

УДК 159.923.2+130.2

Рейдерман Илья

ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В данной работе автор анализирует феномен «личностной идентичности», предлагая отличать его от феномена «персональной идентичности». Если «персональная идентичность» открывается взгляду «извне», то личностное идентичность открывается взгляду «изнутри» субъекта, как соотношение внешней и внутренней ипостасей его «Я». Как показывает автор, это внутреннее, глубинное «Я» со всеми его потенциями составляет проблематичное единство экзистенциального и духовного в человеке.

Ключевые слова: личностная идентичность, персональная идентичность, духовность, экзистенция.

Рейдерман І.

ПРОБЛЕМИ ОСОБИСТІНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У роботі автор аналізує феномен «особистісної ідентичності», пропонуючи відрізнити його від феномена «персональної ідентичності». Якщо «персональна ідентичність» відкривається погляду «ззовні», то особистісна ідентичність відкривається погляду «зсередини» суб'єкта, як співвіднесення зовнішньої й внутрішньої іпостасей його «Я». Як показує автор, це внутрішнє, глибинне «Я» з усіма його потенціями становить проблематичну єдність екзистенціального й духовного в людині.

Ключові слова: особистісна ідентичність, персональна ідентичність, духовність, екзистенція.

Reyderman I.

THE PROBLEMS OF PERSONAL IDENTITY

In the article the author analyzes the phenomenon of “personal identity,” proposing to distinguish it from the phenomenon of “individual identity.” While the “individual identity” opens from the external viewpoint, the personal identity opens from the internal viewpoint within the subject, as a correlation of the external and internal incarnations of his/her “I”. As author shows, this inner, profound “I” with all its potencies constitutes the problematic unity of the existential and the spiritual in human being.

Key words: personal identity, identity of personality, spirituality, existence.

Идентичность сегодня выдвинулась в ряд главнейших проблем, в ней как бы сплелись в болевой узел многие кризисные явления современности. В данной работе даётся анализ идентичности личности. Автор предлагает отличать это понятие от общеупотребительной персональной идентичности. Социологический взгляд на человека есть взгляд «извне», и персональная идентичность может быть рассмотрена в ряду других объективируемых идентичностей. Что же касается личностной идентичности, то её можно «увидеть» лишь при взгляде изнутри самого субъекта, как соотношение внешней и внутренней ипостасей его Я. Это внутреннее, глубинное Я со всеми его (зачастую нереализованными) потенциями, во всей его устремлённости – не может быть схвачено в качестве определённого объекта. И наиболее адекватный способ изучения в данном случае – методы экзистенциально-психологического и экзистенциально-философского анализа. Во введении к выпуску альманаха, посвящённого проблемам идентичности, Ю.М. Резник говорит о человеке как особом роде сущего («внешняя» идентичность), о человеке как самобытии («внутренняя» идентичность) и о человеке как метафизическом существе («трансперсональная» идентичность). «Таким образом, человек есть одновременно идеальный образ «родового человека» (взгляд «извне»), свободное существо, противостоящее диктату общества и культуры, а также осуществляющее свой собственный выбор (взгляд «изнутри»), и подобие Абсолюта, метафизическая сущность которого выражена, в частности, трансперсональностью (взгляд «свыше»)» [1, с. 15].

Принимая в целом эту концепцию, хочется не согласиться с идущим ещё от Фрейда отождествлением репрессивной функции социума и культуры. Культура, понимаемая как идеально-смысловой универсум, и есть, по нашему мнению, подлинная сфера человеческой свободы. Даже акт творчества, в котором мы трансцендируем горизонт уже существующего, – есть акт творчества культуры. Тем более творчество человеком самого себя и собственной жизни – процесс культуротворчества. В нашей работе перечисленные Ю.М. Резником три ипостаси могут быть представлены как персональная идентичность, явленная вовне, экзистенциальная идентичность и духовная идентичность. Однако личность, по мнению автора, есть проблематичное единство экзистенциального и духовного. А основой личностной духовности являются отнюдь не трансперсональные состояния, а бытие человека в культуре.

В огромном потоке работ по проблемам идентичности преобладает преимущественно социологический подход. Но набирает силу и экзистенциально-философское, культурологическое и антропологическое рассмотрение идентичности. В основном исследователи согласны с тем, что перед нами не просто кризис, связанный с глобализацией, но, выражаясь старомодно, мировой «кризис духа», кризис духовных основ бытия человека и общества. Не только философия постмодерна, но и сама практика жизни в постмодерном социуме – есть брутальный и агрессивный отказ от такого рода основ. А без оснований – человеку не на чём «стоять», он оказывается как бы «подвешен в воздухе», проявляя недюжинные усилия, чтобы утвердить себя в преходящих и страшно ненадёжных социальных ситуациях, в безосновной «текущей современности». Трудно не согласиться с А. Извековым: «Неопределенность состояния духовной свободы, сопряженная с неизбежным одиночеством в ответственности за нее, предполагает и бесчисленное количество условий, при которых данное состояние для потенциально свободной личности непереносимо» [2, с. 12]. Автор говорит о неготовности к свалившейся на нас свободе, в том числе свободе полагания смыслов. Тотальная неопределенность делает все смыслы условными и относительными.

Очень похоже, что дело не только в трансформации и разрушении многого из того, с чем идентифицировал себя человек ещё недавно. Но и в том, что от человека сегодня требуется не пассивная идентификация по принадлежности к той или иной общности, но творческая активность в созидании своей самоидентичности. Однако массовый индивид к творческой работе не привык, а социум подбрасывает ему случайные объекты для идентификации. И идентичность предстаёт не как проблема, а как некая самоподдерживающаяся функция. «Содержание идентичности меняется от ситуации к ситуации, но чувство преемственности опыта сохраняется благодаря устойчивости функции самоотождествления, присвоения опыта в качестве своего. Именно постоянство функции порождает чувство тождества «Я», несмотря на то, что актуальное содержание «Я» в зависимости от контекста может существенно меняться» [3, с. 15]. Несколько вульгаризируя такого рода представление, можно сказать, что Я – это всё, что я могу присвоить, всё, о чем я с определённой долей уверенности могу сказать «моё». При этом – если говорить именно о современном массовом индивиде, – содержание того, что он может называть «своим», может существенно меняться, но «изменение содержания» его опыта существенно не влияет на изменения его субъективного мира.

Он во всех изменяющихся обстоятельствах – тот же, и такого рода застывшую идентичность можно оценить скорее со знаком минус.

А вот прямо противоположное представление, отрицающее какую бы то ни было устойчивость идентичности: «Современный мир атакует концепцию неизменяющейся идентичности. Человек не в состоянии оставаться одним и тем же в постоянно изменяющихся ситуациях. Он вынужден жертвовать своей монолитной идентичностью, отказываться от части своей автономии и независимости, становится всё более социально связанным, социально зависимым, социализованным» [4, с. 139]. Идентичность подменяется специализированной функцией. Неустойчивость идентичности в ситуации постмодерна выдвигает на первый план вопрос о том, что в человеке постоянно, сохраняясь в потоке изменений. Подобно постоянной Планка в квантовой физике – должна бы быть и некая антропологическая постоянная. «Однако предстоит ещё объяснить, почему люди, имеющие различную культурную идентичность, обладают общим набором качеств. Человеческая природа – это совокупность устойчивых, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа, которые присущи человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса» [5, с. 31]. Предполагается, что Антропологическая Постоянная – это «человеческая природа», так называемая родовая сущность человека, что она надбиологическая и надсоциальная, даже трансисторическая. Будь она каким-то образом в нас запрограммирована – хоть с помощью воли Божией – всё было бы намного проще. Но весь драматизм проблемы человека – в том, что его сущность ему не дана в готовом виде, в качестве чего-то абсолютно определённого. И он сам, если он хочет быть не фабричным изделием социума, вынужден всякий раз творчески отвечать на вопрос, что есть человек, и доопределять свои действия, мысли, поступки в качестве человеческих.

Идентичность в нашем понимании – есть экзистенциальная проблема. В ситуации кризиса обнаруживается разительное несоответствие персональной идентичности, своего рода неподвижной маски, предназначенной не только для других, но и для себя самого, чтобы полагать, что «со мной всё в порядке» – и того, что в человеке существует не только на глубине, но и в возможности, в идеале. Это несоответствие, будучи осознанным и болезненно переживаемым – требует от человека радикальных изменений, которые, однако, невозможны чисто волевым и сознательным образом. Кризис запускает

органический процесс экзистенциально-духовной трансформации, в итоге которой ...рождается личность. Это и есть своего рода «второе рождение». Прежнюю персональную идентичность, которая могла, к тому же, износиться и стать совершенно пустой и формальной, заменяет идентичность личности.

Рождение личности – не просто событие в жизни человека. Это новое качество жизни. До сих пор он существовал как эмпирический индивид, отождествлявший себя со своим социальным статусом и функциями, теперь же он трансформируется в существо, находящееся не просто в социуме, но в Мире, в бесконечном пространстве бытия. Стать личностью – означает обрести кроме возможности существования, каковая есть и у вещей, и у животных (Хайдеггер называет это «онтическим» уровнем) – возможность подлинно человеческого бытия.

Тут и следует сказать, что новая идентичность, идентичность личности – не есть нечто существующее стабильно, как вещь. Она существует лишь в творческом усилии, а при нехватке усилия – исчезает. Способ её существования – диалог, общение человека с собой. Но в условиях, когда «экстаз коммуникации» и условный обмен информацией делает всё более проблематичным подлинный диалог человека с другими, – неизбежно угасает и общение с собой. А ведь последнее – есть фундаментальное условие существования внутреннего мира. Человек всё меньше пребывает в самом себе, в интимной глубине себя, в причастности к целостности внутренней жизни.

Всякое впечатление и событие, всякая часть внешнего опыта – становятся «моими» не сами по себе, не просто потому, что они «связаны со мной», с актами моего я, а потому, что они «перевариваются» и попадают в систему сложных внутренних взаимосвязей, в конечном счёте, приобщаются к целостности жизни, к целому моей личности.

Человек жив, вопрошая: кто я, зачем я, следует ли делать то, что я делаю, является ли жизнь моя подлинной, или же искусной имитацией, игрой, в чём смысл этой жизни... Ипостась вопрошающего более или менее ясна, и вопрошает она, в конечном счёте, о своей идентичности, об аутентичности собственной жизни, о возможности жизни как бытия. А вот кто тот во мне, которого вопрошают? Это, пожалуй, самый главный вопрос, на который трудно дать научно обоснованный ответ. Но без попытки ответа на него самое главное в человеке, его дух, духовность – останутся всего лишь словами. Экзистенциальная философия сделала шаг в попытке ответить на этот вопрос, она обратила внимание на то начало в человеке, которое не поглоще-

но деятельностью в интересах выживания и умножения комфорта, а «проживает» жизнь, и качество этого «проживания» может быть разным, да и жизнь может оказаться как бы и не твоя... Экзистенция, трансцендируя, выводит человека за пределы социальной необходимости и обязывает его к свободе. Однако, является ли экзистенциальная свобода самоцелью? Вопрос в том, куда устремлена экзистенция, во имя чего она трансцендирует.

Исследователь экзистенциальной философии Анастасия Зиневич говорит об «антропологической концепции Г. Марселя и Е. Минковского, в которой человек понимается как единство индивидуально-экзистенциального и универсально-духовного в человеке, и обозначена необходимость особого трансэмпирического смыслового поля культуры, содержащего образы и символы человечности» [7, с. 142] (пер. с англ. Зиневич А.С.). Такова же позиция и автора данной статьи. И в таком случае «собеседников», которые ведут непрекращающийся спор-диалог во имя идентичности и личностной целостности, можно обозначить как «Эмпирическое Я» (оно же персональное) и «Духовное Я».

Последнее и является носителем универсального, общечеловеческого начала, «родовой сущности» – именно оно не позволяет человеку оставаться частным индивидом, обывателем, который блюдет исключительно «свой интерес». Оно побуждает человека подняться «над самим собой» и посмотреть на себя с некоей идеальной высоты. Оно, это духовное Я, видит меня эмпирического – и явно недовольно тем, что увидено. Но тот, кто на меня смотрит – сам по себе невидим.

Индивиду, который полностью и без остатка погружён в социальную действительность, трудно понять законы духовного (непредметного) общения. Ему понятнее взгляд Другого, с которым он себя вольно или невольно сравнивает. Согласимся с В.Ю. Даренским, что «Идентичность любого субъекта культуры (индивида или общности разных типов) конституируется как соотносённость с Другим в символическом смысле» [6, с. 39]. Но и Дух во мне – может быть истолкован как Универсальный Другой. Однако другой не как участник социальной коммуникации, а как Вечный Собеседник в духовном общении в поле культуры, как представитель человечества в его истории. В человеке есть интериоризованный Другой. Вопрос в том, какова его природа – является ли он просто представителем социума во мне, своего рода внутренним надсмотрщиком, или представителем духа культуры. Дух культуры во мне, нечто от меня неотделимое, в отличие от знаний, информации, образованности – есть основа мо-

его Духовного Я. Если в социуме Другой – есть подобие «зеркала», в котором я отражаюсь, то в общении с Духовным Я в его Универсальности – я оказываюсь как бы без зеркала. Из социального мира, в котором господствуют предметные образы, «картинки», я попадаю в мир, где звучат почти неслышимые голоса. Голос нравственного чувства, да и чувства истины и красоты, тихий зов, в котором слышна тоска по подлинной жизни.

Разговор с собой и есть скрещение голосов. Предположим, что в такого рода экзистенциальном общении с собой человек способен исцелиться, то есть обрести чаемую целостность, быть целым в Мире как Целом. Тогда мы можем говорить об обретении идентичности на духовном уровне, уровне личности. Пусть не раз и навсегда – но сейчас, в эту минуту мысли, поступка, свершения своей сущности, которая не укладывается в прокрустово ложе социальных форм, – ты есть, ты един с собой, ты переживаешь мгновение подлинного бытия.

Достигнутый результат парадоксален: я одновременно есть и существо конечное, смертное, и существо бесконечное, трансцендирующее всякие границы, всякую ограниченность. Я – существо неповторимое, уникальное, единичное, и Я – существо универсальное.

Это и есть противоречивое единство экзистенции и духа в личности, которое возможно только в усилении. Благодаря усилению в возникшем поле напряжения преобразуется всё человеческое существо, с его волей, желаниями, чувствами, и теперь его экзистенция не расстрачивается на временные социальные цели, а то и вовсе попусту, а как бы поляризуется и получает духовную направленность.

Однако тут перед нами в некотором роде идеал. А в жизни – чаще встречается шизофреническая двойственность разобщённых и противоборствующих сторон Я, а то и вовсе бегство от себя. О причинах этого написано более чем достаточно. И всё же одну из главных, на наш взгляд, причин, хочется подчеркнуть: комплексный кризис социума и культуры. То есть такой, в котором обе стороны обуславливают и усиливают кризисное состояние друг друга.

В сегодняшнем мире – совсем по Гоголю – «стало видно сразу далеко во все стороны света». То есть не стало горизонтов как пределов взгляду, не стало и, так сказать, «загоризонтного», трансцендентного. «Большие нарративы» отменены не по чьей-то воле, а просто потому, что проблематичным стало само будущее, а, значит, и возможность строить сколько-нибудь длительные планы. Исчезло время как История, а тем паче как Вечность. В этих условиях торжествует ситуатив-

ное, всецело прагматическое мышление. Мышление на «короткую дистанцию» – на стометровку и не более.

В этих условиях особую роль в сохранении личностной идентичности, да и самой личности, оберегаемой от распада, разрушения, – принадлежит культуре. Культуре не как сумме информации, приобретаемой в процессе образования, а как вместилитцу коллективного духа человечества. Дух/овное Я – возможно лишь тогда, когда мы подключаемся к диалогу в культуре, продолжающемуся, несмотря ни на что, в Большом Времени.

Литература:

1. Резник Ю. М. Образы человека как основания для постижения его идентичности (введение). *Вопросы социальной теории*. Т. IV. Москва: ИФ РАН, 2010.

2. Извеков А. И. Междисциплинарное определение идентичности. СПб: Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. 2015. № 177.

3. Сапожникова Р.Б. Анализ понятия «идентичность»: теоретические и методологические основания. *Вестник ТГПУ*. Вып. 1 (45). Серия: ПСИХОЛОГИЯ. Томск, 2005.

4. Короленко Ц. П., Дмитриева Н. В., Загоруйко Н. В. Идентичность. Развитие. Перенасыщенность. Бегство. Новосибирск, 2007.

5. Гуревич П. С., Спирина Э. М. Идентичность как социальный и антропологический феномен. Москва: Канон+, 2015.

6. Даренский В. Ю. Диалогические «механизмы» формирования культурной идентичности. *Актуальні проблеми духовності: зб. наук. пр.* Вип. 8. Кривий Ріг : Видавничий дім, 2007. Zinevych A. S. The existential and the spiritual in the existential anthropology of G. Marcel and E. Minkowski. *Anthropological Measurements of Philosophical Research» («Антропологічні виміри філософських досліджень»)*. Вип. 14. Днепр, 2018. С. 142–157.