

## ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В СВЕТЕ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

С. А. Шемраев, С. А. Отставной

*Белгородский государственный технологический университет им. В. Г. Шухова*

В статье рассматривается проблема смены идентичности сквозь призму философской антропологии, подчеркивается специфика изменений на постсоветском пространстве.

Активный интерес к проблеме человека в целом обусловлен, прежде всего, потребностью конкретного индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Катастрофическое разрушение природной среды, оскудение привычного ландшафта, неожиданное распространение новейших пандемий, грозящих опустошить Землю, накопление ядерных вооружений — все это рождает ощущение тотальной незащищенности жизни людей, возможной гибели всего человечества. Такая ситуация, несомненно, побуждает к размышлению, к попыткам осознать сложившуюся реальность. Мировоззренческие и познавательные факторы также актуализируют проблемы философского понимания человеческой природы, так как человек неотъемлем от феноменов мировоззрения и познания. Современные науки о человеке — биология, психология, культурология, история, этнография — накопили множество разноречивых сведений, которые требуют обобщения, философской рефлексии. Поэтому предмет философской антропологии становится полисемантическим. Этими словами обозначают самые разнообразные и подчас несопоставимые между собой оттенки метафизической мысли. Трудно судить о критерии, который позволил бы провести необходимые демаркации. При определении предмета философской антропологии сразу возникают значительные трудности. Крайне трудно вычлнить собственно антропологическую тему в комплексе философского знания. Размышление о человеке захватывает самый широкий круг проблем. Этот спектр оказывается практически неисчерпаемым. В результате едва ли не все философские сюжеты вовлекаются в орбиту философско-антропологической мысли.

Культурно-цивилизационный кризис конца XX в. привел к распаду традиционного устойчивого образа мира, что не могло не повлечь за собой

массовую дезориентацию, утрату идентификаций на индивидуальном и групповом уровне в системе массовой культуры. В таких обстоятельствах мир для человека и человек для самого себя перестают быть прозрачными, понятными, знакомыми.

Такое положение не длится долго, немедленно начинается поиск новых культурных моделей, идеологических схем, призванных восстановить мир пусть как иное, чем раньше, но равным образом упорядоченное целое.

Психологические, биологические, социологические исследования человека никакой загадки о человеке не разрешали и философской антропологии не строили. К человеку подходили с разных точек зрения и изучали его частично. И само наименование антропологии применяется к науке, которая менее всего способна разрешить цельную проблему человека. Между тем как философская антропология должна быть основой этики. Более того — проблема человека есть основная проблема философии. Еще греки поняли, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Разгадка бытия для человека скрыта в человеке. В познании бытия человек есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей. Человек не есть дробная часть мира, в нем заключена цельная загадка и разгадка мира. Тот факт, что человек, как предмет познания, есть вместе с тем и познающий, имеет не только гносеологическое, но и антропологическое значение [1].

С точки зрения феноменологической утрата идентификации проявляется как потеря способности вести себя так, чтобы реакции внешнего мира соответствовали твоим намерениям и ожиданиям. Человек видит, что мир перестает реагировать на его действия адекватным образом. Партнеры по взаимодействиям, которые раньше не представляли проблемы и притекали как бы сами собой, теперь перестают «узнавать» его; самые элементарные и привычные из них не вызывают соответствующей, столь же элементарной и привычной реак-

Шемраев С. А., Отставной С. А., 2007

ции. Человек как бы перестает отражаться в зеркале социального мира. В результате он становится неузнаваемым для самого себя, перестает знать самого себя. Как показал Г. Гарфинкел, такое состояние порождает чувство неуверенности и тревожности, психосоматические синдромы, острые депрессии и психозы [2].

С точки зрения **структурной** утрата идентификации проявляется как несоответствие поведения нормативным требованиям социальной среды. Идентификация формируется в процессе социализации и может быть утрачена по двум основным причинам: в результате кардинальных психических изменений и в результате быстрых и значительных изменений в окружающей социальной среде. Как правило, идентификации институционализированы, то есть, связаны с основными институтами, такими как семья, государство, экономика, образование и другими, и проявляются через соответствие поведения институциональным требованиям и соответствующую реакцию институтов. Поэтому разрушение или резкое содержательное изменение институтов, в которых были социализированы индивиды, вызывает массовую утрату идентификации, значимую в масштабах всего общества.

Решающим признаком деидентификации является *утрата биографии*. Индивидуальная человеческая биография характеризуется, с формальной точки зрения, соотношением прошлого и будущего, или, если говорить конкретнее, соотношением пройденного жизненного пути и перспективных жизненных планов. Но не прошлое, а именно планируемое, ожидаемое и предвидимое будущее обеспечивает в субъективном восприятии самого индивида единство и целостность его биографии, и, следовательно, прочность и долговременность его идентификаций. Прошлое — это тень, отбрасываемая будущим. В этом смысле резкие институциональные изменения, разрушающие жизненные планы, либо требующие их быстрого и кардинального пересмотра, ведут, как правило, к разрушению биографий.

Исчезает будущее, ибо исчезла содержащаяся в культуре и зафиксированная в соответствующих институтах объективная основа его планирования. Исчезает прошлое как развивающаяся система, ибо исчезло будущее как критерий его оценки и интерпретации. Прошлое превращается в неупорядоченный набор событий и фактов, не обладающий собственной внутренней целостностью. Такое разрушение биографий происходит, как правило, у людей, ориентированных на карьеру и стремя-

щихся активно формировать свой жизненный путь. Чем сильнее мотивация на успех в той или иной сфере деятельности, тем больший удельный вес приобретает каждый факт и каждое событие, тем прочнее оно укладывается в целостность развивающейся биографии и тем болезненнее, следовательно, и разрушительнее оказываются культурные и институциональные изменения, радикально переопределяющие понятие успеха. Можно сказать поэтому, что болезненнее всего гибель советской культуры должна была сказаться на наиболее активной части общества, ориентированной на успех в рамках сложившихся институтов, то есть на успех, сопровождающийся общественным признанием. Такого рода успешные биографии в любом обществе являют собой культурные образцы и служат средством культурной и социальной интеграции. И наоборот, разрушение таких биографий ведет к прогрессирующей дезинтеграции общества и массовой деидентификации.

Психоаналитическое видение человека характеризуется рядом особенностей, позволяющих говорить о нетрадиционном для западной философии подходе к осмыслению внутренней природы, движущих сил и жизнедеятельности человеческого существа. Выдвижение психоаналитического учения о человеке произошло на рубеже XIX—XX вв., когда австрийский врач-невропатолог З. Фрейд (1865—1939) предложил новый метод лечения невротиков, получивший название психоанализа [3]. Этот метод вскоре превратился в общее психоаналитическое учение о человеке. Так появилось психоаналитическое видение человека, основанное на вычленении бессознательных и сознательных аспектов человеческой деятельности как несводимых друг к другу и характеризующихся своими собственными законами структурирования и функционирования. При этом приоритет отдавался бессознательному, являющемуся, по мнению Фрейда, источником мотивационного поведения человека, тем организующим центром, вокруг которого структурируются все остальные составляющие человеческой психики. В противоположность теоретикам, которые причину человеческого поведения пытались отыскать во внешней среде, вызывающей ответную реакцию организма, основатель психоанализа обратился к внутренним стимулам, под воздействием которых, по его мнению, приходят в движение все психические процессы, обуславливающие мотивационную структуру поведения людей. При этом он исходил из того, что «человек — существо со слабым интел-

лектом, им владеют его влечения». Он задался целью выявить так называемые «первичные влечения», составляющие ядро бессознательного. Основатель психоанализа полагал, что симптомы невротических заболеваний следует искать в остатках и символах воспоминаний о сексуальных переживаниях, имеющих место в детском возрасте каждого человека. Эти забытые переживания детства не исчезают, по Фрейду, автоматически, а оставляют неизгладимые следы в душе индивида. Будучи вытесненными из сознания, сексуальные влечения и желания лишь ждут благоприятной возможности, чтобы в завуалированной форме вновь заявить о себе. Учение о сексуальной этиологии неврозов переросло затем у Фрейда в более общую теорию, согласно которой сексуальные влечения принимают самое непосредственное участие в творчестве высших культурных, художественных, этических, эстетических и социальных ценностей человеческого духа. Таким образом, Фрейд не только сосредоточил внимание на сексуальной деятельности человеческого существа, но и через призму сексуальности попытался осветить буквально все процессы индивидуально-личностного и культурно-социального характера. Пониманию природы конфликтных ситуаций способствует фрейдовская трактовка личности, основанная на вычленении трех структурных элементов, обладающих своей собственной спецификой и находящихся в определенном соподчинении друг с другом. «Оно» (Id) — глубинный слой бессознательных влечений, то сущностное ядро личности, вокруг которого структурируются и над которым надстраиваются остальные элементы. «Я» (Ego) — сфера сознательного, своеобразный посредник между бессознательными влечениями человека и внешней реальностью, включая природное и социальное окружение. «Сверх-Я» (Super-Ego) — сфера долженствования, моральная цензура, выступающая от имени родительского авторитета и установления норм в обществе. Фрейдовское «Я» — это не что иное, как особая, дифференцированная часть «Оно», и, следовательно, в психоаналитическом видении человека не сознание управляет бессознательными процессами, а, наоборот, последние властвуют над индивидом. С другой стороны, моральное и социальное «Сверх-Я», которое, казалось бы, должно сглаживать трения между «Оно» и «Я», оказывается у Фрейда наследником и носителем бессознательного. Это значит, что «Я» как бы находится в зависимости не только от бессознательного «Оно», но и от социального «Сверх-Я», кото-

рое властвует над ним в виде двух «демонов» — совести и бессознательного чувства вины. Таким образом, фрейдовское «Я», не являясь, по выражению основателя психоанализа, «хозяином в своем доме», находится в конфликтных ситуациях с внешним миром, «Оно» и «Сверх-Я», что постоянно драматизирует человеческое существование. Антропологизация бессознательного оборачивается драматизацией бытия человека в мире. В целом человек представляется Фрейду отнюдь не мягкосердечным, добродушным существом: среди его бессознательных влечений имеется врожденная склонность к разрушению и необузданная страсть к истязанию самого себя и других людей. Именно в силу этих внутренних качеств человека культура и цивилизация постоянно находятся под угрозой уничтожения. В отличие от мыслителей, признававших исключительно «добрую природу» человека и акцентировавших внимание на сознательной деятельности людей, Фрейд стремится выявить теньевые стороны человеческого бытия, импульсивные и агрессивные наклонности индивида, а также подчеркнуть ведущую роль бессознательных влечений в жизни человека. Признавал он и разумное начало в человеке, с сожалением говоря лишь о том, что «примат интеллекта лежит в далеком будущем, но все-таки не бесконечно далеко».

Потеря идентификации предполагает восстановительную работу — восстановление целостного и упорядоченного образа мира, пусть он даже будет иным, чем раньше. В российских условиях такое восстановление не могло осуществляться путем приобщения к какой-то из альтернативных культурных форм или моделей, поскольку в СССР на протяжении многих десятилетий не существовало иной, кроме советской, культурной модели, которая была бы представлена соответствующими институтами и при этом достаточно широко распространена и влиятельна. Поэтому распад советской культуры и соответствующих институтов ставил страну в состояние культурного опустошения.

С другой стороны, в стране существовали «зародыши» многочисленных и разнообразных альтернативных культурных форм. Под зародышем здесь понимается культурная форма в «неразвернутом» состоянии, существующая как совокупность идей и поведенческих предписаний, но по тем или иным причинам не находящая последовательного воплощения в практическом поведении.

В Советском Союзе, как и в любой стране с развитой сетью исследовательских учреждений,

изучались, описывались, комментировались любые из когда-либо существовавших культурных форм. Имелись специалисты по иудаизму, христианству, любой из форм буддизма, шаманизму, русским языческим культам и т.д. и т.п., способные воспроизвести и обосновать любую, самую мельчайшую деталь обряда и доктрины. Имелись журналисты, социологи, искусствоведы, глубоко изучившие культурный ландшафт современной западной жизни. Были ориенталисты, были специалисты по субкультурам самого разного рода. Для одних это было профессиональным занятием, для других — хобби, но что их всех объединяло, так это невозможность даже при самом искреннем желании и прямой заинтересованности реализовать соответствующую модель в публичном поведении. Разумеется, некоторые элементы могли быть освоены и в частной жизни. Но этого недостаточно. Большинство культурных моделей предполагает наличие ритуала, специфических форм взаимодействия, особого рода коллективности. Существовали полуподпольные субкультурные группировки, коллективно практикующие некоторые из альтернативных культурных моделей.

Сегодняшнего человека невозможно заставить социализироваться вокруг предмета или явления, не имеющего для нее символической знаковости. Наличие же таковой автоматически превращает любую форму социализации в аддиктивную социализацию. При этом происходит ряд интересных в социокультурном плане процессов. Во-первых, следует отметить традиционное сохранение, практически неизменившуюся трансляцию моделей и механизмов социализации. Главнейшим механизмом здесь является феномен коллективно-ритуальной коммуникации. Модель и формы этого типа коммуникации достаточно подробно описаны. Следует лишь заметить, что в их описании не было задействовано понятие аддиктива. (Мы надеемся, что в дальнейшем этот теоретический недостаток будет восполнен.) В своей работе нам видится необходимым изучение характера и степени репрезентативности коллективно-ритуальных моделей коммуникации, как они существовали в течение многих веков, в современном социокультурном пространстве молодежной среды аддиктивного характера поведения. Это, в свою очередь, предполагает теоретическое прослеживание связи коллективно-ритуальных коммуникативных моделей мифологического и традиционного обществ и современного типа общества. Важнейшей задачей, в данном случае, нам видится установление степени

изоморфности этих моделей коммуникации и их отличия. Конечно, при всей традиционности, изоморфности типов коммуникации как социализирующих процессов, налицо кардинальные отличия между коллективными ритуальными коммуникациями средневековой Руси и современного российского общества. Поэтому их сопоставление и сравнительный анализ должны привести нас к пониманию причин различия и динамики социокультурных процессов, к этому различию приведших.

Значимой особенностью обозначенной постановки проблемы выступает понимание роли и функции аддиктивов в качестве элементов ритуально-коммуникативного акта. Здесь нам следует выяснить, является ли аддиктив особым культурным коммуникативным кодом, необходимым для «запуска» и поддержания процессов социализации, или он является целостным коммуникативным сообщением, содержащим внутри себя дополнительную коммуникативную структуру (код), позволяющую этому сообщению традироваться в историческом пространстве человеческого бытия. Внесение элемента аддиктивности в процесс социализации, и особенно, субсоциализации современной человеческой культуры в качестве неотъемлемой формы коллективно-ритуального поведения в особом коммуникативном пространстве проявляет необходимость изучения идеологического контекста аддиктивного поведения. То есть возникает вопрос — насколько формы современной идеологии активно участвуют в формировании аддиктивной человеческой среды в процессах социализации. Вопрос, в целом риторический, необходимый здесь для акцентирования проблемы связи идеологии и форм социализации в новых, изменяющихся условиях.

Но и это не позволяло соответствующим моделям выйти из зародышевого состояния. Большинство культурных моделей при их аутентичной реализации создают целостный образ мира и человеческой жизни и не допускают фрагментации жизни на подлинную и неподлинную части. Они требуют всей жизни целиком. Кроме того, для самоутверждения они нуждаются в публичной репрезентации. И то, и другое было невозможно в условиях господства советской культуры.

Поэтому, как сказано выше, многочисленные и разнообразные культурные модели, не являясь абсолютно новыми для России, пребывали в зародышевом состоянии. Это относится даже к тем из них, что имели в России богатую и даже многове-

ковую традицию, но были подавлены в советское время и перешли в латентное состояние. С распадом советской культуры возникла впервые за много десятилетий возможность их развертывания и публичной реализации.

Рассуждение в рамках социологической традиции подсказывает следующую логику становления и развертывания культурных форм. Сначала формируется социальный интерес. Происходит его осознание, и затем стихийно или целеустремленно, в виде группового фольклора или в трудах писателей и философов складывается доктринальное оформление этого интереса. Доктрина служит основанием его внешних вещных и поведенческих проявлений в разных сферах жизни: в политике, в праве, в быту, — его предметных и пространственных презентаций.

В основе всего, следовательно, лежит социальный интерес. Но очевидно, что процесс становления и развертывания культурных форм должен выглядеть иначе в том случае, когда в силу утраты идентификации подавляющим числом членов общества утрачивается и более или менее осознанное представление о собственном интересе. Если человек не знает больше, кто он такой, он не знает, естественно, и того, в чем состоит его интерес. То же самое относится и к группам. Артикулированные социальные и политические интересы в обоих случаях отсутствуют. Интерес редуцирован к (а) элементарной потребности выживания и (б) потребности выработки нового образа мира, способного обеспечить устойчивую идентификацию.

С другой стороны, налицо множество готовых культурных форм, предлагающих как бы готовые варианты идентификации. Они существуют в зародышевом состоянии, но этот «зародыш» содержит в себе все необходимое для развертывания полноценной культурной формы: теоретическое и моральное учение, поведенческие предписания, даже имплицитную политическую стратегию (если речь идет о формах, предполагающих деятельность на политической сцене). Отсутствует только одно: непосред-

ственный социальный интерес, на основе которого, предположительно, эта форма возникла и сложилась когда-то, еще до того, как перешла в зародышевое состояние. Другими словами, это «свободнопарящие» формы, не связанные в их нынешнем состоянии с социальными интересами и через них с определенными слоями и группами. Освободившись от запрета на публичную презентацию, они предлагают себя каждому, кто обеспокоен поиском идентичности, стремится обрести новый целостный образ мира с четкой фиксацией собственного места в нем.

Однако процесс идентификации индивидов в массовой культуре (одновременно это процесс становления культурной формы, ее развертывания) происходит не так, как описано выше. Для индивидов, ищущих скорейшего выхода из их нынешнего неопределенного и неустойчивого положения, обретение **внешних** признаков идентификации является сигналом того, что прошлое преодолено. Но это скорее желаемое, чем на самом деле реализованное состояние. К внешним свидетельствам идентификации, осваиваемым на *начальном этапе* культурной инсценировки относятся: а) усвоение поведенческого кода и символики одежды, б) выработка лингвистической компетенции, в) освоение пространств, в которых происходит презентация избранной культурной формы.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Философия свободы / Н. А. Бердяев. — М.: Правда, 1989. — С. 54.
2. Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs. / H. Garfinkel //New Jersey, 1968. P. 55.
3. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд // Психология масс. Хрестоматия. — Самара, 2001. — С. 131—195.
4. Дюркгейм Э. Социология / Э. Дюркгейм. — М.: Канон. — 1995. — С. 291—292.
5. Лазарсфельд П., Мертон Р. Массовая коммуникация, массовые вкусы и организованное социальное действие / П. Лазарсфельд, Р. Мертон // Назаров М.М. Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследования. — М., 1999. — С. 138—149.