегии, историческая память, потери и триумфы – то, что образует живой коридор коллективной памяти и формирует переплетенную совокупность «шлейфа» этнической идентичности. Наполненность, многокомпонентность, историческая многослойность, транстемпоральность, направленность и при этом «конкретность» контекста дают ей возможность стать инструментом самосозидания. Так в цифровой реальности, дробящей алгоритмами личность, превращающей ее в набор данных, человек обретает возможность, сознательно обращаясь к культурному коду, этническому нарративу, использовать их как основу восстановления агентности.

«Шлейф» этнической идентичности в цифровой реальности, даже в фрагментированном виде, представляет собой единственное общедоступное пространство, на основании которого возможно движение от этнической первоначальной коллективной определенности к личностному бытию. В цифровых и гибридных сообществах 2020-х годов мы наблюдаем не просто возрождение коллективных форм идентичности и актуализацию этничности, мы видим активное, целенаправленное, осмысленное обращение к когнитивному

содержанию этнической идентичности как инструменту самосозидания.

В современном цифровом пространстве уже присутствуют:

совместные символические практики и языковые игры, такие как онлайн-субботники по возрождению диалектов, коммеморативные практики в цифровом пространстве, флешмобы этнических песен, восстанавливающие чувство общности и культурной преемственности;

нарративное сопротивление, представленное проектами сторителлинга коренных народов, документацией исторического опыта диаспор;

формирование навыков медиаграмотности, позволяющей вернуть доверие к информации на базе ее когнитивного осмысления;

сознательная негативность, практика «отказа», проявляющиеся в стратегиях ограничения цифрового воздействия, таких, как паузы, оффлайн-деятельность, «цифровые шаббаты», отказ от бесконечного скроллинга.

Эти явления в совокупности создают пространство для возникновения рефлексии как акта волевого выбора, коренным образом отличающейся от реакции на поток данных. Становится возможной когнитивная рефлексия как способность осознанно отбирать, отвергать и присваивать интертекстуальные элементы.

Когнитивная рефлексия остается определяющим условием формирования личности на базисе коллективности, но в современном мире она нуждается в осознанной защите от алгоритмической перегрузки и аффективного давления цифровой среды. Ее проявлениями как раз и являются: осознанность нарративной практики, формирование общей этики и представлений об общем благе (А. Макинтайр), объединяющее коммуникативное действие, направленное против колонизации жизненного мира (Ю. Хабермас), общие точки резонанса в ускоряющемся мире (Х.Роза), экзистенциальная коммуникация, обнаружение Другого и Других как единственной возможности построения «мы» (К. Ясперс), возвращение ритуала и негативности как противоядия от прозрачности цифрового мира (Б.-Ч. Хан). Только в когнитивной рефлексии, в волевой целенаправленности и осознанном осмыслении интертекстуального содержания

этнической идентичности можно преодолеть алгоритмическую обусловленность и найти путь человека к себе, к подлинному «я». Только так современный человек способен завершить движение от первичного «мы» к личностной целостности, сохранить себя и свою человечность, преодолеть детерминацию знания, языка и памяти, используя их как единственный доступный инструмент воссоздания подлинности.

### **Выводы ко второй главе:**

1. Этническая идентичность воспроизводится и сохраняется механизмами культурной трансляции, которые исторически эволюционировали от суггестивного кодирования и пралогического мышления к ритуалам лично-именного типа, и в итоге к рефлексивной передаче в номинативном строе языка, в котором становится возможным осознанное «Я есть Я».

2. Первичное «мы» формируется в аппозиции «они», создавая защитный код «непонимания», семиотического кодирования. Так этническая коллективность оказывается условием становления человека как вида и как субъекта.

3. В условиях глобализации, рискогенного общества и «текучей современности» традиционные формы знания и социальности фрагментируют целостность «я», превращают идентичность в мозаику адаптивных масок, алгоритмических проекций и самоэксплуатации.

4. Этническая идентичность в цифровую эпоху выступает как компенсаторное и стабилизирующее основание. Интертекстуальный шлейф идентичности представляет собой преемственность нарративов, символов и культурных кодов, опираясь на него, индивид противостоит фрагментации идентичности, постправде и симулякрам.

5. Этническая идентичность проходит три уровня эволюции: дорефлексивный (инстинктивное кодирование и архетипическая память), конструирующий (рефлексивное переосмысление мифов и нарративов в исторических трансформациях) и цифровой (фрагментирование целостной

идентичности, но возможность восстановления через осознанную негативность, ритуал и критическую рефлексию).

6. В условиях гиперреальности и психополитики этническая идентичность остается тем культурным пространством, в котором возможен переход к подлинному личностному бытию и волевое преодоление алгоритмической обусловленности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном исследовании, рассматривая с точки зрения философской антропологии этническую идентичность как базовый компонент бытия личности, мы провели анализ эволюции концепта идентичности, изучили генезис идентичности в пространстве культурной коммуникации, рассмотрели механизмы фрагментации идентичности и ее восстановления в условиях цифрового общества риска. Анализируя путь этнической идентичности от онтологических оснований к экзистенциальному самосозиданию, мы установили, что она является не вторичной структурой, а фундаментальной базой личности, предшествующей индивидуальному самоопределению и выполняющей компенсаторную функцию в периоды социальных трансформаций. В исторических изменениях этническая идентичность обеспечивает первичную основу самоидентичности, преемственности и устойчивости «я».

Теоретико-методологические основания, включая терминологическое уточнение и антропологическую направленность, продемонстрировали многокомпонентность понятия этнической идентичности как динамического конструкта, в котором когнитивные и волевые элементы являются необходимым условием ее интеграции в целостную структуру личности. Исследование генезиса личности в коммуникации и культуре обнаружило диалектическую взаимосвязь трех основных элементов: коллективного «мы-они», индивидуального самосозидания посредством когнитивности и воли и формирования экзистенциальной потребности в укорененности, обосновывающую этническое как условие целостности «я».

В цифровом обществе, фрагментирующем личность воздействием «текучести», симулякров, надзора, психополитики этническая идентичность реализует стабилизирующую функцию. Обращение к концепции интертекстуальности по отношению к проблеме этнической идентичности демонстрирует парадоксальную двойственность цифровой эпохи, так как она

одновременно оказывается одним из мощнейших факторов риска и также наиболее действенной основой восстановления подлинности личности. С одной стороны, ее «шлейф» превращается в алгоритмически управляемый гипертекст и становится основой, используя которую современные формы знания и языка начинают работать как инструменты симуляции, психополитического управления и контроля, в итоге фрагментируя идентичность личности. С другой стороны, интертекстуальное содержание этнической идентичности представляет собой культурные коды, исторические нарративы и стратегии преодоления кризисов, выработанные человеком для освобождения от детерминации, предлагает основание для самосозидания. В этом случае только когнитивная рефлексивность и осознанность позволяют индивиду использовать этот ресурс, выявлять внешние влияния, реконструировать идентичность, предотвращать утрату агентности и размывание подлинного «я» в гиперреальности.

Эволюция этнической идентичности, проходящая три основных этапа: дорефлексивный уровень, стадию конструирования, современный этап цифровой интерпретативности, иллюстрирует ее адаптивность, изменчивость и основные механизмы ее функционирования, волю и рефлексивность, являющиеся основанием возможности преодоления коллективной детерминации, манипуляции и фрагментирующего влияния современных трансформаций.

Наше исследование подтверждает гипотезу о том, что этническая идентичность является не просто важнейшим, но базовым компонентом бытия личности, и помогает личности сохраняться и развиваться в современном цифровизированном обществе, усиливающим тенденцию космополитизма. Цель работы: рассмотреть этническую идентичность как фундаментальную характеристику бытия человека, не исчезающую в современную глобалистическую эпоху, была достигнута путем последовательного решения поставленных задач: рассмотрения диалектической взаимосвязи социального и уникально-личностного в формировании этнической идентичности; определения роли и взаимосвязи дорефлексивного и рефлексивного начал в этнической идентичности; обоснования базового характера этнической

идентичности для бытия личности; описания механизмов трансляции этнической идентичности; выяснения характера влияния на этническую идентичность процессов глобализации и информатизации культуры; анализирования роли и особенностей функционирования этнической идентичности в условиях цифровой культуры.

Для обобщения результатов нашего исследования можно выделить два ключевых вывода, демонстрирующих структуру диссертации:

В первой главе изучены теоретико-методологические основания этнической идентичности в философско-антропологическом ключе. Проанализировано ее положение как первичного и конститутивного основания личности, где коллективное «мы» онтологически и хронологически первично по отношению к индивидуальному «я». Рассмотрено, как этническая идентичность образует дорефлексивное этнически-культурное ядро, на котором надстраиваются когнитивно-волевой и ноэтически-трансцендирующий уровни. Показано, что благодаря константности и аффективной насыщенности она обеспечивает внутреннюю целостность, устойчивость к социальным трансформациям, переход от биологического существования к культурному бытию и создает условия для становления личности.

Во второй главе рассмотрены механизмы культурной трансляции этнической идентичности и ее функционирование в условиях современного мира. Проанализирована эволюция трансляции от суггестивного кода и пралогического мышления, ритуалы лично-именного типа к рефлексивной передаче в номинативном строе языка. Изучено деструктивное воздействие глобализации, цифровизации и рискогенной современности, в результате которого знание превращается в инструмент фрагментации и отчуждения, а идентичность – в мозаику адаптивных ролевых масок и алгоритмических проекций. Раскрыто, что этническая идентичность является тем основанием, на котором посредством когнитивной рефлексии, волевого отказа и творческого переосмысления индивид преодолевает фрагментацию «я», восстанавливает возможность подлинного личностного бытия.

Исследование подтверждает, что в современном мире этническая идентичность является необходимым основанием для целостности, подлинности и экзистенциальной укорененности личности. В осознанном самосозидании личность обретает способность к действию и решению и находит в кризисе возможность трансценденции. Это не только теоретический вывод, но и основа для практических импликаций, предполагающая возможность разработки стратегий адаптации в условиях постправды и больших данных, в которых только возвращение к этническим корням способствует преодолению отчуждения и создает возможность восстановления онтологической безопасности личности. Таким образом проведенное диссертационное исследование имеет теоретическую и практическую значимость.

Также положения и выводы диссертации открывают перспективы дальнейших исследований: расширение философско-антропологического анализа проблем этнической идентичности и продолжение интеграции отечественных концепций в междисциплинарную дискуссию по проблемам идентичности; углубление изучения особенностей эволюции этнической идентичности и ее функционирования в различных геополитических контекстах, включая такие как миграционные кризисы и цифровые диаспоры; эмпирический анализ конкретных цифровых и гибридных сообществ; изучения этнического взаимодействия в российской и глобальной цифровой среде; углубление анализа интертекстуальной природы этнической идентичности и феномена идентичности в целом в контексте воздействия искусственного интеллекта и сетевых структур; продолжение изучения роли рефлексии и осознанности в условиях трансформирования знания.

Наше исследование утверждает, что этническая идентичность, являясь базовым компонентом бытия личности, представляет собой актуальное фундаментальное основание настоящего и будущего. Современный человек рискует раствориться в гиперреальности, но, в рефлексивном самосозидании, опираясь на коллективное наследие и осознанное интерпретирование интертекстуального содержания этнической идентичности, он способен

реализовать свободу, установить подлинный диалог с миром и обрести личностную целостность в эпоху цифровизации и рисков.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Абаев, В. И. Язык как идеология и язык как техника // Вопросы языкознания. – 1952. – № 2. – С. 3–18.
2. Акаев, В. Х. Сущность информационной безопасности: теоретические и практические аспекты / В. Х. Акаев, М. Э. Х. Шамсуев, А. Р. Салгириев // Вестник Академии наук Чеченской Республики. – 2009. – № 2(11). – С. 183-186.
3. Акаев, В. Х. Этнические особенности формирования духовной культуры и гражданского воспитания молодежи: история и современность : монография / В. Х. Акаев, Р. А. Мусаев ; Ответственный редактор - Черноус В.В.. – Ростов-на-Дону : Редакция журнала "Социально-гуманитарные знания", 2013. – 156 с.
4. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества: размышления о происхождении и распространении национализма / Б. Андерсон ; пер. с англ. Э. Майорец . – М. : Канон+, 2001. – 288 с.
5. Аполлонов, И. А. Идентичность личности в этнокультурном измерении : специальность 24.00.01 "Теория и история культуры" : диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук / Аполлонов Иван Александрович. – Краснодар, 2017. – 485 с.
6. Аполлонов, И. А. Проблема этнокультурных оснований исторического сознания в эпоху глобализации / И. А. Аполлонов, И. Д. Тарба // Вопросы философии. – 2020. – № 8. – С. 54–63. – DOI 10.21146/0042-8744-2020-8-54-63.
7. Арутюнов, С. А. Культуры, традиции и их развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов . – М. : Директ-Медиа, 2014. – 386 с.
8. Асмолов, А. Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров / А. Г. Асмолов . – М. : МОДЭК : МПСИ, 2007. – 224 с.
9. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с

нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 328 с.

10. Ачкасов, В. А. Этническая идентичность в ситуациях социального кризиса // Политическая наука . – 2001. – № 3. – С. 45–62.

11. Ачкасов, В. А. Этнополитология: учебник для бакалавров . – 2-е изд., перераб. и доп. / В. А. Ачкасов . – М. : Юрайт, 2014. – 495 с.

12. Бакулов, В. Д. Современные методологические проблемы анализа сознания / В. Д. Бакулов, А. А. Игнатова // Гуманитарные и социально-экономические науки . – 2008. – № 4. – С. 5–7.

13. Бакулов, В. Д. Социокультурные метаморфозы утопизма / В. Д. Бакулов . – Ростов н/Д. : Изд-во Рост. гос. ун-та, 2003. – 378 с.

14. Барбашина Э. В. Теория стадий этнической идентичности как ответ на некоторые нерешенные вопросы примордиализма и конструктивизма // *Respublica Literaria*. – 2025. – Т. 6. – № 3. – С. 5–16. – DOI: 10.47850/RL.2025.6.3.5-16.

15. Барт, Ф. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий : сб. ст. / Ф. Барт ; пер. с англ. И. Пильщикова ; под ред. Ф. Барта . – М. : Новое изд-во, 2006. – 198 с.

16. Бауман, З. Текучая современность / З. Бауман ; пер. с англ. Е. Руминова . – М. : Весь Мир, 2018. – 256 с.

17. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского . – 3-е изд., испр. и доп. / М. М. Бахтин . – М. : Художественная литература, 1979. – 472 с.

18. Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса . – 2-е изд. / М. М. Бахтин . – М. : Художественная литература, 1990. – 543 с.

19. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек ; пер. с нем. А. Филлипова . – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.

20. Бекарев А. М. Этническая идентичность в теории и цифрах: на примере коренных малочисленных северных народов / А. М. Бекарев, Е. Е. Кутявина, Г. С. Пак // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. – 2024. – Т. 24. – Вып. 1. – С. 13–22. – DOI:

10.18500/1818-9601-2024-24-1-13-22.

21. Бергер, А. А. Брендированное «я»: о семиотике идентичности / А. А. Бергер ; пер. с англ. . – М. : Изд-во Института психологии РАН, 2015. – 192 с.
22. Бергер, П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман . – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
23. Бердяев, Н. А. Философия свободного духа. Я и мир объектов / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 2007. – 607 с.
24. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев . – М. : Мысль, 1989. – 352 с.
25. Бердяев, Н. А. О рабстве и свободе человека : опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 2006. – 415 с.
26. Бердяев, Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев . – М. : Эксмо, 2008. – 576 с.
27. Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев . – М. : Правда, 1989. – 607 с.
28. Благородова, Е. А. Новые цифровые технологии и этика глобальной коммуникации / Е. А. Благородова, Е. Ю. Липец, А. Н. Рындин. – Ростов-на-Дону ; Таганрог : Южный федеральный университет, 2021. – 138 с.
29. Бодрийяр, Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Е. Долецкой . – М. : Республика, 2006. – 272 с.
30. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. А. Качаловой . – М. : Издательский дом ПОСТУМ, 2015. – 240 с.
31. Брислин, Р. Понимание влияния культуры на поведение / Р. Брислин ; пер. с англ. Е. В. Сидоренко . – СПб. : Речь, 2007. – 528 с.
32. Бромлей Ю.В. К вопросу о сущности этноса// Природа, 197, № 1-2, // [https://scepsis.net/library/id\\_836.html](https://scepsis.net/library/id_836.html)
33. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса/ Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1983. – 412 с.
34. Брубейкер, Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер ; пер. с англ. . – М. : Изд-во Высшей школы экономики, 2012. – 408 с.

35. Брунер, Дж. Акты смысла / Дж. Брунер ; пер. с англ. А. В. Козловой . – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 256 с.
36. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер ; пер. с нем. А. В. Карельского. – М. : Высшая школа ; СПб. : Изд-во РХГА, 2009. – 144 с.
37. Булгаков, С. Н. Нация и человечество // Русская мысль . – 1911. – № 12. – С. 1–18.
38. Бурдьё, П. Социология социального пространства / П. Бурдьё . – М. : Алетейя ; СПб. : Ин-т социологии РАН, 2007. – 288 с.
39. Вальверде, К. Философская антропология / К. Вальверде . – М. : Христианская Россия, 2000. – 408 с.
40. Вежбицкая, А. Семантические универсалии и описание языков / А. Вежбицкая ; пер. с англ. . – М. : Языки русской культуры, 1999. – 776 с.
41. Вейль, С. Укоренение / С. Вейль ; пер. с фр. . – М. : Канон+, 2010. – 432 с.
42. Вигель, Н.Л. Человек в пространстве межличностной и социальной коммуникации / Н.Л. Вигель, А.П. Иващенко // Наукосфера. – 2022. – № 5–2. – С. 136–140.
43. Выготский, Л. С. Мышление и речь / Л. С. Выготский . – М. : Лабиринт, 1999. – 352 с.
44. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем. ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова . – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
45. Гвардини, Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини ; пер. с нем. Н. Сидоренко . – М. : Прогресс, 1999. – 192 с.
46. Гелен, А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии . – М. : Прогресс, 1988. – С. 152–201.
47. Геллнер, Э. Нации и национализм / Э. Геллнер ; пер. с англ. . – М. : Прогресс, 1991. – 320 с.
48. Гидденс, Э. Последствия современности / Э. Гидденс ; пер. с англ. В. Лукашевича . – М. : Практика, 2011. – 432 с.

49. Гидденс, Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс . – М. : Весь Мир, 2004. – 176 с.
50. Гидденс, Э. Устройство общества: очерк теории структуризации / Э. Гидденс ; пер. с англ. А. Филлипова . – М. : Академический проект, 2003. – 528 с.
51. Гиндилис, Н. Л. Аналитическая психология К. Г. Юнга: к вопросу понимания самости // Индивидуация и идентичность: кол. моногр. . – М. : Канон+, 2015. – С. 46–78.
52. Губогло, М. Н. Идентификация идентичности : этносоциологические очерки / М. Н. Губогло. — М. : Наука, 2003. — 764 с.
53. Гумилев, Л. Н. Конец и вновь начало / Л. Н. Гумилёв. – М. : Рольф, 2008. – 512 с
54. Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев . – М. : АСТ, 2010. – 576 с.
55. Гуревич, П. С. Антропологический персонаж Юнга // Индивидуация и идентичность: кол. моногр. . – М. : Канон+, 2015. – С. 12–45.
56. Гуревич, П. С. Бегство от свободы: предвосхищение Бердяевым Э. Фромма // Философские науки . – 2015. – № 8. – С. 19–25.
57. Давидович, В. Е. Этнические и региональные факторы в формировании культуры Юга России / В. Е. Давидович, С. Я. Суций // Цивилизации и культуры : науч. альманах. Вып. 3. Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения. – Москва, 1996. – С. 210–226.
58. Данилевский, И. В. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) / И. В. Данилевский . – М. : Аспект Пресс, 1999. – 399 с.
59. Девос, Ж. Этническая идентичность и культурная память // Этнографическое обозрение . – 2002. – № 4. – С. 3–15.
60. Девос, Ж. Этническая идентичность: три эссе по этнической принадлежности / Ж. Девос, Л. Романуччи-Росс ; пер. с англ. И. Пильщикова . – М. : Новое издательство, 2003. – 168 с.
61. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида ; пер. с фр. Н.

Автономовой ; вступ. ст. и коммент. Н. Автономовой . – М. : Ad Marginem, 2000. – 512 с.

62. Джеймс У. Принципы психологии / У. Джеймс; пер. с англ. – М.: Педагогика, 1991. – Т. 1. – 480 с.

63. Дидык, М. А. Об истоках типологии культуры М. К. Петрова: формационные и лингвистические идеи / М. А. Дидык // Философия права. – 2014. – № 5(66). – С. 54–59.

64. Добринская, Д. Е. Цифровое общество в социологической перспективе // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология . – 2019. – Т. 25. – № 4. – С. 175–192.

65. Драч, Г. В. Европейская культурная традиция и мы: идеи М. К. Петрова / Г. В. Драч // Вопросы философии. – 2024. – № 9. – С. 104–114. – DOI 10.21146/0042-8744-2024-9-104-114.

66. Драч, Г. В. Культурно-созидательный потенциал философии / Г. В. Драч, Т. Г. Лешкевич, О. М. Штомпель [и др.]. – Ростов-на-Дону : Северо-Кавказский научный центр высшей школы федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Южный федеральный университет», 2014. – 258 с.

67. Драч, Г. В. Философия о будущем цивилизации / Г. В. Драч, Т. С. Паниотова // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2006. – № 4. – С. 99–105.

68. Дробижева, Л. М. Этническая идентичность и этническое самосознание // Социальная психология . – 2005. – № 2. – С. 112–125.

69. Друкер, П. Посткапиталистическое общество / П. Друкер ; пер. с англ. О. Заярцевой . – М. : Вильямс, 2007. – 256 с.

70. Дуранти, А. Лингвистическая антропология / А. Дуранти ; пер. с англ. Е. В. Кузнецовой . – М. : Изд-во Института лингвистики РАН, 2023. – 512 с.

71. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм . – М. : Канон, 1996. – 432 с.

72. Емелин, В. А. Симулякры и технологии виртуализации в

информационном обществе // Национальный психологический журнал . – 2016. – № 3 (23). – С. 86–97.

73. Еникеев, М. И. Философский дискурс в семиосфере: семиотические стратегии идентичности // Философские науки . – 2018. – № 5. – С. 45–62.

74. Зиглер, Д. Теории личности / Д. Зиглер, Л. Хьелл . – СПб. : Питер, 2008. – 607 с.

75. Зиммель, Г. Конфликт современной культуры / Г. Зиммель ; пер. с нем. Н. Сидоренко . – М. : РОССПЭН, 1996. – 368 с.

76. Золотухина-Аболина, Е. В. «Речевая реальность»: особенности онтологии / Е. В. Золотухина-Аболина // Abyss (Вопросы философии, политологии и социальной антропологии). – 2023. – № 4(26). – С. 110–121. – DOI 10.33979/2587-7534-2023-4-110-121.

77. Золотухина-Аболина, Е. В. Личное бытие: признание и оправданность (к вопросу о социокультурной онтологии) / Е. В. Золотухина-Аболина // Гуманитарий Юга России. – 2024. – Т. 13, № 2. – С. 36–48. – DOI 10.18522/2227-8656.2024.2.3.

78. Зубачевский, М. В. Архетипы этнической самоидентификации // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия . – 2012. – № 5. – С. 3–12.

79. Зубофф, Ш. Эпоха надзорного капитализма: борьба за человеческое будущее на новых рубежах власти / Ш. Зубофф ; пер. с англ. Е. Петровой . – М. : Альпина Паблишер, 2021. – 896 с.

80. Иващенко, А. П. Актуализация коллективных форм идентичности в контексте социальных рисков современности / А. П. Иващенко, Н. В. Савенко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2025. – № 5(144). – С. 108-110.

81. Иващенко, А. П. Архетипы коллективного бессознательного и этническая идентичность / А. П. Иващенко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2015 – № 6(85). – С. 21-24.

82. Иващенко, А. П. Значение развития языка для формирования феномена идентичности человека в коммуникативном пространстве культуры /

А. П. Иващенко, О. Ю. Жуковец // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2023. – № 1(128). – С. 53–58.

83. Иващенко, А. П. Культурная трансляция как необходимое условие достижения целостной идентичности личности / А. П. Иващенко, Т. А. Чекрыгина // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2018. – № 3(100). – С. 66–69.

84. Иващенко, А. П. Мышление как культурная форма и квинтэссенция культурно-исторического процесса / А. П. Иващенко, О. Ю. Жуковец // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2020 – № 5(114). – С. 42-46. – DOI 10.18522/1997-2377-2020-114-5-42-46.

85. Иващенко, А. П. Отечественная традиция в современных представлениях об этнической идентичности / А. П. Иващенко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2013 – № 3(70). – С. 17-20.

86. Иващенко, А. П. Проблема формирования самоидентичности в обществе риска / А. П. Иващенко, Н. Л. Вигель // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2019 – № 3 – С. 117-123.

87. Иващенко, А. П. Современный концепт личности через призму антропологических идей Н. А. Бердяева / А. П. Иващенко // Гуманитарные и социальные науки. – 2022. – Т. 91, № 2. – С. 17–23

88. Иващенко, А. П. Соотношение социального и уникально-личностного в этнической идентичности / А. П. Иващенко, Г. Н. Шаповал // Гуманитарные и социальные науки. – 2025. – Т. 111, № 4. – С. 17-22. – DOI 10.18522/2070-1403-2025-111-4-17-22.

89. Иващенко, А. П. Феномен одиночества в современной культуре / А. П. Иващенко, Д. А. Джигоева // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2022. – № 3(124). – С. 28–33.

90. Иващенко, А. П. Этническая идентичность в структуре личности / А. П. Иващенко // Сборники конференций НИЦ Социосфера. – 2015 – № 39 –С. 14-16.

91. Ильин, Е. П. Психология воли / Е. П. Ильин . – СПб. : Питер, 2009. –

368 с.

92. Ильин, И. А. О кризисе в философии // Философия русского заговора . – М. : Алгоритм, 2001. – С. 45–67.

93. Ильин, И. А. О национальном чувстве // Ильин И. А. Национальная Россия: наши задачи . – М. : Эксмо, 2008. – С. 45–67.

94. Истомина О. Б. Роль межэтнических отношений в социальной стабилизации // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. – 2024. – Вып. 3. – С. 10–18. – DOI: 10.18101/1994-0866-2024-3-10-18.

95. Калинина, Н. А. «Опасное знание» в «глобальном обществе риска»: концептуальный анализ : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.08 / Н. А. Калинина . – М., 2014. – 161 с.

96. Кастельс, М. Власть коммуникации / М. Кастельс ; пер. с англ. О. Шкаратана . – СПб. : Алетейя, 2000. – 640 с.

97. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Т. 2. Власть идентичности / М. Кастельс ; пер. с англ. А. Козлова. – М. : Высшая школа экономики, 2017. – 704 с.

98. Козлов, В. И. Динамика численности народов: методология исследования и основные факторы / В. И. Козлов . – М. : Наука, 1969. – 408 с.

99. Кон, И. С. В поисках себя: личность и её самосознание / И. С. Кон . – М. : Политиздат, 1984. – 335 с.

100. Корякина А. А. Построение идентичности в межкультурных взаимодействиях // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2024. – № 2 (79). – С. 36–41. – DOI: 10.54398/1818510X\_2024\_2\_36.

101. Коте, Д. Эриксонова концепция идентичности: критика и расширение / Д. Коте, Ч. Левин // Журнал практической психологии и психоанализа . – 2005. – № 3. – С. 12–25.

102. Кривцун, О. А. Семиотика идентичности в эпоху глобализации // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия . – 2019. – № 3. – С. 112–125.

103. Кристева, Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология . – 1995. – № 1. – С. 97–124.

104. Крысько, В. Г. Этнопсихология и межнациональные отношения / В. Г. Крысько . – М. : Экзамен, 2005. – 318 с.
105. Кузнецова, Е. В. Цифровая фрагментация идентичности в условиях общества риска: вызовы 2025 года // Вестник МГУ. Сер. 18. Социология и политология . – 2025. – № 1. – С. 34–52. – DOI: 10.55959/MSU018-18-1-34-52. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsifrovaya-fragmentatsiya-identichnosti-v-usloviyah-obschestva-riska-vyzovy-2025-goda> (дата обращения: 16.10.2025).
106. Кучинов, А. М. Теория социального морфогенеза и рефлексивности Маргарет Арчер. (Сводный реферат) / А. М. Кучинов // Метод. – 2017. – № 7. – С. 365-392.
107. Лебон, Г. Психология народов и масс / Г. Лебон . – М. : Академический проект, 2010. – 238 с.
108. Леви-Брюль, Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль ; пер. с фр. А. Б. Гофмана . – М. : Атеист, 1930. – 344 с.
109. Леонтьев, А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев . – М. : Политиздат, 1975. – 304 с.
110. Липец, Е. Ю. Диалог культур в контексте глобализации: этнический аспект / Е. Ю. Липец, Е. В. Сердюкова, Е. А. Агапова // European Research Studies Journal. – 2018. – Т. 21, № 2. – С. 369.
111. Липец, Е. Ю. Тенденции формирования культурной идентичности на юге России в контексте глобализации / Е. Ю. Липец // Культура и цивилизация. – 2018. – Т. 8, № 5А. – С. 105–112.
112. Лосев, А. Ф. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев . – М. : Мысль, 1982. – 535 с.
113. Лосев, А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев . – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 272 с.
114. Лосский, Н. О. Характер русского народа / Н. О. Лосский . – М. : Ключ, 1990. – 112 с.
115. Лотман, Ю. М. Внутри мыслящих миров: человек – текст – семиосфера – культура / Ю. М. Лотман . – М. : Языки русской культуры, 1999. –

704 с.

116. Лотман, Ю. М. Вселенная разума: семиотическая теория культуры / Ю. М. Лотман . – М. : Языки русской культуры, 2000. – 448 с.

117. Лотман, Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман . – М. : Гнозис, 1992. – 352 с.

118. Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман . – СПб. : Искусство-СПБ, 2000. – 704 с.

119. Лукьянов, О. В. Транстемпоральность и идентичность: философско-антропологические очерки / О. В. Лукьянов . – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 320 с.

120. Лурье, В. С. Этническое бессознательное в структуре идентичности // Этнографическое обозрение . – 2008. – № 1. – С. 34–48.

121. Лустин Ю. М. Концептуальность этнической идентичности человека в диалектических трансформациях политического дискурса // Социально-гуманитарные знания. – 2024. – № 8. – С. 89–94. – DOI: 10.24412/0869-8120-2024-8-89-94.

122. Ляужева, С. А. Взаимодополнения и солидарности этнической и религиозной идентичностей / С. А. Ляужева // Идентификационные маркеры российского федерализма и регионализма : материалы Всероссийской научно-практической конференции : к 100-летию государственности Республики Адыгея, Майкоп, 20–21 мая 2022 года. – Майкоп : ООО «Электронные издательские технологии», 2022. – С. 160–166.

123. Ляужева, С. А. Макрорегиональная северокавказская идентичность в структуре многоуровневой идентичности: экспертные оценки / С. А. Ляужева // Кавказ в социально-экономическом пространстве и на политической карте Евразии : материалы XIX Международной научно-практической конференции (в рамках празднования 30-летия деятельности Института Дружбы народов Кавказа), Ставрополь, 13–15 февраля 2025 года. – Ставрополь : Институт дружбы народов Кавказа, 2025. – С. 222–226.

124. Ляужева, С. А. Религиозная идентичность в современной культуре /

С. А. Ляшова, А. А. Нагой // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2009. – № 1. – С. 195–198.

125. МакАдамс, Д. Личность: введение в науку о личности / Д. МакАдамс ; пер. с англ. Е. В. Печяка . – СПб. : Питер, 2006. – 480 с.

126. Макинтайр, А. После добродетели: исследования теории морали / А. Макинтайр ; пер. с англ. . – М. : Академический проект, 2000. – 464 с.

127. Малахов, В. С. Неудобства с идентичностью // Отечественные записки . – 2003. – № 3. – С. 26–45.

128. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе ; пер. с нем. В. Пушкина . – М. : Рефл-бук, 1994. – 448 с.

129. Марсель, Г. Бытие и обладание / Г. Марсель ; пер. с фр. В. П. Гайдамаки . – М. : Политиздат, 1990. – 160 с.

130. Маслоу, А. Мотивация и личность / А. Маслоу ; пер. с англ. А. М. Татлыбаевой . – СПб. : Питер, 2003. – 352 с.

131. Матяш, Т. П. Личность: богоподобная vs «светская» (по работам русских религиозных философов) / Т. П. Матяш // Наука. Искусство. Культура. – 2023. – № 4(40). – С. 158–173.

132. Медведев, Н. П. Семиотика культуры и идентичность // Семиотика и информатика . – 2020. – Вып. 60. – С. 78–95.

133. Медушевский, Н. А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие "этнос" часть 1 / Н. А. Медушевский // Власть. – 2025. – Т. 33, № 1. – С. 228-233. – DOI 10.24412/2071-5358-2025-1-228-233

134. Медушевский, Н. А. На стыке примордиализма и конструктивизма: осмысливая понятие "этнос" часть 2 / Н. А. Медушевский // Власть. – 2025. – Т. 33, № 2. – С. 196-208. – DOI 10.24412/2071-5358-2025-2-196-208.

135. Мещанинов, И. И. Члены предложения и части речи / И. И. Мещанинов . – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1945. – 324 с.

136. Мирская, Л. А. Символ и трансцендентальная функция в юнгианской психологии // Индивидуация и идентичность: кол. моногр. . – М. : Канон+, 2015.

– С. 79–102.

137. Мкоян А. Т. Роль языка в формировании национальной и этнической идентичности: анализ на примере Италии и Испании // Общество: философия, история, культура. – 2025. – № 11. – С. 151–155. – DOI: 10.24158/fik.2025.11.18.

138. Мунье, Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье ; пер. с фр. А. Холодовой . – М. : Прогресс, 1992. – 160 с.

139. Мухина В.С., Проценко Л.М., Хвостов К.А. Стратегия развития самосознания россиян // Развитие личности. 2009. – №3. – С. 16 – 30.

140. Набок, И. Л. Этноним в межэтнической коммуникации // Universum: Вестник Герценовского университета. 2011. №5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/etnonim-v-mezhetnicheskoj-kommunikatsii> (дата обращения: 09.03.2026).

141. Налбандян Э. Н. Символы как способ формирования этнической идентичности // Общество: философия, история, культура. – 2025. – № 3. – С. 209–213. – DOI: 10.24158/fik.2025.3.29.

142. Национальное самосознание в формировании российской идентичности: история и современность / А. Ф. Поломошнов, А. В. Лыкова, В. Д. Бакулов, М. А. Игошева. – Персиановский : Донской государственный аграрный университет, 2025. – 282 с.

143. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / Э. Нойманн; пер. с англ. – М.: Рефл-бук; Ваклер, 1998. – 464 с.

144. Овсянникова, Т. А. Проблемы исследования самосознания и этнической идентичности личности / Овсянникова Т. А. – Майкоп: Изд-во МГТУ, 2004. – 131 с.

145. Олпорт, Г. Становление личности: избр. тр. / Г. Олпорт . – М. : Смысл, 2002. – 462 с.

146. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. А. Г. Гуляги . – М. : АСТ, 2008. – 288 с.

147. Паниотова, Т. С. Этногенез как фактор культурной идентичности (на примере становления латиноамериканской культуры) / Т. С. Паниотова //

Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2013. – № 6(73). – С. 51–55.

148. Парсонс, Т. О социальных системах / Т. Парсонс ; пер. с англ. . – М. : Академический проект, 2002. – 832 с.

149. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс . – М. : Аспект Пресс, 1998. – 270 с.

150. Петров, М. К. Язык, знак, культура / М. К. Петров . – М. : Наука, 1991. – 328 с.

151. Петров, М. С. Знак как культурный ген: семиотические механизмы социальной наследственности // Вопросы философии . – 2015. – № 3. – С. 45–58.

152. Поломошнов, П. А. Интегрализм как способ преодоления фрагментации современного социального знания : специальность 09.00.11 "Социальная философия" : диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / Поломошнов Платон Андреевич. – Ростов-на-Дону, 2009. – 188 с.

153. Поломошнов, П. А. Концептуализация проблемы субъектности в российском социально-философском дискурсе / П. А. Поломошнов, А. Ф. Поломошнов, В. С. Глаголев // Вестник Южно-Российского государственного технического университета (НПИ). Серия: Социально-экономические науки. – 2025. – Т. 18, № 5. – С. 143-154. – DOI 10.17213/2075-2067-2025-5-143-154.

154. Поршнев, Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М. : ФЭРИ-В, 2006. – 640 с.

155. Поршнев, Б. Ф. Социальная психология и история . – 2-е изд., перераб. и доп. / Б. Ф. Поршнев . – М. : Наука, 1979. – 254 с.

156. Ранк, О. Травма рождения / О. Ранк ; пер. с нем. А. М. Боковинова . – М. : Когито-Центр, 2009. – 240 с.

157. Репринцев А. В. Формирование этнической идентичности подростков и юношества в условиях становления информационного общества // Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. – 2024. – № 1 (61). – С. 167–184.

158. Рикер, П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ / П.

Рикер ; пер. с фр. Т. В. Славко . – М. ; СПб. : Университетская книга, 1998. – 313 с.

159. Роговова, Н. В. Идентичность и индивидуация в юнгианской традиции // Индивидуация и идентичность: кол. моногр. . – М. : Канон+, 2015. – С. 103–130.

160. Роджерс, К. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Роджерс . – М. : Прогресс, 1994. – 480 с.

161. Роза, Х. Резонанс: Социология отношения к миру / Х. Роза ; пер. с нем. М. Кулаковской. — М. : Прогресс-Традиция, 2022. — 672 с.

162. Розин, М. Д. Исследования процессов межнациональных взаимодействий и этнокультурной адаптации на Юге России / М. Д. Розин // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 3(52). – С. 137–143.

163. Романенко, М. А. Билингвизм как фактор межкультурной коммуникации / М. А. Романенко, Т. С. Паниотова // Проблемы современного гуманитарного образования глазами молодежи : сборник материалов Второй Всероссийской конференции молодых исследователей, Москва, 02–04 декабря 2015 года / Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Московский государственный университет дизайна и технологии». – Москва : Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Московский государственный университет дизайна и технологии», 2014. – С. 167–169.

164. Рыжова, С. В. И российская, и этническая: консолидирующий потенциал сдвоенной идентичности // Социологический журнал. – 2025. – Т. 31. – № 4. – С. 69–86. – DOI: 10.19181/socjour.2025.31.4.4.

165. Рыжова, С. В. Этническая идентичность в контексте толерантности / С. В. Рыжова . – М. : Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2007. – 280 с.

166. Сарбин, Т. Нарративная психология: вымышленные истории человеческого поведения / Т. Сарбин ; пер. с англ. Н. В. Клячко . – М. : Институт

психологии РАН, 2003. – 336 с.

167. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. В. И. Колядко . – М. : Республика, 2000. – 639 с.

168. Сартр, Ж.-П. Идиот в семье. Гюстав Флобер от 1821 до 1857 / Ж.-П. Сартр ; пер. с фр. Е. В. Плеханова. – СПб. : Алетейя, 1998. – 647 с.

169. Сепир, Э. Язык: введение в изучение речи / Э. Сепир ; пер. с англ. А. М. Сухотина ; под ред. А. Е. Кибрика . – 2-е изд. – М. : Прогресс, 2002. – 336 с.

170. Сепир, Э. Язык: избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир ; сост., пер., послесл. и примеч. А. Е. Кибрика . – М. : Прогресс, 1993. – 656 с.

171. Сердюкова, Е. В. Характер русской философии в экзистенциальном мироощущении Н. А. Бердяева / Е. В. Сердюкова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 7-3(13). – С. 191–196.

172. Сертакова И. Н. Противоречия глобализации в этнокультурном контексте // Аналитика культурологии. 2009. №13. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/protivorechiya-globalizatsii-v-etnokulturnom-kontekste> (дата обращения: 09.03.2026).

173. Сикевич, З. В. Социология и психология национальных отношений / З. В. Сикевич . – СПб. : Питер, 1999. – 203 с.

174. Смит, Э. Д. Национальная идентичность / Э. Д. Смит ; пер. с англ. М. К. Горшков и др. — М.: РОССПЭН, 2010. — 311 с.

175. Солдатова, Г. У. Психология межэтнической напряжённости / Г. У. Солдатова . – М. : Смысл, 1998. – 389 с.

176. Сорокин, П. А. Кризис нашего времени // Американская социологическая мысль : тексты / сост. В. И. Добреньков. — М. : Международный университет бизнеса и управления, 1996. — 560 с.

177. Соссюр, Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр ; пер. с фр. А. А. Холодовича . – М. : Изд-во иностранной литературы, 1933. – 256 с.

178. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко . – М. : Аспект

Пресс, 2014. – 368 с.

179. Тард, Г. Законы подражания / Г. Тард ; пер. с фр. Э. Л. Цытович . – СПб. : Изд-во Ф. Павленкова, 1892. – 368 с.

180. Теркл, Ш. Жизнь на экране: идентичность в эпоху Интернета / Ш. Тёркл ; пер. с англ. . – М. : Ад Маргинем, 2015. – 352 с.

181. Теркулов В. И. Языковые основы субэтнической, этнической и этнополитической идентичности // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. – 2024. – № 1. – С. 36–46. – DOI: 10.29025/2079-6021-2024-1-36-46.

182. Тернер, В. Символ и ритуал / В. Тернер ; пер. с англ. М. В. Тендитник . – М. : Наука, 1983. – 280 с.

183. Тиллих П. Мужество быть / П. Тиллих; пер. с англ. – М.: Прогресс-Традиция, 1994. – 240 с.

184. Тинг-Туми, С. Коммуникация через культуры / С. Тинг-Туми ; пер. с англ. . – М. : Речь, 2004. – 464 с.

185. Титов, В. В. Кризис личностной идентичности в постсовременной культуре // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология . – 2021. – № 60. – С. 45–62. – DOI: 10.17223/19988648/60/4. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/krizis-lichnostnoy-identichnosti-v-postsovremennoy-kulture> (дата обращения: 16.10.2025).

186. Тишков, В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии / В. А. Тишков . – М. : Наука, 2003. – 544 с.

187. Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Текст / В. Н. Топоров . – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 912 с.

188. Трагер, Д. Л. Культура и коммуникация: параязык / Д. Л. Трагер ; пер. с англ. . – В кн.: Новое в лингвистике. Вып. VII . – М. : Прогресс, 1978. – С. 123–145.

189. Уайт, Л. Наука о культуре: исследование человека и цивилизации / Л. Уайт ; пер. с англ. . – М. : ОГИ, 2004. – 444 с.

190. Уорф, Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое

в лингвистике. Вып. I . – М. : Изд-во иностранной литературы, 1960. – С. 135–169.

191. Успенский, Б. А. История и семиотика / Б. А. Успенский . – М. : Школа «Языки русской культуры», 2004. – 552 с.

192. Фейербах, Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1 / Л. Фейербах . – М. : Госполитиздат, 1955. – 676 с.

193. Филиппов, В. Р. Кризис этнологии: мифы и реальность // Этнографическое обозрение . – 2005. – № 4. – С. 167–182.

194. Франк, С. Л. Сочинения / С. Л. Франк. – Москва : Правда, 1990. – 608 с.

195. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл ; пер. с нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.

196. Фрейд, З. Психология масс и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд ; пер. с нем. М. Г. Ярошевского . – М. : Академический проект, 2009. – 160 с.

197. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с нем. . – М. : Прогресс, 1990. – 384 с.

198. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм . – М. : Республика, 1992. – 430 с.

199. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко ; пер. с франц. С. Ч. Офертаса ; под общ. ред. Б. М. Скуратова . – М. : Праксис, 2002. – 384 с.

200. Хабермас, Ю. Теория коммуникативного действия. Т. 2: Критика функционалистского разума / Ю. Хабермас ; пер. с нем. А. А. Калмыкова. – М. : Весь Мир, 2000. – 416 с.

201. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина . – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

202. Хаймс, Д. Основы социолингвистики: этнографический подход / Д. Хаймс ; пер. с англ. А. В. Козловой . – М. : Прогресс, 1983. – 320 с.

203. Хаймс, Д. Этнография речи / Д. Хаймс ; пер. с англ. . – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 608 с.

204. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс; пер. с фр. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
205. Хан Бен-Чхоль. В рое: Взгляд на цифровое / Бен-Чхоль Хан ; пер. с нем. А. А. Гарифуллина. — Москва : Логос, 2017. — 120 с.
206. Хан Бен-Чхоль. Общество усталости / Бен-Чхоль Хан ; пер. с нем. А. А. Гарифуллина. — Москва : Логос, 2014. — 136 с.
207. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
208. Холл, Э. Т. Безмолвный язык / Э. Т. Холл ; пер. с англ. Ю. В. Бромлей . – М. : Эксмо, 2003. – 224 с.
209. Чекрыгина, Т.А. Культурные формы мышления как трансляционно-коммуникативная основа личности/ Т.А. Чекрыгина, А.П. Иващенко // Человек и общество. – 2017. – № 4 (5). – С. 28–30.
210. Чешко, С. В. Этнология и социальная антропология : учебное пособие для студентов учреждений высшего образования / С. В. Чешко . – Москва : Издательский центр «Академия», 2014. – 240 с.
211. Шелер, М. Избранные произведения : пер. с нем. / М. Шелер. – Том 2. – М. : Прогресс, 1994. – 400 с.
212. Шлейермахер, Ф. Герменевтика / Ф. Шлейермахер ; пер. с нем. А. Л. Вольского . – СПб. : Европейский дом, 2004. – 240 с.
213. Шюц, А. Избранное : мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с нем. и англ. В. Г. Николаева [и др.] ; сост. Н. М. Смирнова ; общ. и науч. ред., послесл. Н. М. Смирновой. – Москва : РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
214. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; пер. с англ. . – М. : Прогресс, 1996. – 344 с.
215. Этнос и культура в эпоху глобализации: пространство и история : сборник материалов VIII Международной научной конференции, Сухум, Республика Абхазия, 30 июня – 1 июля 2025 года. – Краснодар : Кубанский государственный технологический университет, 2025. – 153 с.

216. Этнос и этническое самосознание в цивилизационном дискурсе: размышления / Г. В. Драч, Е. Ю. Липец, Т. С. Паниотова, Ф. С. Эфендиев // Вопросы философии. – 2020. – № 8. – С. 64–71. – DOI 10.21146/0042-8744-2020-8-64-71.
217. Юнг, К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг . – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.
218. Ягафова, Е. А. Этническая vs локальная идентичность чувашей в кибер-пространстве (по материалам социальных сетей «ВКонтакте» и «Одноклассники») / Е. А. Ягафова, А. С. Роговой // Народы и религии Евразии. – 2024. – Т. 29. – № 3. – С. 91–106.
219. Ясперс, К. Общая психопатология / К. Ясперс ; пер. с нем. Л. Акопяна . – СПб. : Азбука, 2025. – 1056 с.
220. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. М. И. Левиной . – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.
221. Appadurai, A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* / A. Appadurai. – Minneapolis; London : University of Minnesota Press, 1996. – 229 p.
222. Archer, M. S. *Being human: the problem of agency* / M. S. Archer . – Cambridge : Cambridge University Press, 2000. – 334 p. – DOI: 10.1017/CBO9780511488733.
223. Armstrong, J. A. *Nations before Nationalism* / J. A. Armstrong . – Chapel Hill : UNC Press, 1982. – 411 p. – URL: <https://uncpress.org/9780807896075/nations-before-nationalism/> (дата обращения: 04.11.2025).
224. Ashmore, R. D. An organizing framework for collective identity: articulation and significance of multidimensionality / R. D. Ashmore, K. Deaux, T. McLaughlin-Volpe // *Psychological Bulletin* . – 2004. – Vol. 130, № 1. – P. 80–114. – DOI: 10.1037/0033-2909.130.1.80.
225. Bhabha, H. K. *The location of culture* / H. K. Bhabha . – London : Routledge, 1994. – 408 p. – DOI: 10.4324/9780203828243.
226. Breakwell, G. M. *Coping with Threatened Identities* / G. M. Breakwell .

– L. ; N. Y. : Methuen, 1986. – 224 p. – DOI: 10.4324/9781315733913.

227. Brossette, C. Connecting resonance theory with social-ecological thinking: Conceptualizing self-world relationships in the context of sustainability transformations / C. Brossette, A. Baur, J. Keller // *People and Nature* . – 2025. – Vol. 7, iss. 1. – P. 123–140. – DOI: 10.1002/pan3.10777.

228. Cameron, J. E. A Three-Factor Model of Social Identity / J. E. Cameron // *Self and Identity*. – 2004. – Vol. 3, № 3. – P. 239–262. – DOI: 10.1080/13576500444000047.

229. Charmaraman, L. Conceptualizing the Role of Racial–Ethnic Identity in U.S. Adolescent Social Technology Use and Well-Being / L. Charmaraman, A. M. Richer, M. A. Moreno // *Translational Issues in Psychological Science* . – 2024. – Vol. 10, № 1. – P. 1–15. – DOI: 10.1037/tps0000384.

230. Chen, Y. Research hotspots and frontiers of ethnic cultural identity–based on analysis of “web of science” database / Y. Chen et al. // *Frontiers in Psychology* . – 2023. – Vol. 14. – Art. 1276539. – DOI: 10.3389/fpsyg.2023.1276539.

231. Cooley, C. H. *Human Nature and the Social Order* / C. H. Cooley . – N. Y. : Scribner’s, 1902. – 404 p. – DOI: 10.4324/9780203789513.

232. Douglas, M. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* / M. Douglas . – L. : Barrie & Rockliff, 1970. – 177 p. – DOI: 10.4324/9780203426623.

233. Gluckman, M. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* / M. Gluckman . – Oxford : Blackwell, 1965. – 339 p. – DOI: 10.4324/9781315126913.

234. Greenberg, L. S. *Emotion-Focused Therapy* / L. S. Greenberg . – Washington : American Psychological Association, 2010. – 416 p.

235. Jenkins, R. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations* . – 2nd ed. / R. Jenkins . – Oxford : Oxford University Press, 2008. – 336 p.

236. Han, Byung-Chul. *Hyperculture: Culture and Globalization* / Byung-Chul Han ; translated by Daniel Steuer. – Cambridge ; Medford, MA : Polity Press, 2022. – ix, 98 p.

237. Kardiner, A. *The Individual and His Society* / A. Kardiner . – N. Y. : Columbia University Press, 1939. – 503 p.

238. Kernberg, O. F. *Severe Personality Disorders: Psychotherapeutic Strategies* / O. F. Kernberg . – New Haven : Yale University Press, 1984. – 381 p.
239. Landow, G. *Hypertext 3.0: Critical Theory and New Media in an Era of Globalization* / G. Landow . – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2006. – 440 p.
240. Lou, N. M. *Acculturation in a postcolonial context: Language, identity, cultural adaptation, and academic achievement of Macao students in Mainland China* / N. M. Lou // *International Journal of Intercultural Relations*. – 2021. – Vol. 85. – P. 213–225.
241. Mahoney, M. J. *Human Change Processes: The Scientific Foundations of Psychotherapy* / M. J. Mahoney . – New York : Basic Books, 1991. – 592 p.
242. Mantou, L. *Social Identity and Discrimination Among Chinese Canadians During COVID-19* / L. Mantou et al. // *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology* . – 2023. – Vol. 29, № 4. – P. 512–525.
243. McLean, K. *The Life Story Interview* / K. McLean . – Chicago : University of Chicago Press, 2008. – 256 p.
244. Mead, G. H. *Mind, Self, and Society* / G. H. Mead . – Chicago : University of Chicago Press, 1934. – 401 p.
245. Melucci, A. *Challenging codes: collective action in the information age* / A. Melucci . – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – 452 p.
246. Melucci, A. *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* / A. Melucci . – London : Hutchinson Radius, 1989. – 288 p.
247. Nguyen, A. M. *The cultural identity of first-generation adult immigrants: A meta-analysis* / A. M. Nguyen, V. Benet-Martínez // *Self and Identity* . – 2024. – Vol. 23, № 5. – P. 450–483. – DOI: 10.1080/15298868.2024.2399559.
248. Pew Research Center. *Social Media and Teens' Mental Health: What Teens and Their Parents Say* [Электронный ресурс] . – Washington, DC, 2025. – 52 p. – URL: <https://www.pewresearch.org/internet/2025/04/22/teens-social-media-and-mental-health/> (дата обращения: 17.10.2025).

249. Pew Research Center. Teens, Social Media and Technology 2023 [Электронный ресурс] . – Washington, DC, 2023. – 45 p. – URL: <https://www.pewresearch.org/internet/2023/12/11/teens-social-media-and-technology-2023/> (дата обращения: 17.10.2025).

250. Turner, J. C. Towards a cognitive redefinition of the social group / J. C. Turner // Social identity and intergroup relations / ed. H. Tajfel . – Cambridge : Cambridge University Press, 1982. – P. 15–40. – DOI: 10.1017/CBO9780511659911.003.

251. Wendt, A. Social theory of international politics / A. Wendt . – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – 452 p. – DOI: 10.1017/CBO9780511612183.