

УДК 316.16:141.7

**ПОНЯТИЕ САМОСТИ В СИСТЕМЕ  
ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ**

**О. И. Жукова**

*Томский государственный университет*

Поступила в редакцию 5 января 2009 г.

**Аннотация:** *рассматривается понятие самости, которое определяется в качестве квинтэссенции сущности человека, раскрываются ее основные черты и характеристики.*

**Ключевые слова:** *человек, самость, квинтэссенция, целостность.*

**Abstract:** *in the present article the author considers the identity concept, which is determined like human being quintessence. The main traits and characteristics of this quintessence are examined in the given article.*

**Key words:** *human, identity, quintessence, integrity.*

Самость как проблема восприятия человеком самого себя, как проблема внутренней рефлексии оказалась в центре философии Нового времени. В то время философия видела своей центральной задачей обоснование свободного человека, самодостаточного в своем выборе и решениях, полагающегося только на собственный разум и чувства в нахождении предельных оснований жизнедеятельности. В качестве такого предельного человеческого основания и было предложено представление о самости. В наиболее четком варианте оно было обозначено в философии Декарта, чей подход можно считать классическим в рассмотрении сущности человека. Ряд серьезных трудностей (к ним можно отнести проблему соотносительности границ Я и не-Я, объективности видения мира самостью и др.), возникших в связи с декартовским пониманием субъективного опыта как абсолютно несомненного, находило свое разрешение в философии эмпиризма (Юм, Мах), трансцендентальной философии (Кант, Гуссерль). Но как и радикальное решение, предложенное представителями философского эмпиризма, так и решение, найденное трансценденталистами, порождало серьезные проблемы, центральной из которых была проблема самоидентификации самости. Смысл ее заключался в том, что, с одной стороны, трансцендентальная самость понималась как глубинное отражение личностной неповторимости, индивидуальности, с другой — в таком понимании самости исчезали все черты индивидуальности и различия между индивидуальной самостью и самостью другого.

С двадцатого столетия в философии начинает преобладать неклассическое рассмотрение самости, в котором снимается ряд проблем, связанных с ее пониманием в классической философии, и открывается новое видение данной темы. Опыт психоанализа, философии экзистенциализма, постмодернизма, герменевтики создали ситуацию, ког-

да традиционное классическое представление о самости, тождественной самой себе, о наличии центра, собирающего самость и не дающего ей распасться на атомизированные кусочки, уже не воспринимается в качестве неоспоримого знания о человеке. Вследствие этого появляются подходы, в которых говорится о многомерном понимании самости, наполненном полифоничными смысловыми содержаниями. Они раскрывают самые разные стороны проявления ее сущности: социальные (связанные с социальной ролью и программой социотипического поведения, выбором жизненного пути, самоощущением в обществе), психологические (представляющие «Я — концепцию» как относительно целостный, хотя и не лишенный внутренних противоречий образ собственной самости, а также заблуждения относительно своей самости), коммуникативные (складывание образа собственной самости в процессе общения с другими людьми, где опыт «Другого» становится ее содержанием), метафизические (возникающие как следствие неудовлетворенностью своим существованием и осознанием потребности в высших духовных смыслах) и др. Выделение многомерности в качестве исходной характеристики самости отражает историю развития представлений о самости как историю открытия ее разных сторон и свидетельствует о многообразии подходов в понимании данного феномена. Не случайно именно данная многогранность привела к осознанию необходимости междисциплинарного изучения самости в философии, психологии, социологии. Да и в рамках философского дискурса представлены полярные и вместе с тем взаимодополняющие подходы, исследующие различные аспекты бытия человека (объектно-субъектный, детерминистический, структурный, исторический, семиотический, номотетический, идиографический, аксиологический, феноменологический и др.). Подобное многообразие методологических ориентаций представляет для исследователя серьезные трудности, касающиеся выбора наиболее приемлемого методологического подхода в раскрытии самости. По нашему мнению, в исследовании феномена самости необходимо опираться как на классический, так и неклассический подходы.

В философии довольно долго господствовал классический подход. Он позволял раскрывать в человеке различные стороны его существования: биологическую, психологическую, социальную и др. Человек рассматривался в контексте определенной имманентной характеристики, определяющей его предзаданность, неизменную сущность, некую константу (*homo sapiens*, *homo faber*, *homo economicus* и др.) При всех несомненных достоинствах данного подхода в нем была своя ограниченность, на которую в свое время обратил внимание Хайдеггер. Он отмечал, что, хотя человек рассматривается как высшее достижение природы, фактически же о нем говорится как о наделенном специфическими чертами животном: «Метафизика мыслит человека как *animalitas* и не домысливает его до *humanitas*» [1, с. 198]. Классический подход в своих исследованиях в основном также рассматривал

человека, ориентированного исключительно на внешнее (социальное) развитие, вне своего внутреннего (духовного) измерения.

Новые измерения сущности человека были представлены в трудах представителей неклассического подхода (М. Бубера, Х. Ортеги-и-Гассета, Ж.-П. Сартра, Э. Фромма, М. Хайдеггера, К. Ясперса, отечественных мыслителей — Н. Бердяева, С. Булгакова, В. Соловьева, Л. Шестова, С. Франка и др.). Существенную особенность данного метода выразил С. Хоружий, определив его как «точку схождения всех бытийных горизонтов» [2, с. 65]. Неклассический подход обращает внимание на новые стороны измерения человека, вводя новые понятия и категории, «экзистенциалы», с помощью которых становится возможным рассматривать человека, взятого в его собственно самостном, экзистенциальном бытии. В рамках неклассического подхода для нас большое значение имеет обращение к феноменологическому и герменевтическому методу, так как взаимодействие самостей, происходящее в реальности, предполагает взаимопонимание, включенность в процессы осмысления. В феноменологии Гуссерля «Я» во всей конкретности, как монада, оказывается самостью, конструируясь в единстве с реальным миром. Самость предстает изначальной структурой, содержащей ряд интенций, в которых акт сознания соотношен с коррелятивным ему предметом. Но вместе с тем самость оказывается подвижным феноменом: с каждой интенциональностью, оставаясь той же самой, меняются тем не менее ее характеристики. Самость предстает в феноменологии как поле значений и смыслов, открывая тем самым возможность интерпретаций, а следовательно, вовлекая герменевтическую проблематику. Истолковывающее понимание, или понимающее истолкование, выступает в качестве основного модуса, определяющего существование самости, и в этом плане бытие самости предстает как изначально герменевтическое, предполагая достижения взаимопонимания с другими, что присуще самой природе «герменевтического круга».

В контексте сказанного, как нам представляется, обращение к классическому и неклассическому подходам в понимании самости позволит нам рассмотреть ее в качестве целостного феномена. Отсюда правильное исходить не из разведения и противопоставления данных подходов, а с позиции их взаимодействия и взаимодополнительности, что позволяет рассматривать самость не как имеющуюся в наличии данность, а в динамике ее развития и становления. Феномен самости при этом предстает как возникающий и меняющийся в социокультурной реальности, вследствие чего данная реальность становится предметом интереса в особом смысле, — оказываясь объектом анализа, в первую очередь, с точки зрения ее воздействия на самость, а следовательно, оказываясь субъектным аспектом бытия человека и его самоощущения.

Философские подходы в понимании самости представлены самыми разнопорядковыми точками зрения. Здесь нам хотелось бы обратить внимание на то, что наиболее близкой для нас в методологическом и теоретическом планах в понимании самости будет концепция П. Рике-

ра, изложенная им в работах «Я — сам как другой», «Время и рассказ», «Конфликт интерпретаций» и др. В его концепции рассмотрение самости связывается с двумя значениями идентичности. С одной стороны, идентичность как тождественность (лат. *idem* — «то же самое»), с другой — идентичность как самость (лат. *ipse* — «сам»). В первом случае речь идет об онтологически неизменной субстанции, некоей генетической составляющей человека, которую не затрагивает время. Во втором — в понимании идентичности как самости — речь идет не об идентичности в смысле неизменности, а о непрерывности, т.е. тождестве самом себе при изменениях, происходящих с тем, что не меняется. Рикер неоднократно в своих текстах подчеркивал, что самость не есть тождественность. Поэтому анализ самости предполагает выяснение возможности сохранения ее непрерывности, целостности в соответствующих изменениях. Отмеченная философом противоречивость идентичности может быть понята при обращении к понятию характера как «совокупности длительных предрасположенностей, по которым мы узнаем личность» [3, с. 151] и в котором *idem* и *ipse* стремятся преодолеть их различие. Но человек определяет свою самость не только по характеру, но и «по ценностям, нормам, идеалам, моделям, героям» [3, с. 151]. В этом контексте самость связана с нравственно-этическим обоснованием своего бытия и реализуется в другой модели своего постоянства, нежели характер, — «модели сдержанного слова при верности слову данному» [3, с. 153]. В верности своему слову Рикер усматривает эмблематическую фигуру самости, полярно противоположную фигуре характера. Именно сдержанное слово говорит о способности к сохранению самости, и в этом контексте проблема самости предполагает нарративно-этическое измерение. Повествование самости о самой себе и других всегда предполагает оценочный, нормативный характер. Как считал мыслитель, не бывает этически нейтральных повествований. Именно понимание, интерпретация своей самости для человека находит в повествовании, среди прочих знаков и символов, преимущественное опосредование. Еще одной из главных характеристик самости-*ipse*, по Рикеру, является не только поддержание самой себя, но и ответственности перед другими за свои действия. Следовательно, самость обнаруживает свою сущность в становлении с другими, которые оказываются не ее противоположностью, а являются условием ее становления. Вне Другого бытие самости становится не просто проблематичным, а лишенным какого-либо смысла.

Позиция ведущего представителя феноменологической герменевтики в понимании самости, исходящая из ее нравственной обоснованности, ее коммуникативной, нарративной составляющей, ее зависимости от Другого, оказываются принципиально важной для нашего исследования, поэтому при раскрытии феномена самости мы будем опираться на ее центральные положения.

В существующих философских представлениях о самости представлены разные мировоззренческие позиции, ее характеризующие. В од-

них подходах преобладает точка зрения, исходящая из рассмотрения самости в качестве глубинной, априорной сущности человека, сущности, которая не может коренным образом измениться под воздействием внешнего мира. Другая точка зрения придерживается идеи, что становление самости обусловлено внешними объективациями и представляет собой практически полностью сделанный, смоделированный феномен.

Как нам представляется, каждая в отдельности из этих позиций не может выразить аутентичное понимание самости человека, не дает возможности всесторонне понять ее феномен. Если мы признаем, что априори самость отсутствует, то тогда любое общество и культура будут выступать только лишь определенным инструментом, техникой по отношению к человеку и исходить из идеи, что любая личность может быть создана по определенному замыслу некоего режиссера. Бессмысленно было бы тогда говорить о том, что культура представляет собой некое возвращение, воспитание, возделывание, уход, заботу о человеке. Даже если бы мы были убеждены в том, что самость совершенно неизменна, то это, во-первых, делало бы любое социокультурное воздействие абсолютно бессмысленным, ненужным; во-вторых, противоречило бы самой социальной практике бытия, в которой существует человек, демонстрирующий нам серьезную свою незащищенность перед миром социальных явлений. Мы будем придерживаться той идеи, что в человеке самость присутствует априори. Именно она позволяет ему быть исключительным и неповторимым субъектом. Но то, насколько данная самость будет всегда присутствовать в неизменном, изначальном виде или с ней будут происходить определенные необратимые трансформации, будет зависеть уже от самого человека и от той социокультурной реальности, в которой он бытийствует.

В осмыслении проблемы самости необходимо учитывать не только философские интерпретации в понимании ее сущности, но и особенности лингвистических трактовок. Как справедливо замечал А. Маслоу в работе «Психология бытия», слово «самость» сбивает с толку своими разнообразными лингвистическими трактовками, где разброс определений варьируется от увязывания «самости» с «идентичностью», «самостоятельностью», «уникальностью» до ее тождественности с понятием «эгоизм». Действительно, понимание значения самости напрямую зависит от лингвистических контекстов и тех языковых конструкторов, которые ее раскрывают. Так, русское слово «самость» является однокоренным местоимению «сам», которое указывает на лицо, производящее действие. Подобные слова лингвисты называют возвратно-определятельными или возвратно-усилительными, так как они не просто определяют тот или иной предмет, а конкретизируют, отмечая его аутентичность. Местоимение «сам» как в русском, так и в других славянских языках основывается на корне, обозначающем «отдельный», «одиночный», что близко к латинскому *similes* («подобный»). Истоки же данных слов восходят к индоевропейскому праязыку, в котором корень «sem» означает «один».

В данном контексте необходимо обратить внимание на то, что когда индивид в своей речи использует выражение «я сам», то, с одной стороны, может казаться, что данное словосочетание достаточно очевидно и прямо указывает на тождественность «Я—Я»; однако, с другой стороны, как свидетельствует об этом возрастная психология, даже ребенок, впервые произнесший «я сам», четко обозначает таким образом свою претензию на собственное самостоятельное практическое действие, позволяющее ему самоутвердиться. В любом случае, когда нами произносится: «я сам», то даже вне всякой рефлексии, на бессознательном уровне, это является фиксацией нашего состояния само—тождественности, само—стоятельности и констатации нашей личностной целостности.

Возвратно-определятельные местоимения, возникнув на основе существительных, образуют многие новые слова в виде приставок или суффиксов, а в некоторых языках становятся самостоятельными существительными. В качестве примера можно рассмотреть английское слово *the self* — «самость», которое переводится на русский язык чаще всего как собственное «Я», а так же как «сплошной», «однородный», «тождественный», что уже на этимологическом уровне предполагает целостный, непротиворечивый словесный образ «Я». Последнее же зачастую может противоречить самопониманию собственного «Я». Во французском языке однозначно раскрывающего значения слову «самость» нет как такового, приблизительно соответствующими здесь являются местоимения *moi* — «я, мне, меня» или *soi* — «сам, себя, себе», в зависимости от грамматического построения текста. В немецком языке существительное *das Selbs* появилось под влиянием английского *the self*, но не получило широкого распространения и чаще всего в немецком литературном языке употреблялось слово *das Ich* — «я» или близкое ему *Ichheit* — «яйность». Именно данный термин мы встречаем в работах Фихте, Гегеля, Хайдеггера, хотя здесь немаловажную роль играет не просто точный перевод текста, а то, какое слово переводчику представляется наиболее адекватным и аутентично передающим мысль философа. Так, в переводе работ Фихте под редакцией В. Вайдека часто используется слово «яйность». Г. Шпет, сделавший блистательный перевод на русский язык «Феноменологии духа» Гегеля, предпочитал использовать термин «самость» (что, с нашей точки зрения, не является случайным, Шпет как глубокий мыслитель в своем переводе пытался наиболее точно следовать гегелевскому дискурсу). В своих примечаниях к тексту Хайдеггера «Бытие и время» В. Библихин (в его переводе многосложность «я», наряду с другими терминами, также отражается в понятии «самость») пишет о том, что «русское слово открывает исканию свои просторы», поэтому для верности перевода необходимо следовать правилам, заложенным еще Кириллом и Мефодием, согласно которым в таких словах, как «свой», «собственный», «самостный», надо слышать сущностно русское, укорененное. Поэтому переводчик центральной работы Хайдеггера предложил рассматривать слова «свое», «собственное», «самостное», имеющие отно-

шение к «самой сути человека», к тому, что позволяет человеку узнавать себя, созерцать себя, понимать причины самого себя.

Итак, из этого небольшого этимологического анализа слова «самость» можно увидеть всю неоднозначность и расплывчатость его использования в языке, что говорит об отсутствии непротиворечивого понимания и требует каждый раз прояснения, в том числе грамматического. Расхождения различных грамматических особенностей, свойственных каждому языку, важны в том плане, что позволяют осветить определенный смысл самости, связанный не только с ее философскими интерпретациями, но и отражающийся в грамматике языка, оказывая тем самым определенное воздействие и на философские концепции.

Прояснение понятия самости позволяет нам затронуть один из аспектов многогранного и сложного вопроса, касающегося сущности человека. Во многом данная проблема предполагает решение ряда основополагающих вопросов, неразрывно связанных с нею: это и осмысление самости как идентичности (остается ли всегда самость идентичной самой себе или же она претерпевает изменения, обновления, различного рода трансформации). Немаловажными аспектами данной проблемы становятся также вопросы гносеологического и практического планов: в какой степени данные преобразования осознаются и принимаются человеком и каковы для него практические последствия подобного осознания. Решения этих проблем в философских концепциях далеко не однозначны, что свидетельствует о невозможности прийти к единому, разделяемому большинством мыслителей представлению о «картине человека» в силу неисчерпаемости и противоречивости самого этого образа. Как замечал Хабермас, сегодняшние представления об истине (в том числе и истины о человеке) определяются многими контекстами и дискурсами и их трудно иерархизировать, но тем не менее каждый из этих дискурсов содержит важное знание, которое создает целостную, убедительную картину.

Сложность философского определения самости заключается в том, что оно не может быть объективировано до конца. Как известно, любое определение задает определенные границы, пределы того, что оно пытается описать или зафиксировать. И конечно, ни одно определение не может быть удовлетворяющим до конца, тем более, когда речь заходит о человеке и его сущностных характеристиках. Всегда будет оставаться впечатление о незавершенности и недосказанности, и это вполне логично, так как такое сложное и полифоничное явление, как человек, не может иметь однозначной и простой оценки. Особенность философии, как известно, заключается в том, что она пытается дать предельные универсальные понятия бытия и человека. Как говорил М. Мамардашвили, философские проблемы становятся философскими, если они рассматриваются «под углом конечной цели истории и мироздания» [4, с. 58]. Отсюда осмысление и понимание конечного смысла мироздания, как и конечного смысла истории, выступает одним из важных моментов жизненного предназначения человека.

Следовательно, высшее предназначение любого человека заключается в том, чтобы исполниться в качестве самости в самом истинном и глубинном смысле этого понятия. Попытки определить сущность самости предстают необходимой и актуальной философской проблемой.

В понятии самости не может быть жестко заданной категориальной закреплённости, поэтому мы обращаемся к описательным характеристикам, отражающим ее различные, многозначные стороны. Прежде всего, понятие самости обозначает некоторую индивидуальность, имманентную идентичность, которая сохраняет себя при различного рода изменениях, поддерживая и воспроизводя собственную структуру. Подобная идентичность существует уже на уровне психосоматического состояния индивида. Но «самость» предстает также и в качестве непосредственно данной человеку целостности его индивидуальной жизненной истории, т.е. того, что лежит в основе подлинных потребностей его развития и соответственно предполагает изменения, вне которых она не может окончательно достичь осознания своего зрелого состояния. В этом контексте она оказывается понятием, которое может использоваться в процессе понимания механизма достижения нарушенной целостности «я» или способа формирования этой целостности. Нам хотелось бы отметить, что постановка проблемы понимания самости — это не просто проблема понимания сущности человека, а проблема осмысления его интегральной целостности, которая выражает себя в параметрах когерентности, интегрированности, самодостаточности, автономности и является обобщенной, качественно неповторимой характеристикой человека, в которой наличествует сложная внутренняя структура.

Применительно к пониманию самости будем исходить из того, что она является квинтэссенцией человека (по существу, квинтэссенция обозначает соединение всех основополагающих черт, своеобразную «выжимку» из базовых характеристик), которая вбирает в себя черты индивида, личности, индивидуальности. Все это в конечном итоге позволяет рассматривать человека во всеобъемлющем представлении: с одной стороны, обладающим сущностно неизменными, «ядерными» чертами, с другой — открытого для различного рода преобразований и внутренних изменений. Вследствие этого самость может рассматриваться не только в качестве онтологической характеристики человека, выражающей его интегрированную идентичность, но и в качестве сущности, обладающей экзистенциальной направленностью своего бытия. Данная экзистенциальная устремленность проявляется не только в состоянии аутентичного, гармоничного, самоудовлетворенного видения самостью самой себя, но и в проявлении обеспокоенности, заботы, неудовлетворенности миром, собой и поисками гармонии между внутренним миром и внешним его проявлением. Последнее неизбежно приводит к своеобразному кризису, носящему не экономический или социологический характер, а характер сложной метафизической проблемы.



При анализе сущности самости необходимо помнить о том, что ее формирование связано с процессом самотворения и самообретения, но при этом, безусловно, важную и зачастую решающую роль играет социокультурная реальность. В этом контексте, исходя из признания субстанциальной самости, подлинное воспитание и образование будет выражаться не во внешней доминирующей социализации по отношению к ней, а из оказания только помощи в осознании человеком своей сущности. Здесь большое значение будет иметь помощь в сократовском духе, позволяющая самости раскрыть себя. Ведь с точки зрения Сократа, человек, ставящий перед собой цель добиться настоящей жизненной реализации и стремящийся занять определенное социальное положение, должен учитывать свою сокровенную сущность, свою душу. Именно этот древнегреческий философ привнес в античное мышление, а соответственно и в последующую европейскую культуру осознание того центрального места, которое принадлежит душе. Здесь впервые прозвучала мысль о том, что именно душа является сосредоточением пробуждающегося личностного сознания, и именно благодаря ей происходит развитие нравственности человека и его разума. Следуя дельфийскому принципу «познай самого себя», Сократ верил, что лишь путем самопознания, путем постижения собственной самости и присущих ей качеств человек достигнет гармонии и счастья с самим собой и внешним миром. Отсюда глубинное познание культуры предполагает личное и свободное усвоение, пропущенное через собственное осознание, что в конечном счете приведет самость к самотворению, самопознанию и самообретению. В этом смысле идея о том, что истину нельзя знать, а в ней только можно быть, наполняется соответствующим личностно-контекстуальным содержанием. Только пропуская через себя мир культуры, ценностей, различных видов знания человек определяет себя и мир. Мир знаний и культуры каждый раз заново воссоздается в человеке в новом контексте, порождая новые идеи и представления.

Анализируя феномен самости, мы обратили внимание, что она не «растворяется» в своих взаимоотношениях с социальностью, и в этом заключается ее особое свойство. Мир, над которым трудится человек, не может его полностью удовлетворить, поскольку он недостаточен для его (человека) сокровенности. И хотя социальная реальность не удовлетворяет до конца самость человека, он осознает, что обязан неустанно работать над ее изменением, следуя совету Вольтера: «Возделывать свой сад», ибо труд, как справедливо написано в «Кандиде», «гонит от нас три несчастья: скуку, порок и нужду». Занимаясь творчески тем, в чем человек видит свое предназначение и смысл, самость во многом понимает и сам этот мир и саму себя, т.е. свою сокровенную сущность.

В процессе осмысления того, что в данной статье обозначено как «самость», мы сталкиваемся с определенным парадоксом, смысл которого заключается в следующем: человек обретет эту самость только в том

случае, если он включит и воспримет себя в мире объективности. Человек практически всегда испытывает состояние неудовлетворенности этим миром, но он не может не считаться с тем, что именно в нем происходит и открытие, и переосмысление его самости. Если мы будем полагать, что самость обретает значение и смысл бытия, исходя только из самой себя, то тогда мы вынуждены будем признать, что буквально вся реальность соизмеряется человеком только сквозь призму его личностного «я». Если это так, то самости практически не удастся преодолеть «эгоцентрическое затруднение», т.е. вывести за скобки, редуцировать свое субъективное сознание и понять, что мир это не только то, что воспринимает и оценивает его индивидуальное я, но и вне его существует как объективная реальность. Поэтому осознание своей самости возможно для человека только в объективном мире, когда на практике реализуется в действии диалектический закон отрицания. Отрицая и даже растворяя свою самость в объективности, человек ее не уничтожает без остатка в мире объектов, а заново обретает, наполняя новыми, качественными и сущностными смыслами. Благодаря объективной реальности, самость выстраивает динамику развития собственного «я» и осуществляет саморефлексию. Подобная критика (в кантовском смысле) собственной самости возможна только в соприкосновении с внешним, т.е. социальным, а «удача» личности — в обретении своей самости, т.е. того, что называется умением человека понять свое собственное предназначение, свое истинное место в этом мире.

В раскрытии самости необходимо учитывать и другой важный для нас аспект: сущность человека (т.е. его самость) предшествует его существованию и в то же время ее (т.е. самости) существование корректирует и наполняет ее разнообразными смыслами. Как известно, данный тезис по-разному оценивался и интерпретировался самыми разными мыслителями в развитии философской мысли: от его полного и безоговорочного приятия до критического переоценивания в сторону преобладания существования над сущностью. Если мы обратимся к известной экзистенциальной позиции Ж.-П. Сартра, то узнаем, что человек является режиссером своего «я». По его мнению, человек делает самого себя, в результате чего происходит постепенное обретение своей сущности. Для данного французского мыслителя нет заданной человеческой природы, никакие внешние обстоятельства, никакие силы, кроме самого индивида, не сделают его человеком, личностью. Поэтому любое движение человека в сторону его творческого развития или, наоборот, личностной деградации напрямую зависят только от него самого. В подобной мировоззренческой установке мыслителя было серьезное разногласие с другим французским философом А. Камю, который полагал, что изначальная априорная человеческая природа многое детерминирует в жизни и поведении индивида.

Мы будем исходить из того, что при анализе самости необходимо учитывать существование множественных, полифоничных образов самостей в рамках одной единственной. Единая, целостная самость чело-

века включает в себя разнообразные я—самости, каждая из которых является носителем зачастую прямо противоположных интенций, и это особенно важно для понимания самости, существующей в ситуации постмодернистского релятивизма. При этом отношение самости с социокультурной реальностью предполагает ее умение в столкновении с разнопорядковыми, противоречивыми феноменами социального опыта не разрывать свое я на взаимнесогласованные, «файловые» самости, а учитывать существование данной множественности как объективно неизбежной. Наличие многоплановых самостей показывает не только утрату целостности человека, но также и то, что связано с поисками по ее обретению. В этом контексте самость предстает как одновременно изменчивое и устойчивое образование, стремящееся увязывать разные самости друг с другом и в конечном итоге обрести полную целостность.

Выделение множества самостей в рамках одной единственной в качестве актуальной ставит проблему рассмотрения ее структурных параметров, т.е. совокупности таких ее устойчивых связей, позволяющих обеспечивать сохранение основных свойств при различного рода внутренних и внешних изменений. Здесь необходимо учитывать, что по отношению к самости каждый из компонентов структуры обладает, с одной стороны, определенной самостоятельностью и самодостаточностью, с другой — взаимозависимостью и стремлением к объединению в единую целостность. Именно подобная амбивалентность и позволяет человеку воспринимать себя в качестве непосредственно данной целостности своего личностного бытия.

К наиболее важным структурным составляющим самости можно отнести следующие: трансцендентный, социально-феноменальный и герменевтически-дискурсивный. Представляется, именно в данных аспектах отражаются ключевые, жизненные смыслы самости, способствующие ее развитию и самореализации. Так, трансцендентный уровень выражает духовно-нравственное развитие человека, способность к самострансцендированию, преодоление границ собственного «я»; социально-феноменальный связан с характером социального бытия самости, на который существенный отпечаток накладывает смыслообразующая концепция жизни, выбор ценностных ориентаций, а также социальных установок; герменевтически-дискурсивный отражает понимание человеком самого себя через «Другого», что способствует самораскрытию и конструированию своей самости. Как видим, данные аспекты, раскрывающие сущность самости, внутренне взаимосвязаны и предполагают гармоничное единство. Уход в сторону одного из представленных параметров в ущерб другим зачастую приводит к искажению сущности самости, требующего определенного преодоления.

Безусловно, указанные аспекты условны и вполне могут быть предложены иные принципы анализа, но нас в данном случае интересует то, насколько именно в них отражается сущность самости, что позволяет говорить об унитарной, единой личности, хотя и представления о

подобной целостности являются идеализацией. Чем более динамично меняется социальный мир и чем более рефлексивной становится культура, тем большей проблемой для самого себя становится человек и его бытие, тем драматичней осознается, что тождество «Я=Я», о котором в свое время говорил Фихте, совершенно не очевидно. Осознание человеком самого себя, своей сущности в современной социокультурной реальности сопровождается утратой целостности и самоидентичности. Это не означает, что целостная самость не существует. Речь здесь идет о том, что самость не имеет раз и навсегда обоснованных гарантий своей целостности и в силу своей проблематичности нуждается в очень серьезной духовной и интеллектуальной работе по самоосознанию и самообоснованию. Отсюда именно в той степени, в какой человеку удастся гармонично сообразовать множественные параметры своего бытия, он получает возможность обрести свою целостную самость.

#### Литература

1. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. — М. : Республика, 1993. — 447 с.
2. Хоружий С. С. Род или недород? / С. С. Хоружий // Вопросы философии. — 1997. — № 7.
3. Рикер П. Я — сам как другой / П. Рикер ; пер. с фр. — М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. — 416 с.
4. Мамардашвили М. Философия — это сознание вслух / М. Мамардашвили // Как я понимаю философию. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.

Кемеровский государственный университет

Жукова О. И., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кемеровского государственного университета, докторант кафедры философии и методологии науки Томского государственного университета

E-mail: logach@bk.ru  
Тел.: (384-2) 58-32-31

Kemerovo State University

Zhukova O. I., Candidate of Philosophy, Associate Professor, at the Philosophy Department of Kemerovo State University, Post-doctoral Researcher at the Philosophy and Science-methodology Department of Tomsk State University

E-mail: logach@bk.ru  
Tel.: (384-2) 58-32-31