
СОВРЕМЕННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ*

Е.М. Курмелева

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье анализируется понятие идентичности. Специфика авторского подхода — в коммуникативном видении идентичности, в коммуникативной трактовке ее оснований, а также в проблематизации ее форм с учетом контекста глобально-информационной среды, в которой сегодня живет человек.

Отсчет современной эпохи ведут примерно с середины прошлого века. Ее еще называют эпохой постмодерна. Если стремиться к терминологической точности, то время модерна (франц. *moderne* новейший, современный) — это и есть современность, но тогда то время, в котором мы живем, современниками которого являемся, является постсовременным. В этом есть противоречие: как может быть что-то современнее современности? Однако наша эпоха как раз и дает ответ на этот вопрос. Еще многое в ней только намечено, еще не стало нормой для всех, многое в ней только указывает на ближайшее будущее человечества. Идентичность человека — это то понятие, в котором наиболее ярко преломились противоречия, характерные для нашей эпохи.

Традиционное общество проблемы идентичности не знает и не задает вопросов о ней, поскольку не знает проблемы самости. Более того, традиционное общество является изолированным (закрытым) и в этом смысле защищенным от социально-культурных проникновений извне, что обуславливает определенную устойчивость, стабильность самоощущения и самосознания каждого его члена. Базируется оно на уважении (преклонении) перед прошлым, стариной, традициями. Слово «традиция» происходит от лат. *traditio*, что означает передача, предание. Речь идет о передаче из поколения в поколение социального и культурного опыта — ценностей, норм, обычаев, знаний, форм деятельности — всего того, что служит сохранению конкретного общества и признается его членами правильным, полезным, разумным. Под последним — разумностью — имеется в виду целесообразность, определяемая верой, а не рефлексией. Над традициями особо не размышляют, их, как правило, пассивно усваивают в процессе социализации. Они передаются во владение (в собственность) как дар, который можно принять, но от которого можно и отказаться. Сила традиций прямо пропорциональна вере

* Данная статья написана в рамках реализации Инновационной образовательной программы РУДН «Создание комплекса инновационных образовательных программ и формирование инновационной образовательной среды, позволяющих эффективно реализовывать государственные интересы РФ через систему экспорта образовательных услуг».

в них, и если эта вера ставится под сомнение, они теряют свою силу — связь с настоящим, уходят в прошлое и забываются вместе с ним. Традиционное общество не сомневается в традициях (в этом его отличие от общества модерна и современного общества), наоборот, оно всячески поддерживает и всеми силами охраняет то, что было передано, подарено, завещано предыдущими поколениями. В посттрадиционных обществах за традиции сражаются (причем не столько за границами, сколько внутри этих обществ), их оправдывают и над ними спорят, в традиционном — ими живут и дышат.

В традиционном обществе идентичность человека предзадана, ему преподносят его самость в уже готовом виде. Можно было бы сказать, что его идентичность является исключительно социальной, поскольку он имеет только тот образ самого себя, который установило для него общество. Однако это было бы не совсем верным, поскольку нельзя отказать человеку в уникальности его внутреннего мира, даже если он принадлежит к традиционной культуре, даже если он не мыслит свое существование вне конкретного общества, даже если он не противопоставляет свою индивидуальность коллективу, в котором живет. Тем не менее социальная (коллективная) идентичность доминирует над его личностной (индивидуальной) идентичностью. Последняя является попросту неразвитой, поскольку не сформировано еще индивидуалистическое сознание.

Вопрос об идентичности возникает только в обществе модерна, что связано с серьезными социально-культурными трансформациями. Однако проблемой идентичность становится лишь в современном обществе. Эта проблема связана с определенной дезориентацией человека в социальном пространстве и обусловлена нарушением привычного (традиционного) механизма идентификации.

Современный мир уже не представляет собой простую совокупность изолированных «культурных организмов», а скорее имеет вид единого организма со множеством «культурных отростков». Индивидуальному сознанию легко потеряться среди открытого ему многообразия культур и образов жизни. Воспитание и социальная среда оказываются уже не столь весомыми и не имеют для личности прежнего, все определяющего значения. Этому способствует и нарастание либерализационных процессов, распространяющих в обществах культ индивидуализма и право на «свободное волеизъявление», но вместе с тем выталкивающих человека из удобных «преднатальных» ячеек в непосредственный жизненный круговорот.

Современное общество плюралистично. Смысл данного слова нельзя сводить к простому множеству никак и ничем не связанных элементов. Плюрализм в нашем случае — множественность целого, множественность соотнесенных, постоянно взаимодействующих частей этого целого. Целое здесь не господствует над своими частями, не производит их из себя, как в предыдущие эпохи (скажем, в лице космоса, Бога, государства и т.д.), наоборот, оно оказывается эффектом, получаемым из множества, из постоянного взаимодействия, взаимосотнесения разнородных и противоречивых элементов.

Плюрализм — это множественность образов и стилей жизни, культурных норм и ценностей, смыслов и значений, истин и оценок, утверждающих (выявляющих) свою значимость в постоянном соотнесении и сопряжении. Плюра-

лизм — это «дробление» человечества вширь (много государств-обществ со своей современностью — традиционной, модерной и даже родоплеменной) и вглубь (речь идет об усложнении институциональной структуры современного общества и об усложнении облика современного человека). Можно возразить: и раньше мир был многолик в социально-культурном отношении. Но раньше общества были изолированы друг от друга. Современный плюрализм — явление особое, социально-культурные различия, которые он несет (содержит) в себе, не существуют где-то там вообще, этим различиям сегодня вольно или невольно, но причастен каждый. Различия лишают современность устойчивости и стабильности, разрушают привычные связи и отношения. В неопределенном обществе и человек теряет собственную определенность.

Сегодня нужна определенная степень мужества, чтобы выдержать давление со стороны социальной реальности, которая все чаще ставит под вопрос прежде всего саму способность человека к самоидентификации и только потом — человеческую субъективность как таковую. Как сохранить себя в направленных на Я желаниях других, в навязываемых вкусах, стереотипах поведения и схемах мышления? Социальное пространство наполнено призывами к Я: купи, помоги, требуй, возьми, выбери, решайся и т.д. Субъект сегодня утверждает не просто как точка сопротивления власти (М. Фуко), а как точка сопротивления этическому, эстетическому, информационному насилию со стороны коммуникативного общества. Да и речь все чаще идет не о власти, поддерживающей конкретное общество, а о власти дискурсивных (коммуникативных) практик, зачастую инородных для этого общества и в этом смысле несоциальных, а иногда вообще имеющих к социальному отношению только в том смысле, что они возникли в человеческом мире, порождены им.

Нужно сказать, что отождествление себя с кем-то или чем-то — наиболее удобная форма самоопределения. Биологическим выражением идентификации выступает подражание как самый простой способ перенимания информации, необходимой для нормальной жизнедеятельности, непосредственный путь получения каких-либо знаний, умений и навыков. Механизм подражания, или копирования, не приобретается, а является генетически закрепленным механизмом приспособления организма к окружающей среде. Вылупившийся цыпленок не может не подражать курице. То, что свойственно организмам, обладающим довольно примитивными формами психики, свойственно в равной степени и человеку, психика которого — сложное образование и способна изменяться в течение всей его жизни. Идентификация лежит в основе человеческой культуры. «Окультуривание» человека суть процесс его слияния с некоторым социальным кругом. Быть культурным означает быть социализированным должным образом. Степень данного долженствования определяется конкретным обществом — носителем навязываемого культурного духа. Идентификация — социальная программа, вкладываемая в сознание человека, как правило, раньше осознания им этого «вложения», и она никогда до конца не устранима, даже при сознательном выдавливании ее из собственного разума. Место старой идентификации моментально занимает новая, ибо человек не может не соотносить себя с другими людьми и с миром в целом.

В известных тезисах о «расколотом субъекте», о человеке-складке (Ж. Делез, Ф. Гваттари), о человеке как «дискурсивной функции» (М. Фуко) и т.д. не только отрицается некая субстанциальная природа человека, но и заключено понимание ангажированности, несамостоятельности его сознания. Постмодернизм осмыслил отсутствие механизма самоидентификации в культуре, ее незаметную подмену идентификацией.

Теоретическое осмысление несамостоятельности сознания и, следовательно, самосознания — это борьба против идентификации в самой культуре. Точнее, это борьба, которую культура ведет против себя. Возможно, начинает формироваться новый тип культуры, который является уже не общим окультуриванием, а личным культивированием, когда человек выступает не как носитель некоторого общего духа, навязанного ему извне, а оказывается культурой в себе. Данное «в себе» нельзя понимать как ограниченность, замкнутость в собственных пределах. Культура требует открытого пространства и подразумевает взгляд, устремленный за свои пределы. Так, животные, например, ограничены собственными желаниями. Человеческая же культура — это не только культура желаний, но и умение видеть мир за границами своих желаний и своего сознания. В замкнутом пространстве духовность вырождается, и это касается как отдельного человека, так и социального пространства в целом. Культура — это возможность быть вне собственной культуры. В этом смысле культура является процессом вечного саморазрушения.

Рассуждать о Я как «культуре в себе» непросто. Подобная культура самосознания должна иметь по крайней мере те же тысячелетние сроки становления, что и предыдущая, и вряд ли сейчас возможно описать даже некоторые ее черты. Отметим только, что в современном социально-культурном пространстве происходят какие-то процессы брожения, проявляющиеся, в частности, в некоторой растерянности человека, которому становится трудно найти не столько свое место в этом пространстве, сколько вообще самого себя.

Проблема самоидентификации состоит и в том, что человек, как правило, не замечает собственной тождественности с социальной средой, в которой пребывает. Так, он, не задумываясь, меняет формы своей идентичности, как того требует современная реальность. То, что «видит» теоретическое сознание, не обязательно открыто эмпирическому. Более того, собственную вписанность в некоторый социальный круг конкретное «Я» расценивает как правильное, нормальное. С точки зрения его непосредственной жизнедеятельности это действительно так. Человек получает от общества все необходимое для себя при условии своего совпадения с этим обществом. Быть нормально социализированным — значит принять нормы или правила жизни некоторого социума как свои собственные. Но если со стороны общества нормы выступают как определенные правила, образцы жизни, то со стороны Я его норма суть усредненность, незаметность, совпадение с другими Я, составляющими данное общество. Однако совпадение, нивелирование сознаний в культуре нивелирует саму культуру, поскольку последняя всегда есть культура сознаний. Нивелированная культура противоречит самой себе, ибо ее цель как раз обратная: быть выражением развивающейся человеческой духовности. В этом смысле культура является противоречивой с самого своего начала: ее цель никогда не совпадает с ее сущью — обработкой сознаний «должным» образом.

Культура, сопротивляющаяся самой себе, меняет тем самым представления о себе, т.е. изменяет собственные правила или нормы. Привычные социальные нормы начинают оттесняться на периферию, а периферия (культурные представления, бывшие маргинальными, случайными в ней) становится нормой. Например, Делез в качестве такой нормы предлагает ненормальность. Самым нормальным начинает выступать «шиз», индивид весьма слабо, если вообще, социализированный. Конечно, теоретические построения еще не есть сама жизнь. Тем не менее нарушение привычной формы идентификации, попытки определения механизма самоидентификации лишают человека и привычной нормы жизни. Трудности самоопределения при отрицании соотнесенности себя с кем-то или чем-то способны вызвать настоящую тоску по нормальности как в смысле привычки собственного слияния с группой, так и в смысле неопределенности самой нормы или правила жизни: как жить в обществе, если не знаешь, как жить [1] (см. Примечания). Теоретические же потуги к собственной самостоятельности пока лишь нарушают прежние представления о норме жизни, но не создают ее нового понимания.

Таким образом, при нарушении привычной формы самоидентификации через идентификацию себя с кем-либо или чем-либо, нарушаются и привычные представления о том, каким должна быть вписанность Я в некоторый социальный круг, если оно стремится определяться не через него, а через самого себя.

Коллективная жизнь (когда Я — такое же, как все, а все — такие же, как Я) является самой простой формой социальности. Совместная жизнь индивидов, стремящихся быть различными, — гораздо более сложная форма организации общества. Социальный субъект, принимающий различие в качестве принципа жизни, трансформирует саму социальность. Но каким бы глубокоиндивидуальным не было его существование, реальность, в которой он обретает себя, принадлежит не только ему, но и другим. И сосуществование индивидов в этой реальности возможно только на основе уважения чужой самости и признания ее права на такую же индивидуальность. Сегодня это уже не абстрактный гуманизм, а непосредственное требование реальности.

Анализируя социальную жизнь человека, нельзя не отметить, что общество «пачкает» человека ровно настолько, насколько делает из него этого человека. Кристально чистого, отфильтрованного Я не существует. Поликультурность в этом плане вполне способна быть своеобразным этическим фильтром. Чем более насыщен мир в культурном отношении, тем более сложны этические отношения между людьми. Человек уже не находит мораль в готовом виде, он создает ее вместе с другими. Идеальность этических норм сегодня подтверждается их жизненной эффективностью. И эти нормы действительно относительны, но не в том смысле, что могут исторически изменяться, а в том, что существуют лишь в качестве отношений кого-то к кому-то. Вырванные из системы образующих их отношений, они теряют всякое значение. Моральность оказывается основой коммуникативности. Общаясь друг с другом, мы невольно устремлены к лучшим сторонам личности другого. Мы всегда заставляем Другого поворачиваться к нам своими достоинствами и прятать свои недостатки. И это вовсе не идеализация

человеческих отношений, представить себе коммуникацию, организованную по иному принципу, просто невозможно.

Каких бы взглядов мы ни придерживались в наших трактовках общества и межличностного, вряд ли кто-то будет спорить с тем, что в самой общей форме общество представляет собой совокупность взаимодействующих индивидов. В этом смысле любое общество является коммуникативным сообществом.

Глубокий анализ связи между моральным сознанием и коммуникативными актами был произведен Ю. Хабермасом. Можно, конечно, вслед за ним рассматривать коммуникативное сообщество в качестве некоей идеальной модели со-существования индивидов, но, к сожалению, основная их масса преследует далеко не идеально-коммуникативные (в смысле Хабермаса) цели.

Хабермас разделяет социальные действия на стратегические (ориентированные на успех, на достижение личных целей любыми путями) и коммуникативные (ориентированные на достижение общего согласия, на взаимопонимание). Не вступая в дискуссию с Хабермасом по поводу этого деления, отметим только, что какие бы эгоистические цели ни преследовал субъект социального действия и какие бы средства им при этом ни использовались, он не может не учитывать интересы собственного социального окружения. «Понимательная» составляющая определяет любое социальное взаимодействие, назовем ли мы его стратегическим или коммуникативным. Успешность «навязывания» кому-либо собственных интересов невозможна без понимания того, что собственно хочет другая сторона. Отказ учитывать чужие интересы еще не лишает взаимодействие понимания. Хотим или не хотим мы понимать Другого, мы всегда так или иначе друг друга понимаем. Речь идет не о наших желаниях и возможностях, а о нашем сознании.

Конечно, Хабермас говорит не просто о взаимопонимании, а о том, к чему оно собственно ведет — о нашем разумном, взаимном согласии по поводу некоторого состояния дел. И это взаимное согласие должно быть не вынужденным, а свободным. Только в этом случае, считает он, наши действия можно назвать коммуникативными. Сама свобода у Хабермаса насквозь рационализована, разумна. Речь идет не о свободном принятии или непринятии чего-либо, а о разумно-свободном принятии и непринятии. О согласии договариваются. Соглашаются не с некоторым состоянием дел, а с разумными аргументами по поводу этого состояния. Актеры не навязывают друг другу свои интересы или свое понимание ситуации, а убеждают друг друга. Ситуация действия, пишет Хабермас, есть ситуация речи [20. С. 201]. Но не является ли это перенесением проблемы просто в другую плоскость? Не выступает ли убеждение с использованием разумных аргументов некоторым цивилизованным способом достижения собственных целей? Конечно, убедить могут и меня, но не говорит ли это о том, что моя стратегия ведения переговоров была просто ошибочной, что мои аргументы оказались просто более слабыми, чем аргументы другого?

Можно в чем-то соглашаться или не соглашаться с Хабермасом, но нельзя не признать, что гуманистический потенциал его концепции огромен. Без апелляции к разуму, без уважения прав и свобод другого, без толерантности, и наконец без умения слушать другого в современной поликультурной реальности существовать просто невозможно. Мир стал слишком сложным и тесным. В плане ком-

муникативности как формы социального взаимодействия нужно и важно искать разумные принципы организации этого взаимодействия.

Именно с коммуникативностью сегодня самым тесным образом связана проблема самоопределения и вообще определения субъекта как такового. Какую роль в процессе самоидентификации играют Другие? Что из себя представляет Другой? Что такое самоидентификация человека, если нет самости (как утверждает постмодернизм), с которой бы он мог себя идентифицировать? В свете современной рефлексии эти вопросы приобретают особое звучание.

С точки зрения классических представлений, субъект открывает самого себя в рефлексивном акте. Самоидентичность однозначно привязывается к самосознанию и представляет собой самодостаточное образование. Несмотря на то, что еще И.Г. Фихте связал самосознание с понятием деятельности (определил самоидентификацию как процесс) и ввел не-Я как ступень самосознания, философская мысль особенно не задумывалась над тем, что же представляет собой «трансцендентальное единство апперцепции», какова реальная составляющая «не-Я». Вплоть до XX в. собственная идентичность просто предполагалась рефлекслирующим субъектом, а фигура Другого практически не возникала (за исключением, может быть, философии Г.В.Ф. Гегеля),

Сегодня уже рассуждают не столько о Я-понятии, сколько о Я-образе. Данное смещение представлений обусловлено рядом обстоятельств и прежде всего постмодернистской критикой сознания как некой субстанциальной основы человеческой личности, а также вниманием философов и социологов к той повседневности, с которой непосредственно связано существование каждого из нас. Немалую роль здесь сыграли и такие мыслители, как К. Маркс, З. Фрейд, Ф. Ницше. Фрейд, например, не только усложнил структуру человеческой психики, введя понятие бессознательного, но и обратил внимание на Другого и на его роль в процессе формирования у человека представлений о самом себе. Чуть позже Ж. Лакан практически отождествил бессознательное с Другим, выдвинув положение: «Бессознательное — речь Другого». Заговорили о психосоциальных механизмах личностной самоидентификации, о коллективном бессознательном, о «ложном сознании», о кризисе идентичности и т.д.

С точки зрения современных представлений на субъекта можно утверждать, что именно Другой определяет Я-идентичность. В фигуре Другого конкретизировалось влияние общества, бессознательного, природы и т.д. на индивида и его сознание.

Сегодня можно с определенностью констатировать изменение социально-культурного и онтологического статуса Другого. Прежде всего произошла его десакрализация. Когда-то религия призывала видеть в нем Бога. Именно Бог был посредником между Я и всем остальным миром. Бог смотрел на Я глазами Другого и определял социальные и личностные взаимоотношения между людьми. И только священник имел доступ к душе человека. Теперь обычный другой, тот, кого мы находим в нашей повседневности, сшивает разорванные социальные связи и в конечном счете оказывается терапевтом человеческого духа.

Другой отныне — это не только тот, кого я нахожу в мире, и кто просто похож или, наоборот, не похож на меня. Другой указывает человеку на него самого. Его

непосредственный взгляд отбрасывает Я к собственной самости (Ж.-П. Сартр). Другой — это также само Я. И Я — тот, кто хочет быть всем (А. Рембо), т.е. другим [2, см. Примечания]. В этом смысле понятие Другого расширяется, становится предельно обобщенным, включающим в себя все иное, все мыслимые и немыслимые (в смысле закрытые для разума, возникающие по ходу дела, в размышлении) потенции, еще даже не представляемые возможности. С этим Другим вне себя и в самом себе человек непрерывно взаимодействует, соотносит свои мысли и желания; примеряет на себя его маски, разыгрывает его роли; оглядывается на него, стремится к нему, любит и ненавидит его, не замечает и намеренно игнорирует тоже его.

Коммуникативное пространство, в свою очередь, расширяется, опрокидывает границы отдельных государств и локальных культур, теряет свойства стабильности, простоты и непрерывности. Коммуникативный акт уже не представляет собой простое взаимодействие между людьми, все чаще в него включается посредник — техническое средство связи, которое само выступает в роли посланника сообщения (М. Маклюэн). Коммуникативная личность оказывается способной жить в любом времени и пространстве и даже вне реальности — в виртуальности. Соответственно расширяется и область идентификации. Личность расплывается, включает в себя множество идентичностей, которые ведут бесконечный спор между собой, меняются местами, симулируют друг друга (Ж. Бодрийяр). «Самость» лишается субстанциальной прозрачности, становится неоднородной, децентрированной, полифоничной, постоянно трансформируется, производится.

«Традиционный» человек просто отождествлял себя с какой-либо социальной группой, с ее культурными значениями, ценностями, нормами. Его идентичность была устойчива, она поддерживалась постоянством и однозначностью социальных связей и отношений. Сегодня человек вынужден лавировать между разнообразными ценностями, менять формы своей идентичности, приспособляться к игре культурных различий и стилей жизни. Догматическая приверженность каким-либо ценностям и идеалам вызывает уже впечатление несовременности и асоциальности, поскольку социальность ныне подразумевает культурную открытость, умение жить в различных мирах.

ПРИМЕЧАНИЯ

Для традиционного (монокультурного) общества, пожалуй, значим другой акцент: как жить, если не знаешь, как жить в обществе.

Споря и одновременно соглашаясь с А. Рембо, французский философ и поэт Ж. Батай, например, утверждает, что человек, который хочет быть всем, лишен настоящего и вместе с ним собственной подлинности, потому что все время устремлен в будущее, находится в «проекте» самого себя. Чтобы выйти из этого проекта, нужно умереть, перестать быть «Я». Только потеряв свое «Я», можно обрести себя настоящего. Путь за собственные пределы, за границы сознания, говорит Батай, это путь к подлинному себе. См.: *Батай Ж. Внутренний опыт.* — СПб., 1997.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Батай Ж. Внутренний опыт.* — СПб., 1997.
- [2] *Бауман З. Жизнь во фрагментах: Эссе о постмодернистской морали.* — Лондон, 1995.
- [3] *Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // Бауман З. Индивидуализированное общество.* — М., 2002.

- [4] Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа // S/Λ'98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. — М.-СПб., 1999.
- [5] Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М., 2000.
- [6] Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // ЛОГОС. — Кн. 1. — Л., 1991.
- [7] Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург, 2007.
- [8] Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого // Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. — СПб., 1999.
- [9] Делез Ж. Различие и повторение. — СПб., 1998.
- [10] Делез Ж. Складчатость или внутренние мысли (субъективация) // От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога. — Минск, 1997.
- [11] Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. — М., 1997.
- [12] Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте // Кабинет: картины мира I. — СПб., 1998.
- [13] Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. — М. 1999.
- [14] Маклюен М. Понимание MEDIA: внешние расширения человека. — М.—Жуковский, 2003.
- [15] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. — М., 2000.
- [16] Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. — М., 1998.
- [17] Фуко М. Герменевтика субъекта // СОЦИО-ЛОГОС. — М., 1991.
- [18] Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М., 1996.
- [19] Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М., 1996.
- [20] Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб., 2000.
- [21] Baudrillard J. Simulacra and simulation <<http://shpolbder.tripod.com/reference/matrix>> (12 июня 2008).
- [22] Brubaker R., Cooper F. Beyond «Identity» // Theory and Society. — 2000. — Vol. 29 (1).
- [23] Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. — Cambridge, 1991.
- [24] Gleason P. Identifying Identity: A Semantic History // Journal of American History. — 1983. — Vol. 69 (4).
- [25] Identities. — Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- [26] Somers M.R., Gibson G.D. Reclaiming the Epistemological «Other»: Narrative and the Social Constitution of Identity // Social Theory and the Politics of Identity, 1994. — Cambridge: Blackwell.

MODERN IDENTITY: STATUS, PROBLEMS, PERSPECTIVE

E.M. Kurmeleva

Social Philosophy Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article analyzes the concept of identity. The author views identity in communication perspective, interprets its basics through communication as well as specifies its forms within the context of global information environment surrounding the contemporary human being.