

Г.К. САЙКИНА

ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ
Учебное пособие по философской антропологии

КАЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
2009

Вместо введения
«ПОЗНАЙ САМОГО СЕБЯ»
И СУДЬБЫ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Человек для самого себя всегда был и остается «загадкой». Человек – такое существо, которое живет в виду вопроса, что он есть как таковое. Он именно тогда истинно *человек* и истинно *живет*, когда задается этим вопросом. Этот вопрос фундаментален для его сути и для его бытия. «Человек есть тот, кому сказано: узнай себя»¹. Постоянно сопровождающий человеческую историю призыв-требование «*Познай самого себя*» однако не так-то прост в осуществлении.

Современный философ Мартин Бубер свою фундаментальную работу «Проблема человека» начинает со слов одного из учителей хасидизма: «Я хотел написать книгу под названием “Адам”, где нашлось бы место всему человеку. Но потом, поразмыслив, я решил, что не стану ее писать». И далее Бубер отмечает: «В этих наивно звучащих словах истинного мудреца (буквальный смысл которых нам, может быть, и не совсем ясен) высказана вся история человеческих раздумий о человеке. С незапамятных времен человек знает о себе, что он – предмет, достойный самого пристального внимания, но именно к этому предмету во всей его целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить»².

Уже известный миф об Эдипе, в котором была впервые сформулирована загадка о человеке, нам явно говорит о том, что, к сожалению, даже зная разгадку, не происходит никакого понимания в сути человека. Проблема заключается еще и в правильной формулировке самой загадки, то есть в правильной постановке самого вопроса. Однако человека до сих пор не перестает мучить вопрос о том, *как* загадать человека так, чтобы «схватить» его суть, чтобы всего его в этой загадке исчерпать. Для того чтобы это сделать, уже необходимо иметь определение человека, его понятие (идею). Мы попадаем в «замкнутый круг». Мудрость и потаенный смысл данного мифа - в том, что нет такого человека, который сможет разгадать эту загадку до конца. Можно поэтому сказать, что загадка кроется не столько в самом вопросе, сколько всегда сохраняется в самом *ответе*.

Действительно, мы – люди - до конца, доподлинно не знаем, что значит быть человеком. Человек - это вовсе не данность, не очевидность, не прозрачный предмет для изучения. Человек - это большая тайна, великая проблема.

А тайна притягивает, но одновременно и пугает. Мы боимся открыть в себе такие свойства, которые нам будут неприятны. Мы боимся, что пошатнется наше устоявшееся существование. Мы боимся самих себя. Мы боимся встречи с собственной сущностью, с собственным образом...

Культурным «инструментом» для самопознания и самоидентификации всегда служило зеркало. Зеркало дарует нам *отраженную* самость. Причем, «зеркалом» для

¹ Бибихин В.В. Узнай себя. – СПб., 1998. – С. 39.

² Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. - М., 1993. - С. 75.

человека может быть все что угодно. Но обратим внимание на то, как реально мы смотримся в зеркало. Разве мы хотим в зеркале увидеть самих себя – познать свое истинное лицо? Сомнительно. Мы, конечно, сначала можем испытать маленький шок: «Неужели это Я?!», но потом быстро реагируем на него созданием приятного для самих себя образа. И только с этим «сделанным лицом» мы можем выйти на публику. Следовательно, реальность общения человека с зеркалом свидетельствует о том, что человек по большей мере вовсе не стремится к самопознанию. Он не хочет знать правду о себе и жить (и «ходить») с этой правдой.

При этом нам все-таки открывается некое позитивное знание о нас самих: человек – существо, которое постоянно стремится изменить себя, преодолеть, достроить. Он живет особой модальностью долженствования. Зеркало на самом деле – некий «достраивающий» до идеального образа инструмент. Наша собственная идентичность, следовательно, в большинстве случаев базируется на «идеальном Я», а не на реальной самооценке. Возникает парадокс: есть слой нашего «Я», который *не отражает нас самих*, но при этом – что интересно! - почему-то *отражается* в зеркале. Тем самым мы сталкиваемся с тем, что человек не только не хочет встречаться с самим с собой, подлинным, но и не всегда может. Мы зачастую просто *онтологически* «рас-тождествлены» с самими собой.

Познание человеком себя *драматично*. Конечно, можно по-разному ставить и решать проблему человека, но истинное вопрошание о человеке неизбежно предполагает *самопознание*, только не как об абстрактной сущности (а такое изощренному человеческому уму тоже под силу!), а *предельно заинтересованно*. Проблема человека обращена на самого вопрошающего человека. Она по сути подразумевает важную экзистенциальную проблему: «Я - человек?». Действительно, человека нужно увидеть прежде всего в самом себе.

Решение проблемы человека подобно одной метафоре, встречающейся в направлении «философская антропология»: человек в процессе самопознания как бы клюет свое мясо и душу. При этом необходимо учитывать, что в человеческой истории самопознание, как справедливо заметил Э.Кассирер, не столько являлось предметом теоретического *интереса*, сколько выступало своего рода категорическим *императивом*, высшим моральным и религиозным законом. Следовательно, оно *вменялось* человеку как обязанность, если, конечно, он хотел быть человеком.

Самопознание исконно являлось проявлением человеческой «заботы о себе». «Самопознание и "забота о себе", - как пишет М.Фуко, анализируя содержания этих требований в западной античности, - переплетаются друг с другом; между ними существует взаимная переключка, и не следует пренебрегать ни одним из этих элементов в ущерб другому... Мы руководствуемся принципом, согласно которому для того, чтобы проявить заботу о самом себе, нужно сначала себя познать»¹. Однако, по мнению Фуко, западная философия предпочла «заботе о себе» самопознание. А между тем «забота о себе» так же лежала в основе самых строгих моральных систем Запада и предписывала

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982. Выдержки // Социо-Логос. - М., 1991. - С.291-292.

способ действий, который изменял и очищал человека, подразумевал определенную «культуру своего "Я"». «Забота о себе» при этом неизменно сливалась с социальной практикой (значит, с «заботой о других»). Для современных же людей «забота о себе» почему-то стала означать эгоизм и уход в себя.

«Забота о себе» – это забота о самореализации. «Самореализация – конечная цель жизни любого человека, форма существования – только некоторых»¹. Учитывая подлинную связь самопознания и «заботы о себе», призыв «Познай самого себя», следовательно, подразумевал целый спектр самоотношений: быть самим собой, сотворить себя, реализовать себя. Современный же человек рассматривает самопознание как сугубо умозрительную процедуру. Как отмечал В.В.Бибихин, узнать себя – это значит «бросить себя на дело». Действительно, разве, реализуя себя, мы себя не познаем?! Для К.Ясперса, к примеру, ответ был очевиден. Он утверждал, что знает себя, не задавая вопроса, что он такое, а реализуя свои возможности.

В итоге, узнать себя – это значит заботиться о своей жизни, это значит жить. Фуко пишет: «Искусство жить и искусство быть самим собой все более отчетливо идентифицируются»². А в искусстве жить, как отмечал Э.Фромм, человек одновременно художник и модель, скульптор и мрамор, врач и пациент.

Исторически призыв «Познай самого себя» всегда имел определенный ракурс и смысл. То он являлся выражением поворота познания от природы к человеку, то средством для богопознания (на основе отказа от самого себя!), то способом самоуверения человека в акте чистого мышления, то обнаружением глубин собственной самости и т.д.

Интересный и важный смысл обнаружил в содержании известной надписи на фронте дельфийского храма Аполлона Пифийского Бибихин. Он отмечает, что рядом с надписью «Познай самого себя» была еще древнегреческая буква «Е». В итоге надпись приобретала другой смысловой оттенок: «Узнай себя. Это ты (Ты еси)». «В первом, императивном требовании *узнать себя* приглашается увидеть, узнать или родить ближайшее, исходное *то самое*, собственно самость; в сообщении *это ты* самость призвана узнать себя в отождествлении с всем»³. Следовательно, человеку необходимо во всем, что его окружает, узнать себя и понять, что встреча с миром – это такая же встреча с самим собой (мир – «Это ты»; мир – это доказательство, что «Ты есть»).

Западная культура впоследствии забыла об этом важном нюансе. Это – культура, где «Я» пишется с большой буквы. Интересную вещь отметил один из современных представителей направления «философская антропология» Х.Блюменберг: «Человек как раз постигает себя лишь через то, чем он не является. Не только ситуация человека, но уже и его конституция потенциально метафоричны. Наихудшее местоположение, которое мы могли бы выбрать, это место в нас самих - так формулирует Монтень результат своей антропологии как самопознания»⁴. Действительно, возникают сложные вопросы: с какого

¹ Там же. - С. 293.

² Там же. – С. 298.

³ Бибихин В.В. Узнай себя. – С. 45.

⁴ Блюменберг Х. Антропологическое приближение к актуальности риторики // Это человек: Антология. - М., 1995. - С. 123.

же места человек должен познавать себя и куда на самом деле должен быть устремлен его взгляд: на себя или на мир? Почему такое возможно: мы хотим изучать человека, а изучаем совершенно другое, и есть ли в таком случае в человеке нечто специфическое - сугубо человеческое?

Возможно, истина, как всегда, посередине. Человеческое самоузнавание, действительно, может иметь разные формы: это и познание собственно самого себя («чистая» антропология), и познание мира вокруг (в таком случае даже космология может стать антропологией). Кассирер поэтому говорит об «интровертивной» и «экстравертивной» точках зрения на человека.

Следует обратить внимание еще на одно обстоятельство. Как известно, Бубер различал в истории человеческого духа эпохи «обустроенности», когда человек живет во вселенной как дома, и эпохи «бездомности», когда человек не может найти даже «колышка для палатки». Важно, что в первом случае, по его мнению, антропология – это всего лишь часть космологии, а во втором – собственно и рождается антропологическая мысль во всей ее глубине и самостоятельности.

Но важной для возникновения собственно антропологического пространства является не только специфика эпохи. Загадка человека присутствует в рамках различных дискурсов. В действительности же, на наш взгляд, не все формы знания знакомы именно с *проблемой* человека: *тема* человека есть, но она не всегда существует в форме проблематизации, в форме постоянного пересмотра постановки проблемы и ее решений. Так происходит во многом по объективным причинам, в силу особенностей той или иной формы сознания. К примеру, такая мировоззренческая форма, как *миф*, хотя и говорит о человеке, но не знает его как проблему; миф вообще не знает проблем, в нем все предлагается в форме решенного знания.

В *религиозном* пространстве загадка человека, безусловно, есть, а проблемы нет. Религия по своей сути не является формой логоса, теории. В ней существует уже готовое решение «проблемы» человека, однако при этом основания для постановки проблемы не пересматриваются. Причем, религия как своего рода «теория спасения» человека вовсе не призвана объяснять и исследовать человека. Кроме того, центральный «объект» религиозного мировоззрения - это Бог, а не человек.

Однако, по мнению Н.А. Бердяева, «понять человека можно лишь в его отношении к Богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь из того, что выше его. Поэтому проблема человека во всей глубине ставилась лишь в религиозном сознании. Во всех теологиях есть антропологическая часть»¹. Именно поэтому, согласно Бердяеву, всегда существовала религиозная антропология.

На наш взгляд, решение загадки человека религиозным мировоззрением кажимо. Так, понимание человека как образа и подобия Божьего - это вовсе не решение, а неразрешимое уравнение с двумя неизвестными. Не зная Бога, не узнаешь и человека. Религия утверждает божественную – трансцендентную – сущность человека, а божественное как таковое не поддается рациональному познанию. Человек оказывается

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1998. - С. 55.

тайной, а тайна - из области иррационального. Не случайно Кассирер писал, что религия не претендует на прояснение тайны человека, а подтверждает и углубляет эту тайну. Однако это не значит, что религия не имеет никакой ценности в понимании человека. Напротив, по мнению Кассирера, именно религия как своего рода логика абсурда только и может схватить «абсурдность, внутреннюю противоречивость, химерическое бытие человека»¹.

Однако в данном случае необходимы дополнительные уточнения. Согласно Х.Арендт, в рамках религиозного сознания только Бог может судить о сущности человека, следовательно, самому человеку это знание недоступно. Для доказательства она обращается к учению Августина и находит, что само вопрошание о себе в религиозной сфере может иметь разные формы. Так, обращаясь к себе, человек задает вопрос: «Кто я?», а, обращаясь к Богу, человек задает вопрос: «Что я?». Далее она делает вывод: «Что касается ответа, то можно вкратце сказать, что на «Кто я?» ответ будет: Человек, что бы то ни означало, тогда как на вопрос: «Что я?» вообще отвечает только Бог, сотворивший человека. Иными словами, вопрос о существовании человека точно так же теологический вопрос, как и вопрос о существовании Бога; на оба можно отвечать только в рамках божественного откровения»².

«Демистифицировать» человека, вывести его из области таинственного пытается наука. В 18-19 вв. начинает конституироваться антропология как специальная научная дисциплина. Антропология как область научного исследования начиналась с изучения ископаемых гоминид и сохранившихся «примитивных» народов. И здесь мы должны отметить одну важную особенность в судьбах развития научной антропологии. Ее истоки изначально вовсе не были связаны со стремлением раскрыть универсальную общечеловеческую природу. Совсем наоборот. Подразумевалась исходная теоретическая позиция: изучаем не человека, а недо- или предчеловека. Так, она обнаружилась при выдвижении идеи о возможности перенесения методов исследования «диких», так называемых «экзотических» народов на изучение современных западных сообществ, что вызвало громадные неодобрения в западных странах («Как это так: "нас" изучать методами изучения "их"?!»). Следовательно, научная антропология с самого начала ушла от идеи человека и изменила своему понятию и назначению. Она была направлена на изучение различий между людьми, а не на анализ их единства. И лишь позднее пришло осознание родства с ними. Сегодня же антропологи пытаются найти «архаику» уже не у «них», а у «нас».

Человек как таковой всегда остается «в тени» научных видов антропологии. Следует отметить, что научные виды антропологического знания, несмотря на свою исконно проблемную сущность, все же оперируют по большей мере готовым определением человека, не проблематизируя его сущность как таковую, а исследуя различные стороны, срезы, проявления и функции эмпирического человека и его существования. В них человек – вовсе не цель, а некая отправная точка рассуждений, некое известное начало. Человек

¹ См.: Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М., 1988. – С. 15, 16.

² Арэндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. – СПб.: Алетейя, 2000. - С. 18-19.

тем самым выводится за скобки исследования, он - предпосылка, которой уже ничто не предпосылается. Человек ищется через его «формы», «другое», но не через свою самость.

Научные виды антропологии можно отнести к эмпирическим дисциплинам, а значит, они основаны на допущении, что человек как таковой - это доступный, наглядный предмет исследования. Человек же, с точки зрения Бердяева, – существо, из мира необъяснимое. Из поля исследования в таком случае выпадают духовные характеристики человека, его метафизическая сущность.

Казанский мыслитель Виктор Иванович Несмелов считал, загадка человека не поддается положительной науке, которая «может говорить только о костях и жилах, о мускулах и нервах, т.е. в направлении философского вопроса она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей»¹. Более того, науке введена, по его мнению, лишь одна только животность, а говорить о человечности, согласно критериям современной ему науки, ученым не полагается.

Самым легким способом «решения» загадки человека оказалось расчленение его на составные части. Такой подход характерен для научных видов антропологии. Уже Бердяев указывал на то, что «само наименование антропологии применяется к науке, которая менее всего способна разрешить цельную проблему человека»². Психологические, биологические и социологические исследования человека, по его мнению, никакой загадки о человеке не разрешали, они подходили к человеку с разных точек зрения и изучали его частично. Подобное отмечал и основатель направления «философская антропология» М.Шелер: «Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают его»¹. Таким образом, человек как целостное существо, человек со стороны его сущности научной антропологией не «схватывается».

Сам факт сложной дифференциации антропологии служит своего рода показателем того, что учения о человеке в его целостности в научном корпусе не может быть. Это особенно заметно сегодня. В настоящий момент в культуре наблюдается своеобразный «антропологический ренессанс», «антропологический бум». Возникает интересная ситуация: «человек умер», а антропология - в расцвете. Фактически в каждой области социогуманитарного научного знания возникает соответствующий вид антропологии, причем как некая «прибавка» к существующей гуманитарной науке. Так, в научном пространстве возникло множество так называемых «региональных видов» антропологии: историческая, культурная, социальная, психологическая, юридическая, педагогическая, политическая, лингвистическая и т.д. Следовательно, нам уже не хватает только одной «основной», уже существующей социогуманитарной науки, возникает необходимость дополнить ее антропологической составляющей.

Антропология тем самым приобретает статус некой «мета-гуманитарной» науки. С одной стороны, это может нас порадовать. Мы перестали бояться самопознания?! Однако этому «ренессансу» предшествовало как раз то, что к последней четверти XX века человек

¹ Несмелов В. И. Наука о человеке. – СПб., 2000. - Т.1. - С. 10-11.

² Бердяев Н.А. Указ. соч. – С. 54.

в теориях действительно превратился в «вымирающее» существо: акцентирование внимания на объективных сторонах функционирования социальности и ее сфер привело к вытеснению проблемы человека, к его забвению. Парадокс: гуманитарные науки перестали изучать человека! Действительно, отстаивая и постоянно доказывая свою научную природу, гуманитарные науки вынуждены были делать акцент на объективных, то есть независимых от человека, сторонах функционирования изучаемого объекта. Большую роль в данном случае сыграл и социоцентризм, долгое время господствовавший в мыслительном пространстве. Возникло ощущение, что социальная жизнь как таковая самодостаточна и может существовать и без человека. Человек действительно «умер».

И стало необходимым сделать обратный ход: показать, что общество и культура – продукт человека. Социальный и культурологический бум начинают оборачиваться антропологическим бумом: без человека ни общества, ни культуры, ни их проявлений нет. Возникшие региональные виды антропологии как будто напоминают нам, что человека нельзя вынести за скобки.

Но за обилием научных видов антропологии мы, как и прежде, можем обнаружить все то же «расчленение человека на части», на которое обращали внимание еще в начале XX века Шелер, Бердяев, Бубер, Несмелов. Такой («расчленяющий») подход сегодня уже становится неким «шаблоном» в решении проблемы человека. Вот как выразил эту ситуацию современный представитель направления философской антропологии Ричард М.Цанер: «С какой точки зрения рассматриваете вы “человека” - с экономической? с социальной? с психологической? с религиозной?» - вот, без сомнения, обычная реакция на вопрос о человеке. И если вы осмелитесь сказать: “ни с одной из них” - вы будете подвергнуты остракизму. Отрицание любой “точки зрения” равносильно, в глазах собеседника, отказу от мышления вообще»².

Многие видят выход из сложившейся ситуации в создании комплексного свода всех знаний о человеке. Но дело в том, что даже сумма научных знаний никогда не сможет нам дать человека как такового, так как дело - не в количестве знаний и даже не в «искусственном» его симбиозе. Научные данные по природе своей дают лишь проекции человека, но никогда даже в своей сумме не смогут дать человека как *Целое*. По мнению Ясперса, всякая попытка создать целостную схему человека обречена на провал, поэтому научной антропологии не может быть. «Любая антропология - это философская дисциплина, то есть не объективирующая теория, а бесконечный процесс самопрояснения»³. Научный подход, по словам современного философского антрополога Х.П. Рикмана, *дегуманизирует* человека, так как видит в нем объект исследования и манипулирования. *Противоядием науки*, с его точки зрения, может быть только *философская антропология*. Действительно, именно философия обращена непосредственно к человеческой сущности, именно она пытается уйти от объективации человека.

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – С. 32.

² Цанер Ричард М. О подходе к философской антропологии // Это человек. - С. 161.

³ Ясперс К. Общая психопатология. Пер с нем. - М., 1997. - С.898.

Мы считаем, что философская антропология есть единственно возможная форма учения о человеке как таковом, а проблема человеческой сущности есть осевая проблема, определяющая «лицо» философской антропологии по сравнению с множеством существующих ныне форм знания о человеке. Так, через призму этой проблемы так или иначе решаются все философско-антропологические проблемы: что является сущностью человека – душа или тело, личность или индивидуальность, социальное или индивидуальное, половое или андрогинное существование?

Основное различие научного и философского подхода к человеку - в том, что наука изучает человека как *факт*, а философия исследует человека как *акт*, как некую трансценденцию, как необустроенное, свободное существо, причем, исследует умозрительно. В научной антропологии человек загоняется в «клетку», тюрьму определения. И только философия с ее критичностью и сомнением является областью, в которой человек «освобождается» от цепей ложной ставшести, данности, формы. Дело прежде всего в том, что там, где речь идет о человеке, мы должны вводить такую координату, как человеческая *свобода*. Именно в самодеятельности, свободе отказывают человеку в научных видах антропологического знания, по сути, игнорируя или искажая его сущность. Человек «возможный», свободный не схватываем никакой наукой - только философией. Именно философия по способу и форме существования своего знания в полной мере адекватна человеку, его вечной открытости.

Человек же немислим без способности к самопреодолению. Он есть принципиальная незавершенность. И это для современной философской антропологии не подлежит сомнению. В рамках философской антропологии поэтому антропогенез вовсе не закончился. Не случайно И.Кант разграничил «антропологию с физиологической точки зрения», в которой исследуется то, что сделала из человека природа, от «антропологии с прагматической точки зрения», направленной на изучение того, что человек творит из себя сам. В науке, кроме всего прочего, место человеку всегда задано, а философская антропология начинается, как мы уже упоминали, только в «эпохи бездомности»; сам человек для нее – брошенное, неуместное существо.

Однако научные антропологические дисциплины изучают реальных людей, - скажут нам, а как же философия с ее абстрактностью, умо-зрением? Здесь в качестве аргумента уместными будут слова философского антрополога Л.Фарре: «Человека “вообще” не существует, а существуют отдельные конкретные люди, исторически подчиненные своему времени и пространству. И каждый из них - проблема. В этом плане человека описывает психология, социология, культурология. Философская антропология ищет более глубокий смысл человека, его структуру, недоступную психологии и социологии. Она формирует нейтральный тип человека, некую абстракцию, концепцию, являющуюся результатом мыслительной деятельности. Нейтральному человеку свойственны качества всех людей в чистом виде. Этот тип человека - не простое воображение. В определенном контексте его можно назвать субъектом, или “Я”, способным отличить себя от объектов или вступить в диалог с другими людьми»¹.

¹ Фарре Л. Философская антропология // Это человек. – С. 202.

Связь философии с человеком сущностна и перманентна. Философия прошла долгий путь поиска человеческой сущности. Начиная с софистов и Сократа, проблема человека стала непреходящим предметом философствования и выдвинута в число приоритетных проблем. Человек - это главная «забота», сверхзадача философии. Как известно, три основных вопроса философии: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я смею надеяться?» могут быть сведены, по мнению Канта, к единственному вопросу: «Что такое человек?», а вся философия - к антропологии. Кант считал, что о человеке как уникальном существе необходимо философствовать отдельно и особо, он есть самый главный предмет в мире, «цель сама по себе». Л.Фейербах так же считал человека единственным, универсальным и высшим предметом философии, он грезил о том, чтобы антропология стала универсальной наукой.

Философия, по мнению Бердяева, видит мир из человека, «философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, т.е. вне человека, как объект»¹. Более того, «освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии»².

Именно философию Несмелов назвал «специальной наукой о человеке». Он прав: раскрыть загадку человека может только философия. Миссия философии, с точки зрения Несмелова, - не в изучении человеческой природы, человека, какой он есть, а в исследовании того, каким человек может быть. Подлинная философия должна определить конечную истину самого человека и развить человеческую природу по идеалу человечности. Таким образом, он отмечает человекоформирующую и человекопреобразующую роль философии. Г.Марсель также считал, что человек в философии должен рассматриваться как *призвание*, а не как природа.

Э.Агацци указывает на отличительную черту человека, которая одновременно требует совершенно особого методологического подхода, отличного от научного³. Эта черта - постоянное сопоставление человеком всех своих действий с тем, какими они *должны* быть, иначе говоря, долженствование. «Подлинный» человек остается, по его мнению, только в сфере философии. Действительно, сфера «должного», конечно же, недоступна для науки; наоборот, наука в соответствии с критериями научности изучает эмпирию вне зависимости от оценок и ценностей. Проблема человека – это проблема соответствия каждого из нас человеку по сущности, понятию «человек», в котором заключена должная форма человека и человеческого. Но здесь, наверно, заключено самое труднопроходимое место для философской антропологии, так как в принципе остается *открытым* вопрос о том, каким человек может и должен быть, каково его призвание: если мы признаем человека свободным, самопреодолевающим и самотворящим существом, то будущая форма человека всегда неизвестна. Сама форма подлинного («должного») человека всегда выстраивается, исходя из конкретных запросов своего времени, то есть

¹ Бердяев Н.А. Указ. соч. – С. 24.

² Там же. – С. 25.

³ См.: Агацци Э. Человек как предмет философии // Феномен человека: Антология. - М., 1993. - С.145.

исторична (при таком подходе вряд ли можно обвинить антропологический принцип в том, что он имеет дело с абстрактным человеком).

И все же не всякая философия антропологична. Более того, не всякое философское учение о самом человеке можно отнести к философско-антропологическим. Обратимся для прояснения этих несовпадений к воззрениям Кассирера и Несмелова о значимости антропологического поворота в философии, совершенного Сократом. Кассирер считает, что философия Сократа строго антропологична. Анализируя особенность постановки проблемы человека Сократом, он отмечал: «Мы не можем исследовать природу человека тем же путем, каким мы раскрываем природу физических вещей. Физические вещи можно описать в терминах их объективных свойств, тогда как человека можно описать и определить только в терминах его сознания... Ибо только в нашем непосредственном общении с людьми мы можем достичь понимания человека. Мы должны действительно очутиться с человеком лицом к лицу, чтобы понять его. Следовательно, вовсе не новизна объективного содержания, а новизна самого мышления - его использования, его роли - составляет отличительную черту философии Сократа»¹.

Несмелов различал философию *сократического* толка и философию *аристотелевского* толка. Ученые и философы аристотелевского толка (сводящие философию к науке) стремились объяснить мир и лишь в нем человека, как одно из явлений мира, а философы сократической направленности прежде всего стремились определить конечную истину самого человека и лишь в этой истине мир, причем лишь как средство к развитию человеческой жизни и деятельности; они творили человеческую жизнь. Заслуга Сократа, по мнению Несмелова, состоит в том, что он первый догадался, что в решении загадки человека должна заключаться вся полнота человеческой мудрости. Важным для Сократа как раз были вопросы, как следует жить человеку во имя его человечности, по истине (по идеалу) его человечности.

Обращение к проблеме человека, таким образом, не всегда тождественно антропологическому подходу. Проблема человека, как мы уже сказали, существует там, где есть обращение вопроса о человеке на самого себя, то есть она всегда есть проблема меня самого, проблема моего совпадения с «человеческой» формой человека. Важным является замечание Бубера о том, что антропологический вопрос должен быть поставлен «в первом лице». Так, к примеру, у Аристотеля человек перестает быть проблематичным, так как «говорит о себе в третьем лице, рассматривает себя лишь как некий "случай" и предстает своему самосознанию как "он", а не "Я"»². С точки зрения Бубера, первым, кто поставил антропологический вопрос «в первом лице», был Августин. У него человек как раз предстает не в виде объективированной проблемы. Августин умел слышать в вопросе к Богу «Что есть человек, что ты помнишь его?» обращенный к самому себе вопрос. Он увидел в человеке великую тайну. У Аристотеля восхищение человеком переродилось, по словам Бубера, в метафизическое философствование. Августиновское же вопрошание о человеке - это «изумление человека перед самим собой», причем во всей глубине и

¹ Кассирер Э. Указ. соч. – С. 7-8.

² Бубер М. Указ. соч. – С. 82.

тревоге. Можно, на наш взгляд, охарактеризовать его подход как экзистенциальный, затрагивающий все существование человека во всей его целостности.

Следовательно, суть антропологического подхода во многом зависит от того, говорит ли мыслитель, размышляя о человеке, именно о самом себе, говорит ли он от первого лица или же воспринимает самопознание как познание силами некоего безличного логоса внутри себя (силами трансцендентального субъекта). Иначе говоря, придерживаясь антропологического подхода, мы сталкиваемся с какой-то удвоенной рефлексией. В том-то и дело субъект-объектная парадигма в данном случае не работает. Обнаруживается и следующая зависимость в сути антропологического подхода: невозможно говорить о себе в первом лице, от первого лица, не желая познать *целостность* человека и одновременно не становясь такой *целостностью*. Бубер пишет, что философ-антрополог для того, чтобы узнать целостную личность, должен не упускать из виду своей *субъективности* и не превращаться в бесстрастного наблюдателя. Он «должен действительным образом и полностью войти в акт самосознания. Иначе говоря, он должен совершить акт вхождения в это единственное в своем роде измерение как *дело своей жизни*, без всякой философской страховки... Здесь ничего нельзя узнать, оставаясь на сухом берегу и издали вглядываясь в морскую пучину. Нужна решимость броситься в волны, плыть бодро и из последних сил, даже если в какой-то миг покажется, что сознание покидает нас; ведь именно так, а не иначе рождается сознание антропологическое»¹.

Не случайно Кассирер отмечал, что в антропологической философии мы не видим медленного непрерывного развития общих идей; антропологической философии присуща *драматическая* манера повествования, полная глубочайших человеческих страстей, столкновения борющихся сил: «здесь вся человеческая судьба в напряженном ожидании последнего суда»².

В философской антропологии самопознание является одновременно и методом. Возможно, именно поэтому в ней возникает особый драматизм. Многие философские антропологи убеждены, что необходимо правильно задавать вопрос: не «Что есть человек?», а «Кто есть человек?». Философские антропологи убеждены, что предмет философской антропологии – человек как личность и поскольку он личность. «В сущности, философское познание человека - это его размышление о себе самом, но оно возможно лишь тогда, когда он размышляет о себе как о личности»¹. Следовательно, можно сказать, что собственная личность - это отправная точка всех размышлений в философской антропологии.

Таким образом, не все философские фрагменты о человеке можно отнести к философско-антропологическим. Мы нередко сталкиваемся с ситуацией, когда в тех или иных философских системах дан анализ тем или иным проявлениям человеческого, отдельным его свойствам, но до понимания *сущности* человека исследование не доходит, основополагающий вопрос «Кто есть человек?» не ставится и не решается. Иначе говоря, в них человек вовсе не проблематичен. Кроме того, антропологическая тематика может

¹ Бубер М. Указ. соч. – С. 81.

² Кассирер Э. Указ. соч. – С. 12.

присутствовать, но при этом быть второстепенной, побочной темой для философа, не носить характер специального, самостоятельного исследования о человеке.

Собственно к философской антропологии, то есть к разделу философии, в котором собственно и осуществляется *антропологический подход к человеку*, относятся лишь те учения, в которых человек является исходным пунктом и центральным, главным предметом философствования. Согласно Фейербаху, с именем которого связывают антропологический принцип в философии, определяющим в нем является идея «*единства человеческой сущности*». Кроме того, особенность антропологического дискурса, подхода, способа мышления заключается в рассмотрении и понимании человека как своего рода *первоначала*, как «принципиальной новизны в природе» (Бердяев), как особого рода сущего. Согласно точке зрения отечественного философа Б.Т.Григорьяна, «*суть антропологического подхода или антропологического принципа в философии... сводится к попытке определить основы и сферы “собственно человеческого” бытия, человеческой индивидуальности, субъективно-творческих возможностей человека, сделать его “мерой всех вещей”, из него и через него объяснить как его собственную природу, так и смысл и значение окружающего мира*»². Антропологический принцип как раз и является критерием, по которому то или иное философское учение о человеке относят к философской антропологии.

Следует особо отметить, что в определенном смысле антропологический подход формирует свою онтологию. Человеческое неразложимое ядро определяет не только себя; из него можно вывести и весь мир, всю его структуру, то есть в соответствии с антропологическим подходом мир в какой-то степени становится антропомерным. Антропологизм ищет человеческие основания всего существующего. В данном случае такое абсолютизирование человека как первоначала может оказываться и *недостатком*. И философам необходимо избегать этого недостатка, хотя бы для того, чтобы не разрушить самостийность онтологического дискурса. Кроме того, неоправданными являются претензии антропологического подхода на статус некой метафилософии.

Подытожим сказанное. Итак, в философской антропологии человек находится в *центре*, а не на периферии философской рефлексии. Философская антропология - это специальная предметная обращенность к человеку через призму самопознания, экзистенции и жизненного опыта человека. В ней человека можно изучить, лишь проживая человека в самом себе, а не отстраненно, объективистски. Философская антропология - это раздел философии, изучающий человека как особый род сущего, свободное и самосозидающее существо. В философской антропологии человек анализируется прежде всего со стороны его сущности и рассматривается как целостное существо в единстве его природных, социальных и духовных качеств. Причем, целостность человека рассматривается как противоречивая, как цель и продукт усилий человека, направленных на преодоление своей раздробленности, частичности, недостаточности. В задачи философской антропологии входит анализ специфики человеческого бытия, причин его

¹ Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек. - С. 77.

² Григорьян Б.Т. Философская антропология. - М., 1982. - С. 7.

трагизма, обоснование метафизической сущности человека, рассмотрение основных экзистенциалов человека: жизни и смерти, страдания, мышления, любви, творчества, веры.

Основатель особого направления «философская антропология» Шелер понимал под философской антропологией «фундаментальную науку о *сущности и сущностной структуре человека*; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он, об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития; их сущностных возможностях и их действительностях»¹.

Шелер отправным проблемным пунктом проекта создания некоей метафилософии - философской антропологии - сделал отсутствие единой и содержательной идеи человека. Идеи человека как таковые были, но не было единства в понимании человека. Следовательно, человек до сих пор еще сам себя не знал, не идентифицировал. В работе «Человек и история» он выделяет пять основных типов самопонимания человека, пять типов все еще доминирующих в западноевропейской культуре антропологических учений. В основании их различия лежат разные способы понимания сущности, структуры и происхождения человека. Итак, по Шелеру, это - христианско-иудаистская доктрина; антично-греческая идея человека как *homo sapiens*; натуралистические учения о человеке как *homo faber*; идея декаданса человека; идея сверхчеловека.

Философская антропология по замыслу должна была стать единой всеобъемлющей, систематической теорией человека (в которой, наконец-то, возникнет единое понимание человека – единая идея человека). Представитель этого направления А.Гелен утверждал, что «“человек” есть предмет единый и доступный *одной науке*»². Согласно представителям философской антропологии, человек должен рассматриваться не просто как предмет познания, но как первопричина всех явлений, так или иначе с ним связанных (языка, совести, искусства, религии, науки, общественности и т.д.).

Таким образом, философы в XX веке вплотную столкнулись с определенным *кризисом антропной идентичности*. Они констатировали существующую ненадежность и неопределенность взглядов на сущность человека. Однако возникший вслед за шелеровским призывом создать цельную теорию человека антропологический ренессанс в целом не привел к задуманному позитивному результату. Философская антропология не смогла стать всеобъемлющей философией. Конечно, в это время произошло значительное наращивание философских знаний о человеке. Мы знаем, что именно в это время произошел *антропологический поворот в философии*, совпавший по существу с онтологическим поворотом. Фактически впервые понятие «человек» вошло в онтологический язык. Благодаря этому стали говорить о *само-бытности* человека. Однако, в целом всему XX веку так и не удалось решить проблему «о-предел-ения» человека продуктивно. Человеческая сущность и вовсе стала определяться через ничто. В

¹ Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. - М., 1994. - С. 70.

² Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. - С.158.

философии постструктуралистов вопрос обострился до того, что, может быть, и изучать уже некого (возникла известная идея «человек умер»).

Развитие антропологии вновь подтвердило драматичность своей судьбы. Но задумаемся над вопросом: не был ли проект направления «философская антропология» заранее обречен на провал? Разве человека можно уложить в единое понятие, исчерпав всего его в нем, ведь он многомерен, многолик и постоянно творит себя?! Если человек, согласно К.Марксу, способен «творить по меркам любого вида и даже по законам красоты», то он и сам сотворен по меркам многих сущностей, и его можно определить лишь многообразием идей. Итак, проект философской антропологии так навсегда и остался проектом. Кризис идеи человека продолжается...

Мы должны поэтому признать, что вследствие вечной проблематичности и неопределенности самого человека антропология - это не устоявшаяся дисциплина, в которой все раз и навсегда решено; в ней постоянно идет процесс конституирования. Человек неисчерпаем. «Антропология как цельная наука, - как утверждает современный философский антрополог Фарре, - никогда не достигнет границ, которые бы полностью удовлетворяли человека»¹.

I. ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК СОВРЕМЕННАЯ ФОРМА ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА

Философская проблема человека выбивается из всего спектра философских проблем. Человек как предмет анализа - странный и необычный. Философия пытается выйти к всеобщим основаниям бытия. Бытие, материя, сознание и... (!) человек. Не ставим ли мы в один ряд совершенно разноуровневые по степени всеобщности феномены? Можем ли мы говорить о человеке в категориях всеобщего, особенно сегодня, когда в философии господствует концепт одномерного, частичного, массового, децентрированного человека, и никто уже фактически не вспоминает такое понятие, как «личность», мера которой определялась полнотой вбирания в себя всеобщего?

Сегодня много говорят о так называемом *кризисе идентичности*. Кризис человеческой идентичности, переживаемый как на уровне родовом, так и индивидуальном, по сути, характеризует потерю человеком всеобщего содержания. В центре рефлексии современной философии - человек-шизоид, расщепленный изнутри, человек-масса, обезличенный до абсолютных степеней, человек-нарцисс, обращенный лишь к самому себе.

«Герой» нашего времени расщепился на множество идентичностей, которые он не может привести к «единому знаменателю»; он «покрыт» множеством «масок», за которыми уже вряд ли проглянет истинное «лицо». Исчезает инстанция «Я» как гаранта самостождественности человека. Уже невозможно говорить о «Я» не только как о некой цельности, даже не только как о некой комбинации разных идентичностей, скорее, следует признать множество «я» в одном человеке, что само по себе может стать «пародией

¹ Фарре Л. Указ. соч. – С. 177.

идентичности» (М.Фуко). Появляется странное человеческое существо – «человек без Я». Человек стал представлять собой ризому. У него не осталось «центра», а его «лицом», по сути, становится кожа.

Правомерно ли в ситуации конфликта и хаоса идентичностей употребление понятия идентичности, основным смыслом которого является обеспечение человеческой самоидентичности? Не является ли такое употребление своего рода абсурдом? Разве идентичность не предполагает наличие некоего внутреннего гармонизирующего центра? Кто является субъектом самого процесса идентификации? Вероятно, сегодня следует говорить не об идентичности, а о некой «плавающей» и «ускользающей» *идентификации*. Идентификацию современного человека можно охарактеризовать следующими словами¹: человек запутан «зеркалами симулякров, в которых личность (идентичность) теряется в несчетных отражениях, теряется перед отражением своей полиидентичности, отражающей чарующий политеизм человека – не столько многобожие, сколько многочеловечие: многие неуловимые, мимолетные лики и отблески того единого (человека), что может быть (если не быть, то притвориться) многим»².

Такой человек – «существо без Я», полиидентичный - во многом оказывается безпорным и потерянным. «Потерянность» (то есть потеря самого себя) предстает неким «симптомом» патологии (*кризиса*) идентичности современного человека. Ему сродни батаевское самоощущение: «В запустении, где я потерян, мне безразлично эмпирическое познание моего подобию с другими, ибо сущность *меня* состоит в том, что ничто и никогда не сможет заменить: чувство моей фундаментальной недостоверности располагает меня в мире, в котором я остаюсь ему посторонним, абсолютно посторонним»³. Итак, классическое самоощущение человека, нашедшего самоуверенность в собственном «Я» (декартовское *cogito*), поменялось на прямо противоположное: сущность меня - в моей *недостоверности*. В такой ситуации нет больше ни только самоуверенного «Я», но и классического механизма идентификации, включающего в себя осознание единства с другими.

Но, чтобы не ощущать себя посторонним, многие идут по другому, уже проторенному пути, который каждый проходил в детстве: они строят идентификацию путем подражания. Однако на этом пути их так же ждет чувство недостоверности (неподлинности) «Я». Об опасности подражания писал А. Жид: «Каждый старается меньше всего походить на самого себя. Каждый выдумывает себе хозяина, потом подражает ему; он даже не выбирает себе хозяина, которому подражает; он принимает уже указанного хозяина. Однако, я думаю, что можно иное прочесть в человеке. Но не смеют. Не смеют перевернуть страницу. Законы подражания; я называю их законами страха. Человек боится остаться одиноким; и совсем не находит себя»⁴.

¹ Эти слова контекстуально относятся к анализу воззрений П. Кlossовски, но вполне могут иметь более широкое применение.

² Фокин С.Л. Комментарии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. - СПб., 1994. - С. 322.

³ Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. - С. 226.

⁴ Жид А. Имморалист // Жид А. Избранные произведения. Пер. с фр. - М., 1993. - С. 68.

Необходимо признать, что в любую эпоху, а не только в нашу, существует опасность кризиса идентичности. Видный теоретик по проблеме идентичности Э.Эриксон отмечал, что «кризис идентичности» означает потерю человеком *представления о самом себе*; он может быть продуктивной формой взросления подростка, однако, если встречается у взрослого человека, может быть признаком патологии.

Но возможность потерять представление о себе у человека в принципе есть всегда. Как тонко подмечал М.К.Мамардашвили, даже само пробуждение ото сна выдвигает перед нами проблему: «Откуда я знаю, что проснулся я?». Человеку в процессе самопознания и самостановления приходится осуществлять целую серию отождествлений, уподоблений: знать, кто я такой, означает знать, из какой я семьи, какой я национальности, в каком государстве и времени я живу, какие роли я исполняю, какое место я занимаю в социальной иерархии и т.д. И при этом именно на этом пути человек может легко потерять себя, раствориться в многочисленных идентификациях, сместить свой взгляд с себя на нечто иное. Не случайно Ж.Бодрийяр упоминает о «зыбкости личностных идентичностей».

Человек в сущности своей никогда не равен самому себе. Он поэтому всегда, как ни странно, не совпадает со своей идентичностью: он всегда больше или меньше своих узких, односторонних идентичностей. По словам М.Пруста, «... человек никогда не бывает похож на прямой путь - он поражает нас причудливыми и неминуемыми поворотами, которые чаще всего не замечаешь и которые трудно проделывать следом за ним»¹. Проблема идентичности ко всему прочему – это выражение нелинейности человеческого жизненного пути, необходимости постоянного выбора самого себя, безупорности и «несубстанциальности» нашего «Я». Однако эта проблема всегда была личной, экзистенциальной драмой самого индивида, которую он решал наедине с самим собой. Сегодня же проблема идентичности осознается как *общекультурная*.

Не случайно З.Бауман в контексте анализа проблемы идентичности пишет: «говорить об индивидуальности и о современности – это говорить об одном и том же социальном явлении»². Он считает, что избежать индивидуализации человеку в современности не удастся, она становится его судьбой. «Дело в том, - считает Бауман, - что люди больше не рождаются со своей индивидуальностью. Как хорошо выразился Жан-Поль Сартр, недостаточно родиться буржуа, - нужно жить жизнью буржуа... Необходимость становиться тем, кем является человек, - это особенность современной жизни, - и только жизни»³. Странный разворот: «стать тем, кем ты уже являешься!» Итак, процесс обретения идентичности именно в современности, больше чем когда-либо, предполагает не только поиск самого себя, но и реализацию, утверждение (доказательство) собственной идентичности. Он требует обязательного самоопределения.

Следует отметить, что в обществе тотальной социальной мобильности слова Сартра все-таки нуждаются в корректировке: современная жизнь бросает человека из одной социальной страты в другую, и сам устойчивый образ жизни человека в определенном

¹ Пруст М. Под сенью девушек в цвету / Пер. с фр. Н.М.Любимова. - М., 1992. - С. 396.

² Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. Под ред. Ю.В.Асочакова. – СПб., 2008. - С.39.

³ Бауман З. Текучая современность. - С.39.

статусе может оказаться впоследствии источником личного кризиса вследствие того, что человек при смене статуса просто уже не сможет обрести новую идентичность.

Индивидуализация, по мнению Баумана, заключается в том, что человеческая идентичность преобразуется в современности из «дано» в «найти», из «данности» в «задачу». В самом начале эпохи модернити проблема идентичности была разновидностью «проблемы, которая всегда стояла перед паломниками: «Как попасть туда-то?» Теперь она больше похожа на вопрос, с которым ежедневно сталкиваются бродяги без определенного места жительства и документов: «Куда мне идти? Куда заведет меня дорога, по которой я иду?»¹. Есть еще один нюанс. Перед людьми, которые прожили переход от XX века в XXI век, стоит проблема, которая «состоит не только в том, как обрести избранную идентичность и заставить окружающих признать ее, сколько в том, *какую* идентичность выбрать и как суметь вовремя сделать *другой* выбор, если ранее избранная идентичность потеряет ценность или лишится ее соблазнительных черт»². В такой ситуации уже речи нет о необходимости быть самим собой. Человек вынужден лишь выгодно подстраиваться под быстро изменяющиеся обстоятельства. Его можно назвать «контекстуальным»: каковы обстоятельства, таков и он. Следовательно, современный выбор идентичности - это выбор, который вовсе не связан со свободой (его, с нашей точки зрения, можно назвать выбором лишь формально).

Бауман указывает на то, что сегодня по существу чувство идентичности как ощущение целостности и преемственности редко испытывают не только молодые, но и взрослые. «Кризис идентичности» превратился, следовательно, в «общую беду». А как мы традиционно относились к потере «Я»? Для многих мыслителей ответ на этот вопрос раньше совпал бы с мнением Фарре, который пишет: «Относительно нормальный человек только в незначительной мере теряет свое “Я”, или свою личность. Если исчезнет личность, то исчезнет человеческий род, человек спустится до уровня животного»³. Если учитывать эти слова, то какова же будет характеристика современных людей, и что же тогда будет с нами?

Ситуацию кризиса идентичности, потерянности человека усугубляет неопределенность (и неопределимость) того времени, которое мы сегодня проживаем. Эриксон отмечал, что нельзя отделять «"кризис идентичности" отдельного человека от современных ему исторических кризисов, поскольку они помогают понять друг друга и действительно взаимосвязаны»⁴. Действительно, человек – не абстрактное существо, его сущностные способности во многом определяются спецификой того времени, в котором он живет. Для самоопределения человеку необходимо еще осознать особенность своей эпохи – своей «современности».

Однако современную эпоху трудно четко обозначить категориально. Философы обращают внимание на то, что название «постмодернизм» для характеристики нашей эпохи создает лишь иллюзию определения, является в некотором роде «обманчивым»,

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2005. – С. 185.

² Там же. – С. 185.

³ Фарре Л. Указ. соч. // Это человек. – С. 199.

⁴ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ. - М., 1996. – С. 32.

эвристически «тупиковым». А.В. Ахутин время нынешнего мира называет «временем концов и начал», когда неясно, что наступает, а что заканчивается: «Состояние после конца, но до начала, состояние неясности и невозможности собственного названия иметь не может и именуется безымянно, простым знаком "пост-": состояние "постмодерна"»¹. Нечто похожее мы встречаем и у У.Бека: «"Пост" – кодовое слово для выражения растерянности, запутавшейся в модных веяниях. Оно указывает на нечто такое сверх привычного, чего оно не может назвать, и пребывает в содержании, которое оно называет и отрицает, оставаясь в плену знакомых явлений. Прошлое плюс «пост» – вот основной рецепт, который мы в своей многословной и озадаченной непонятности противопоставляем действительности, распадающейся на наших глазах»².

«*Порвалась связь времен*» - вот в чем состоит особенность современной общекультурной ситуации. В такое время, которое Ахутин назвал «поворотным временем», человеку фактически невозможно осуществить акты самоидентификации, связанные с временными координатами. Не только действительность, но и сам человек распадаются на глазах. «Человеку, - писал еще П.Я.Чаадаев, - свойственно теряться, когда он не находит способа привести себя в связь с тем, что ему предшествует, и с тем, что за ним следует. Он лишается тогда всякой твердости, всякой уверенности. Не руководимый чувством непрерывности, он видит себя заблудившимся в мире»¹. У современного человека как раз утеряно необходимое для идентификации «чувство непрерывности». Парадокс - считается, что культуры постмодерна и after-постмодерна собирают в себе все предыдущие эпохи, которые существуют как будто одновременно, но они уже не протягиваются в единую нить, а смешаны хаотично, отсюда и возникает известное ощущение «конца истории».

«Текущая современность» - вот одно из определений современной эпохи, данное Бауманом. Но само по себе «текущее» трудно уложить в понятие, заставить окостенеть, остановиться, то есть понять. В эпоху «вечно незаконченной модернизации», «неутолимой жажды творческого разрушения» (Бауман) идентификацию по «логике вещей» необходимо осуществлять ежемоментно, непрерывно. Конечно, это просто нереально. Невозможность имманентной «сверки» себя с проживаемым моментом приводит к тому, что мы почти всегда, что называется, «не ко времени». Однако для того, чтобы само-определиться, необходимо еще остановиться и в этом смысле «выпасть» из времени и истории. Современный же человек и этого сделать не может. Мы попадаем в некий тупик: ни один, ни другой путь не подходит для современного человека.

Таким образом, нарушена идентичность на уровне общекультурном, родовом: мы не знаем, *кто мы такие*, в какое время мы живем. Сегодня рушатся фундаментальные, на наш взгляд, основания идентичности любого индивида. *Распад* времени приводит к распаду базовой идентичности человека – антропной (родовой). Совсем не случайно раздаются голоса о «постчеловеке». Закономерным может показаться в этой связи и переориентирование современным антропологическим знанием своего предмета на вопрос

¹ Ахутин А.В. Поворотные времена. – СПб., 2005. - С. 6.

² Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М., 2000. - С. 9.

«Где человек?». Раньше время определяло нас, сейчас – пространство². Мы стали изучать место, дом, жилище, родину человека, то есть вводить в качестве фактора развития антропологического знания метафору «обустроенности» в противовес метафоре «бездомности» (Бубер).

Проблема идентичности – это еще и выражение кризиса традиционного (классического) понятийного аппарата, «категорий культуры». Прошлые «категории культуры» основывались на «логоцентризме». Неклассическая и постнеклассическая философия отказываются от понятий «сущность человека», «субъект», «личность» как от понятий, не имеющих эвристического значения для анализа современного человека.

Кризис назревал постепенно – уже в недрах классической философии. Первоначально в немецкой классической философии произошел отказ от понимания человеческой сущности как неизменной, данной человеку от рождения, «внутринаходимой» сущности, обеспечивающей человеку онтологическую устойчивость. В марксизме сущность человека была вынесена за пределы собственно самого человека в пространство общественных отношений, и вся жизнь человека была направлена на присвоение этих отношений и борьбу с отчуждением. В философии Ф.Ницше утверждались идеи о том, что человека нужно или преодолеть («человеческое, слишком человеческое»), или к нему еще прийти (каждый из нас в некотором смысле оказывался «недо-человеком»). В психике человека благодаря психоанализу обнаружилось «инородное» ему содержание, несводимое к инстанции «Я» и, что главное, неуправляемое им. З.Фрейд к тому же считал, что «Я» в какой-то степени даже может быть бессознательным.

В XX веке экзистенциализм сместил акценты с сущности человека на его существование. Однако для него еще было важным прийти к экзистенции, то есть к такому существованию, при котором происходит встреча человека с собственной сущностью. Сущность человека понималась как творимая самим человеком. При этом – что важно – экзистенцию нельзя знать, в ней можно лишь пребывать. В итоге логически стал возможным вывод, что теоретическому анализу доступны лишь те или иные аспекты существования человека. Экзистенциализм вопрошает о подлинности нашего существования: «быть или казаться?», «быть ли иметь?» – вот дилеммы, в форме которых это выражалось. Кроме того, он обнаружил несовпадение человеческого и социального. Социальность могла приводить к *обезличиванию* человека (к так называемому «das Man»); человека нельзя свести к его социальной «роли», «маске», он всегда больше их.

Следовательно, отныне можно было говорить лишь о степени совпадения человека с человеческой сущностью. Сам предмет антропологии – человек – стал стремительно размываться. К примеру, в рамках социально-философский и социальной антропологии

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. – М., 1987. – С. 444.

² И это заметно не только на теоретическом уровне, но и на быденном: первым и определяющим вопросом в разговоре по телефону является вопрос: «Где ты?». Создается ощущение, что без определения местоположения человека дальнейший разговор не завяжется или вовсе не имеет смысла.

могло выйти так, что человеческое мы однозначно можем найти в вещи (как носители общественных отношений и связей), а в самом человеке - не всегда...

Понятие «идентичность» в определенной степени пришло в общекультурный и философский язык в ответ на кризис понятий «сущность человека», «личность». Необходимо было как-то «снять» возникший понятийный антропологический вакуум или, по крайней мере, внести коррекцию в прежний понятийный аппарат в связи с изменившейся ситуацией в жизни и в философии. Введенное в философский и общекультурный оборот понятие идентичности первоначально позволяло уйти от антиномической философской рефлексии человеческой сущности (где она: в самом человеке или вне его? задана или творится самим человеком?) и одновременно оставаться на уровне вопрошания о подлинности человеческого существования (не случайно понятие «самость» содержит в себе еще значение «подлинность»).

Сама по себе идентификация *разнонаправлена*: центробежна и центростремительна. И в этом – продуктивность ее исследования: в одном понятии «схватывается» амбивалентность человека. Человек действительно - то весь в отношениях, то самоустремлен и замкнут на самого себя. При этом первоначально в понятии идентичности акцент ставился на *сознательном* (а не стихийном) самоопределении человека. Необходимо отметить, что сегодня этот смысл во многом затерялся.

Явно обнаруживается, что та или иная эпоха может ставить культурное ударение лишь на одну сторону процесса познания человеком самого себя (идентификации). В классической философии и культуре акцент делался на тождестве человека с самим собой (отсюда концепт самотождественного, собранного, полного «Я», по сути, являющегося проекцией трансцендентального субъекта, благодаря которому и появляется такая самотождественность); такое ударение связано с представлением о неизменной сущности человека. Самотождественность была к тому же сущностным свойством бытия, что делало «Я» присущим существу. В неклассической и постнеклассической культуре акцент смещается на различие, «не-самотождественность» человека, на утверждение необходимости самопреодоления и трансценденции человека (поэтому в философии начинает утверждаться представление о «Я» как «разрыве»).

Следует отметить, что понятие «личность», соотносимое с понятием идентичности, в классической культуре было невысказано без признака самотождественности человека. Однако оно этимологически обладало такими чертами, которые, с одной стороны, позволяли поместить его в разные контексты, а, с другой стороны, обуславливали некоторую размытость его содержания и сложности с пониманием и употреблением. Так, этимологически понятие «личность», как известно, связывают с греческим словом «*proson*» (латинской калькой этого слова является «*persona*»), означающим первоначально маску актера или посмертную маску. В древнегреческой античности личность («маска») - это роль, которую каждый проигрывает на публичной сцене агоры. При этом важно учесть, что для греков маска - это не нечто наносное, случайное, это «сущее», истинное. Маска для них, по словам С.С. Аверинцева, - это «смысловой предел

непрерывно выявляющегося лица»¹. Лицо меняется, а маска застывает и *проявляет* (а не скрывает, как мы привыкли думать!) нечто существенное в человеке, это – некий итог человеческой жизни.

Понятие «маска», на наш взгляд, обусловило историческое раздвоение смысла понятия «личность» на два крайних, противоположных понимания, его предельную двузначность: с одной стороны, личность социальна и публична, с другой стороны, личность сокровенна, обособленна, индивидуальна, это - то, что под маской, а не сама маска как таковая. Оно превратило проблему личности в одну из запутанных проблем в истории философии и культуры, породило постоянную борьбу двух смыслов. В истории человечества первоначально использовался первый смысл, и лишь с буржуазной цивилизацией начинает преобладать второй смысл, затмевающий первый - по сути первичный. Современное понятие личности отождествляется не только с индивидуальностью, с самосознанием человека, но и с особым личным пространством, личной дистанцией в человеческом общении. Переход от первого смысла ко второму, естественно, не был плавным. Разрушался прежде всего смысл, определяющий маску как нечто существенное и предельное в человеке. Уже у стоиков мы находим идею о том, что у человека может быть несколько масок. Так, «Панеций учил, что каждый из людей носит четыре маски: маску человека, маску конкретной индивидуальности, маску общественного положения и маску профессии... Когда Сенека хочет выразить идею душевной цельности, он говорит: “Великое дело - сыграть роль единообразного человека”»².

Понятие идентичности сохраняет в себе эту смысловую неопределенность. Но оно уже все-таки больше строится на изначальном допущении нескольких масок у человека и их «рас-тождествления» с истинным лицом. Повторимся, в современной культуре понятие маски прямо противоположно античному пониманию: маска скрывает, надевается на «Я» человека, а не есть «Я» как таковое. И именно при этих условиях понятие идентичности продуцирует требование самотождественности. Согласитесь, совсем *иной* контекст употребления и исходных тезисов при кажущемся подобии. При этом оно, естественно, вбирает в себя все исторические перипетии, которые случились с понятием «личность». Так, в неклассической философии в отличие от немецкой классической философии, в которой происходило некое отождествление личности и «Я», происходит их разведение. К примеру, для Э.Гуссерля «Я» - это переживание себя как личности. Шелер же считает, что личность господствует над «Я» и плотью, она вообще есть то, что переживает себя как субъекта своих актов.

Понятие идентичности требует иного категориального ряда. Его невозможно представить без понятий «Я» и «Другой»¹. Идентичность – это самотождественность человека, которая во многом осуществляется через взгляды в «лицо» Другого. В принципе мы об этом знали уже в 19 веке. Вспомним известные слова К.Маркса: «Человек

¹ Аверинцев С.С. Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. - М., 1971. - С. 217.

² Там же. – С. 267.

сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода "человек"². Однако сегодня слово «другой» из прилагательного превращается в существительное, обретает облик самостоятельной категории (и пишется с большой буквы).

Человек эксцентричен: он может поместить свое «Я» в «Другого», но и «Другого» найти в себе. Для самоидентификации человеку необходимо постоянно мигрировать в Другого, в другую «маску». Проблема человеческой идентичности в сущности своей – это проблема наших границ. Я себя «*о-предел-яю*» (то есть идентифицирую), ставя вопрос о собственных границах. Границы и соединяют нас с Другим, и разъединяют. Но любая граница, по словам А. Гениса, – это провокация, вызывающая метаморфозу. Следовательно, любая граница с Другим снова и снова катализирует необходимость идентификации (метаморфозы), и так без конца...

Интересно, что «Другой» воцарился не только в «земной» человеческой реальности, но и в трансцендентном мире, вместо Бога и других трансцендентных категорий. Человек достиг такой мощной мании величия, что возомнил себя первоначалом мира и, по сути, поместил себя в трансцендентный мир. Человеческая трансценденция, без которой собственно невозможен человек, стала устремленностью человека к самому себе, но как к Иному. Не случайно утверждается именно категория «Другой» (взамен «Иного»), добавляя антропологический (и культурологический) смысл к чисто онтологическому содержанию понятия «Иное». Возникает странная конструкция: человек пытается в трансцендентном, которое есть он сам, найти человеческую само-бытность, самоидентичность – человеческую идентичность. Акцентируя свою само-бытность, человек стал безопорным.

Вместо традиционного «Я» именно Другой сегодня обретает статус субъекта всех человеческих актов. Даже желает и наслаждается «вместо» самого человека Другой (Ж.Лакан, С.Жижек). Жижек назвал этот феномен «интерпассивностью». Интерпассивность – это переживание событий посредством Другого (самый яркий пример – это «закадровый смех» на экранах телевидения, когда нам указывают, в какое время смеяться). Другой – это еще тот, кто может пережить то, что я не могу. При этом Другой не должен быть радикально инаковым, тем, с кем нельзя себя идентифицировать.

Таким образом, несмотря на кажущуюся преемственность понятия идентичности с классическими понятиями, такими, как «личность», «Я», «самосознание», оно отличается от них. Классический образ человека предполагал его всеобщность и наличие у него устойчивого ядра в виде самоцентрированного и собранного «Я». Оформляя содержание понятия самосознания, ударение ставилось прежде всего на осознании себя как Я, на соотносении себя с *самим собой*, а в понятии идентичности – на отождествлении и соотносении себя с *Другим*.

¹ Кстати, напомним, антропология как особая дисциплина начиналась именно с переключения взгляда на Другого. Возможно, важным для понимания востребованности понятия идентичности является и то, что западная культура стала вглядываться в восточную.

² К.Маркс, Энгельс Ф. Соч.- т. 23. – С. 62.

Достижение идентичности возможно только в социальном пространстве. Идентификация изначально несет в себе определенное *социальное* содержание; она невозможна наедине с самим собой. Ее можно осмыслить как точку пересечения, сплава конкретного человеческого индивида (и его субъективности) и социальности (со всем набором объективных характеристик). Следовательно, само понятие идентичности требует и социально-философского дискурса. В классической же философии, как известно, концепт «Я», самосознания конструировался в логике «гносеологической робинзонады». «Я» самодостаточно, а значит, может выступать и как инстанция, способная противостоять социальному влиянию извне. Понятие идентичности - вне такого противопоставления; социальное в данном случае продуктивно по отношению к субъективной реальности. Интересно, что большой Другой и есть социальность как таковая, символический порядок общества.

Субъектность акта идентификации сосредоточена не во мне, а в Другом, который делегирует мне идентичность. Другой - это тот, кто дарует мне мою собственную идентичность как некую *зеркальную* (отраженную) самость. Но Другой - это еще и *угроза* моей идентичности. «Узнавание себя в другом включает и узнавание себя другим, опыт непримиримой разности, аспект надрыва»¹. Тем самым понятие идентичности, на наш взгляд, само содержит в себе определенный источник *кризиса* идентичности: идентичность предполагает и «неузнавание», «не-самотождественность». В современном мыслительном пространстве идентичность, скорее, акцентирует внимание на невозможности иметь устойчивую самость, на изначальном признании нескольких «лиц» (масок) у человека. В таком ракурсе идентичность – это даже нечто оппозиционное по отношению к «Я», самосознанию, к личности.

Кризис идентичности неразрывно связан с кризисом человеческой субъектности. И дело не только в делегировании собственной субъектности Другому. К кризису идентичности может привести увеличение в нашей жизни «веса» *коллективной* субъектности, безличной по своей сути. К примеру, возникает такой коллективный субъект, как профессиональное сообщество, который в некотором смысле начинает обладать определениями личности. Так, за «коллективной личностью» закрепляются определенные права и обязанности, именно ей в целом вменяются те или иные нормы. Причем, «внутри нее» отдельные представители могут вовсе не обладать личностными и просто субъектными чертами. Даже в такой области деятельности, как научная, речь может идти о том, что тот ли иной специалист научной лаборатории выполняет узкую операцию, не поднимаясь до уровня понимания общей проблемы, которую решает данный научный коллектив в целом как некий субъект. Внедрение такой практики в морально-этическое пространство может привести к обыкновенной безответственности, ведь там, где субъектами являются «все», обычно ответственных нет. В таких условиях трудно говорить об идентичности в традиционном смысле.

При существующем в настоящее время осмыслении проблемы субъектности (субъект у нас тоже «умер») идентификация может восприниматься как исключительно

¹ Бибихин В.В. Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. - С. 172.

стихийно складывающийся процесс, к которому человек фактически не имеет никакого отношения. Есть «техники себя», но не я их создаю, они мне предлагаются извне как некие схемы. Такому пониманию идентификации способствует позитивное отношение философов к расщеплению человека, которое, согласно процедуре шизоанализа, дарует человеку свободу и творчество.

«Корень» распада идентичности в современности может обнаруживаться в прогрессивном с точки зрения развития культуры принципе толерантности: в сознании человека не должно быть даже мысли об инаковости («Другости») кого-либо. Возникает вопрос: если «Другой» исчезает, то останется ли «Я», останется ли возможность для самоидентификации?

В современных условиях глобализации, как нам кажется, продуктивным будет акцентирование внимания на анализе *антропной идентичности*. При этом глобализация актуализирует и проблему этнической и национально-государственной идентичности. Конечно, проблему этнической и национально-государственной форм идентичности необходимо «ставить» и решать. При этом необходимо учитывать то, что эти формы по большей мере считаются объективно обусловленными, заданными (они не выбираются человеком, а подтверждаются или не подтверждаются им). Однако абсолютизация этих форм идентичности может привести к разрушению единства человеческого рода и основы человечности. «Там, где уже, казалось, вырисовываются черты «человечества», возникла вдруг тьма народов, этносов, племен, и все самобытные. По улицам мегаполисов шествуют все религии мира, как окончательно вселенские, так и первоизбранные...»¹. К чему это может привести? Да просто к тому, что там, где необходимо проявить сочувствие, понимание, любовь, мы не сможем этого сделать, так как будем видеть в Другом не человека, а нацию, государство. Обезличенный человек не может сострадать другому. Но при этом есть и другая сторона проблемы. По мнению Баумана, те или иные территории перестают быть способными воспроизводить обладающую определенной идентичностью общность. Кроме того, даже то, что в современном обществе существует пространственная мобильность, экстерриторизация власти и уничтожение границ, все равно «поляризует человечество». «Часть людей может теперь покинуть ту или иную территорию, причем любую, по первому желанию; другая лишь беспомощно наблюдает, как именно та земля, на которой они только и могут жить, уходит у них из-под ног»².

В настоящее время процесс идентификации не всегда выстраивается за счет осмысления человеком причастности к этнической или национальной общности. Но это не значит, что человек приходит к осознанию себя как «гражданина мира» (Кант). Просто включаются некоторые экзистенциальные факторы: обретение этнической или национально-государственной идентичности сегодня *вытеснено* более «злободневными» для каждого человека идентификациями, такими, как половая и телесная. Сегодня прежде всего пол и тело определяют персональную идентичность. Но нам могут возразить: половая и телесная идентификация были всегда. С нашей точки зрения, просто в наше

¹ Ахутин А.В. Указ. соч. - С. 5.

² Бауман З. Индивидуализированное общество. - С. 238.

время ими (на уровне культурного самосознания) определяются сущностные свойства современного человека, его ценностные ориентации.

Развитие концепта антропной идентичности необходимо сегодня и для разрешения целого блока насущных биоэтических проблем: допустимы ли с нравственных и собственно человеческих позиций клонирование, эксперименты над человеческими эмбрионами, эвтаназия, каковы пределы реализации идей генной инженерии, практики трансплантации органов и т.д. Их решение требует прежде всего разъяснения статуса человека, сути его природы и сущности. Мы должны задаться, казалось бы, простыми вопросами: с какого момента начинается человек? когда человек умирает? когда человеческое исчерпывает себя? каковы границы его сущностной природы, перейдя или разрушив которые, человека уже не будет? Иначе говоря, необходимо наконец-то определиться с исконной человеческой идентичностью.

Совсем неслучайной может быть связь «соматического» бума в современной философии и глубокого интереса к биоэтике, которая настаивает на защите первозданной «материи» человеческого, без которой человек как таковой исчезнет. Акцент на теме человеческой телесности является в определенном смысле формой обеспокоенности мыслителей о человеке как таковом. Забота о теле является заботой о человеке, «заботой о себе». Тема человеческой телесности, следовательно, выводит нас к проблеме, которую считают потерянной для современной философии – проблеме *человеческой сущности*. В наше время особенно актуальными могут быть слова Фейербаха о том, что тело входит в нашу сущность, тело и есть мое «Я». Причем, тело необходимо понимать как онтологический, сущностный фундамент человека, гарантирующий ему истинную – собственно человеческую – форму существования и сбывания.

Подытоживая сказанное, отметим, что, на наш взгляд, корень проблемы идентичности - в «вечном» вопросе: кто такой человек? Необходимо повернуться лицом к «субстанции» (носителю) всех идентификаций – человеку как таковому.

Философский уровень решения проблемы идентичности должен отличаться от решения ее силами других форм знания. Никто не отменял требование «держаться» на уровне всеобщности и предельных абстракций. Поэтому вполне оправдан выход на уровень *антропной (родовой) идентичности*. Современный кризис идентичности вызван, на наш взгляд, прежде всего тем, что происходит отчуждение от того, что «ты – человек». Экзистенциально, на уровне индивида, человек не может выстроить частные идентичности без понимания того, что он человек. Именно антропная идентичность способна собрать хаос идентичностей в некое единство. Без нее человек просто потеряется, растворится. Ни о какой подлинности в таком случае не может быть и речи. Та или иная частная идентичность просто подавит человека, сведет его к некой функции и радикально обеднит его жизнь. Итак, главное, чтобы человек, играя свои роли, выбирая и выстраивая частные идентичности, не забывал, что он – прежде всего *человек*.

II. АПОРИЯ «ЧЕЛОВЕК»

Возможно, первым философом, узревшим апорию «Человек» и высветившим ее для остальных при помощи фонаря при дневном свете и слов: «Покажите мне человека! Ищу человека!», был Диоген.

Человека не увидеть обыкновенным взором. Однако странная вещь: мы всегда уверенно говорим, что человек - это, конечно же, Я, и сомнений быть не может в моей тождественности понятию «человек». При этом мы забываем, что в других людях, которые как раз и могут быть предметно (чувственно наглядно) для нас представлены, мы это человеческое можем не находить. Но ведь я сам, мое «Я» вообще-то формируется из того, что я сначала «смотрюсь в Павла». И вот это «Я», возникнув не по частям, а целиком, в один момент, сразу же теряет связь с Другим. Оно вырастает как будто «из ничего» и кажется вечным, внеопытным и имманентным мне. При этом для меня самого мое «Я» - вовсе не «пустое понятие», а вполне оче-видный, чувственно ощущаемый «пред-мет» (а это нонсенс!). Вот «тот Павел» - он, возможно, и не человек, но, как только очевидно мое «Я», сомнений быть не может в моей тождественности понятию «человек».

На протяжении всей своей истории человек пытался определить себя. И получался то «человек разумный», то «политический», то «нравственный», то «волящий», то «природный», то «социальный», то «культурный», то «производящий», то «потребляющий» и т.д. И всегда это определение было односторонним, узким. Но, как ни странно, такие «определения», пусть парадоксальным, опосредованным образом, все-таки схватывали истину, сущность самого человека, ведь он, этот реальный человеческий индивид, всегда страдал односторонностью. Разве когда-то существовал на свете целостный человек, человек, вобравший всю полноту человеческих сущностных сил? Реальный, эмпирический человек всегда уже частичный, абстрактный, «тощий». Но именно поэтому он всегда стремился к целостности¹.

Однако, обращаясь к конкретно-историческим формам человека, мы «берем» их уже идеализированными, не такими, какими они были. И дело здесь в специфике человеческого мышления. Когда мы говорим «грек», кого мы сразу представляем? Правильно, Гомера, Сократа, Софокла. Но ведь мы же знаем, что реальные греки - это не Сократ, а те, с кем сам Сократ спорил, кого пытался «разбудить» и кто потом его же и приговорили к смерти. Следовательно, мы уже спонтанно берем греков по «результатирующей» античности. Мы и современного человека берем как такого, который прошел всю историю человечества, а потому лучше и выше человека всех предыдущих эпох².

В связи с этим интересно понимание идеи «среднего» человека Л.П.Карсавиным. Сегодня идея «среднего» человека звучит уничижительно; мы все хотим быть или выше среднего, или вообще неподдающимися типизации. Но Карсавин, анализируя средневековье, таким «средним» человеком называет... Христа.

¹ В идентичности, кстати говоря, скрывается некая надежда человека на целостность.

² Повторяется упоминавшийся нами механизм взглядывания в зеркало, который предполагает достраивание человека до идеального образа.

Маркс писал, что человек - это не абстракт, присущий отдельному индивиду, а ансамбль общественных отношений. История человека и духовной мысли показала, что человеку и социальное, и даже культурное по размеру мало, он в них не уместается. А потому человек - не только не абстракт, присущий отдельному индивиду, но и не абстракт, присущий отдельному обществу. Человек есть абстракт [от] самого ансамбля общественных отношений, он - абстракт от всего, что есть в мире. Все по отношению к нему является видом, а он всегда был и остается родом. По отношению ко всему человек является абстрактом. Человек всегда перерастает себя, свои исторические формы, и поэтому он – «абстракт» прежде всего по отношению к самому себе. Человек, как верно отметили экзистенциалисты, не есть то, что есть, а то, чем он может быть. Человек всегда впереди.

Однако, несмотря на то, что человек уверенно отождествляет человека как такового с самим собой, он при этом остро ощущает, что все-таки есть разница между реальным человеком и человеком по сущности, по понятию. Человек как некая метафизическая идея на уровне разума берется самим человеком «на веру», ведь сам человек как таковой по сути опытно никогда не дан.

Итак, что же получается у нас в итоге? Человек дан нам *и как абстракт*, за которым нет никакого конкретного предмета - реального человека (таким, каким он дан нам в своей абстракции, понятии, человека нигде нет), *и как априорная данность*, которая всегда держится в уме и позволяет, как ни странно, идентифицировать нам (обычным людям - людям рассудка) человека с самими собой. Поэтому мы, с одной стороны, не сомневаемся в том, что я есть человек (тот человек, который и дан в понятии), я тождественен сущности человека, а с другой - всегда знаем, что есть большая разница между человеком по сущности (каким он может быть) и конкретным человеком. Действительно, *своеобразная антиномия человека*. Она обусловлена самой природой нашего мышления и нас самих в целом.

Человек - всегда или «еще не есть», или «уже не есть». Это - невозможное существо, единственное существо, сущность которого вынесена вовне, изначально ему не принадлежит. Все так или иначе рождаются с сущностью, а человек - нет. Он - единственное существо, которое рождается без предопределяющей его сущности, но может сотворить ее сам.

Однако в связи с уникальной способностью человека мысленно достраивать мир до всеобщего, до идеи создается видимость априорной данности нам нашей сущности и владение ею. Поэтому-то человек смотрит на себя... и видит не себя эмпирически-единичного, конечного и несовершенного, а себя как Человека, как Абсолюта. Он достраивает себя до человека по сущности, он всегда держит его в уме. Человеку ничего не остается, как самому «прикреплять» на себя сущность. Он мысленно видит в себе самом человека, хотя он, если мужчина, уже не женщина, если современный, уже не грек, если философ, уже не рабочий, и даже, если философ, еще не совсем философ, еще не Платон и не Кант и т.д. И человеческое оказывается прежде всего *внутренне достоверным*

началом, существующим в форме *внутренней самоочевидности*. Но его необходимо постоянно подтверждать.

Итак, человек идентифицирует себя с неким «идеальным», метафизическим образом-концептом человека. И даже любую частную идентичность он создает, сверяя ее с идеальным образцом. Над нами всегда висит, как «дамоклов меч», то, что мы должны быть «настоящими мужчинами» (или женщинами), настоящими патриотами, настоящими отцами (матерями), настоящими профессионалами и т.п.

Человек никогда никому и нигде не дан, в чистом виде его никто и никогда не видел. Он всегда трансцендирует, развивается (и как род, и как реальный индивид). Благодаря этому и родовая сущность человека не дана, не есть. Трансценденция позволяет вылупиться из своей собственной скорлупы, выдвинуться за себя - к тому подлинному человеку, который только и есть собственно человек.

Нам дано лишь человеческое, даны лишь проявления человека, но, по большому счету, не сам человек. Человек собирается через свои исторические маски, одежды, статусы, тела, состояния души, свой возраст, пол, имя и т.д., то есть через свои «ипостаси». И все определения человека являются не предикатами, ничего не прибавляющими к сущности вещи, а атрибутами, нечто меняющими в его идее. Абсолютным может быть лишь человек в своей собранности, истории, то есть лишь в *пределе*. Трагедия и одновременно свобода человека - в том, что он никогда не равен Человеку, не равен самому себе, и - главное - **Человек никогда не равен Человеку**.

III. ТРУДНОСТИ АНТРОПНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

«Человеческое в человеке» человеку открывается не сразу и не сразу во всей адекватности. «Узнать себя» – это *узнать себя в человеке* как таковом: не по принципу «человек – это, конечно, я» (это предполагает узнать *в себе* человека), а по принципу «я – Человек». А это предполагает высокую ответственность - во всем сверять себя с человеком по сущности, вести себя по-человечески.

О.Розеншток-Хюсси, размышляя о библейском сюжете сотворения человека, отстаивает тезис, согласно которому человек окончательно был сотворен лишь к тому моменту, когда он окликается на имя «человек». «Согласно первой главе, он стал живым. Согласно второй, третьей и четвертой главам, он разделил на полы и роды со всеми последствиями существования любви и пола. Но теперь – как и во всякой изначальной, исходящей из самих истоков речи – рассказчик начинает снова в третий раз. Да, конечно, во втором стихе пятой главы Книги Бытия Бог сотворил человека, конечно, он сотворил его, и мужчину и женщину, но он сделал еще кое-что дополнительное, и лишь благодаря этому человек стал человеком. Ибо Адам, Ева и все их дети узнали, в третьих, что они все вместе должны слушаться одного и того же имени и все вместе призывать Бога, называя его истинное имя. Они узнали друг друга в имени "человек"»¹.

¹ Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. –М.; СПб., 2000. - С. 83-84.

У Фомы Аквинского есть следующие рассуждения: Сократ - это человек, но сущность Сократа - его собственная (сократовская). Как ни странно, в понятии «человек» не смешиваются Сократ и Кант, Шекспир и Достоевский, Евклид и Лобачевский и т.д. И при этом мы действительно все можем узнать друг друга в имени «человек».

Конечно, порой трудно совместить то, что человек - это и родовое существо, и индивидуальное. Кроме того, нет «человека вообще» (абстрактного человека), а есть реальные, конкретные люди, но, как ни странно, в них может не быть человеческого. При анализе других сущностей мы отвлекаемся от всего индивидуального, конкретного, то есть абстрагируемся от всего, как мы говорим, несущественного. А можно ли человека получить, абстрагируясь от «людей», так ли уж несущественны конкретные, исторические, социальные, возрастные, половые и т.п. особенности людей? При обращении к человеку такое отвлечение не работает именно потому, что сущность Сократа - сократовская. К тому же человек пытается мыслить о себе особым образом, так, что ничего несущественного в его существовании не оказывается, все человеку кажется важным. Но почему же так важна для человека антропная идентичность – соотнесение себя с человеком по сущности, по понятию?

Всю жизнь человека преследуют одни и те же претензии: «Ты поступил не по-человечески!», «Когда ты станешь человеком?», «Будь человеком!» и т.д. И самость свою он хочет выстроить именно по-человечески и человеческую по содержанию. *Родовая сущность человека* - это то, через что в конечном счете идентифицирует себя каждый человек. Поэтому антропную идентичность можно назвать базовой. Решать проблему идентичности необходимо с понимания, что такое человек.

Родовая идентичность – то, что существует не только на уровне родовом (культурном), но и на уровне персональном. Антропная (родовая) идентичность является необходимым моментом персональной идентичности. Родовое измерение внутренне присуще человеку. Вспомним известные слова Маркса: «Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род - как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле - и это есть лишь другое выражение того же самого, - что он относится к себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному»¹.

Человеку, чтобы быть человеком, необходимо еще *осознавать* себя человеком. Сознание своей сущности Г.В.Ф. Гегель считал наивысшим, чем может обладать человек. Но осознание человеком собственной сущности происходит через через сопричастие к родовой жизни. В предельном виде быть человеком - значит быть *родовым* человеческим существом, то есть таким существом, «которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу»².

Однако такие утверждения звучат сегодня, скорее, как декларация, нежели как реальный факт. Еще большой вопрос, а относится ли современный человек к себе к как

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 42. - С. 92.

² Там же. - С. 93.

«наличному живому роду»¹. За современным кризисом понятия «сущность человека» скрывается невозможность или, скорее всего, неспособность осуществления человека в универсальной, родовой форме. Антропная идентичность поставлена под вопрос: нет единого, родового способа существования, нет единства в целях, путях, способах существования, в ценностных ориентациях (хотя при этом мы и говорим о процессах глобализации). Сегодня все только и говорят об одномерном сознании и поведении. Понятие «Другой» прочно вошло в наше сознание, демонстрируя тем самым разорванность человеческих связей, невозможность истинного понимания и близости между людьми. Кризис морали свидетельствует об утере человеком осознания человеческой общности (ведь только на основании единства человека с другим человеком мы можем творить добро). Налицо кризис родовой идентификации, родового самосознания. Мы считаем, что современная ситуация лишь обострила до предельной степени отвязанность человека от рода и родовой жизни и выпятила необходимость возврата к родовому мышлению и поведению.

Необходимо с самого начала рассуждений сделать одну простую, всем известную, но существенную оговорку: *человек становится человеком*. В человеке нет ничего предзаданного. Даже родовым существом человек, как может это показаться, не является автоматически, по факту рождения, он еще должен стать таковым, он должен *научиться* жить родовой жизнью, телом рода. По существу это и будет критерием обретения антропной идентичности.

Однако это требование очень трудно в своей реализации. Несовпадение индивида и рода - это непреложный факт существования человеческой сущности в любой исторический период. Но за счет этих ножниц индивида и рода возникает человеческое самочувствие, человеческая идентичность. Отношение к себе как к «наличному живому роду», как любое отношение и самоотношение, есть не некая данность, а продукт становления. Причем, сегодня человек ясно себе представляет, что появление такого родового самоотношения ничем никому не гарантировано. До него человек может и не подняться.

Раскрыть в себе родовую основу – вот онтологическая задача человека. От уровня ее раскрытия совсем не в последнюю очередь зависит степень развития культуры как «родового тела человека» и степень реализации онтологического предназначения человека. Но дело осложняется тем, что уровень раскрытия родовой основы все-таки предполагает *знание* родовой сущности, однако человек до сих пор не может себя познать. Он не может себя о-предел-ить, не может себя найти. Родовая идентификация всегда поэтому содержит в себе внутренние противоречия, осуществляется по принципу внутреннего напряжения, драматизма. Как идентифицировать себя с непознанным! Как понять себя через всецело непознаваемое! Поистине драма!

Любое о-предел-ение предполагает ограничение явления. Но где границы человека, где границы его бытия, его возможностей, его пространственные и временные пределы?

¹ Видите, какое сужение произошло: необходимо не просто увидеть в себе *человеческое*, но отнести к себе как к *роду*, увидеть в себе род. А это не одно и то же. Человеческое в наше время стало обнаруживать триаду: родовое,

Любая идея есть предел соответствующего явления, обозначение того, чем оно не может быть. Применительно к человеку с его универсальностью нам вообще трудно сказать, чем человек не может быть: он может быть всем (в отдельности) и Всем (как таковым).

По сути у человека нет предела. Но благодаря этому он и является универсальным родовым существом. «В том, что человеку сразу и изначально не дано быть вполне самим собой - субъектом, со-творцом, душевно-духовным существом, личностью - великая премудрость. В минерале, в растении и грибе, в птице и звере, то ли как в индивидууме, то ли как в коллективном организме, вроде муравьиных и пчелиных, заложена вся сущностная полнота возможностей своего рода и вида. Но зато - также и вся ограничивающая готовая специфичность, отделяющая, чем может быть от того, чем в принципе не может быть данное существо. Человеку же не дарована такая полнота: ему не хватает даже самой своей сущности в ее важнейших компонентах, ему недостает себя как подлинного, состоявшегося человека. Но зато именно благодаря этому он одарен онтологической свободой: восполнить свою сущностную неполноту через культурное становление и самообретение или не восполнить и через это утратить даже и то, чем он уже был одарен»¹. Характерно название работы Г.С. Батищева «Найти и обрести себя». Итак, нам не просто не хватает собственной сущности, а нам еще необходимо ее найти, осознать, обрести, присвоить, и все это так или иначе компоненты антропной идентификации.

Действительно, человеку не дарована полнота возможностей своего рода, и при этом он является универсальным существом. Человек может быть всем, кем пожелает. По Марксу, человек - универсальное существо в силу своей способности к «беспрестанному устранению предела в своем развитии», к производству и развитию своих сил «безотносительно к какому-либо масштабу». Бердяев для выражения универсальности человеческой природы использует определение «динамизм человеческой природы». Согласно его точке зрения, «динамизм человеческой природы совсем не есть эволюция. Этот динамизм связан со свободой, а не с необходимостью»².

Человек - существо свободное и поэтому универсальное. Об универсальности человека можно говорить в двух смыслах: *онтологическом* (человек как универсум и средоточие мировых возможностей, родовая сущность как превращение природы в свое неорганическое тело) и *антропологическом* (человек как внутриродовое многообразие). Но что таит в себе эта универсальность? Под силу ли она человеку? Сама человеческая универсальность делает путь родовой идентификации сложным, неодноплановым, витиеватым. В этом смысле родовая идентификация и универсальность человека не столько тождественны или рядоположены, сколько сосуществуют по принципу внутреннего напряжения.

В свободной сущности человека заложена необходимость перманентной идентификации человека. Человека, с одной стороны, трудно определить. Однако, с другой

социальное и экзистенциальное (индивидуальное или, учитывая идеи экзистенциализма, собственно человеческое).

¹ Батищев Г.С. Найти и обрести себя // Вопросы философии. - 1995. - № 3. - С. 107-108.

² Бердяев Н. А. Указ. соч.. - С. 60.

стороны, его можно определить через все. И как только не определяли человека! Человек как микрокосмос, человек как Бог, человек как животное (неважно: разумное, политическое, общественное или безумное), человек как вещь («мыслящая вещь»), человек как микро-общество, человек как машина, человек как бытие («говорящее бытие»), человек как «Ничто». И эти «определения» сами по себе говорят о человеческой универсальности. Однако именно универсальность не позволяет определить человека до конца.

Своей собирательной сущностью, способностью соединять высшее и низшее человек выделяется из всего остального мира. Человек - не просто род, он мир как таковой, спайка всех кругов бытия. Иначе говоря, человеком мир соединяется в некое целое. Человек прошивает обрывки мира в единое полотно. Перед миром как таковым он и выступает как род. Родиной и зеркалом его идентификации человека в итоге становится весь мир.

Но не только мир является зеркалом человека, но и человек – зеркалом мира. Особенно на это обращали внимание мыслители Возрождения. Так, М.Фичино называл человека «всеобщим ликом». По словам Н.Кузанского, «человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями бога и немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за что справедливо именуется другими философами микрокосмом, малым миром»¹.

Религиозный мыслитель Возрождения Шарль де Бовель (16 в.) в трактате «О мудреце» буквально называет мир телом Человека, большим Человеком, а человека - малым человеком. Для него человек - это зеркало, свет и Душа мира. И мир, и человек «есть максимум и минимум: мир есть максимум в отношении субстанции, в отношении знания - минимум, тогда как Человек обладает огромнейшим знанием и ничтожной субстанцией. Одно содержится в другом, одно способно к восприятию другого; ибо субстанция Человека пребывает в мире. Знание же мира - в Человеке»². Он прекрасно осознавал противоречивость универсальности человека, но рассматривал ее оптимистично. Да, действительно, согласно его мнению, у человека нет ничего своего и особенного, но «он заключает в себе природу всех вещей, все созерцает, всякую природу воспроизводит. Вбирая и поглощая в себя все, что есть в природе вещей, он становится всем. В самом деле, Человек не является той или иной особенной сущностью, той или иной природой, но он есть все сразу: соединение, сочетание и наделенная разумом бездна различных вещей»¹. Но это - продолжим мы - как раз и будет являться отличительной чертой человека.

Человек получил «прописку» во всех родах бытия. Он действительно живет повсюду. Везде он как будто бы дома и... всегда он *бездомный*. Человек ни в один род бытия не уместается до конца, везде он - лишний. Он «из ряда вон выходящее со-бытие». Человека нельзя подвести под родовое (более общее) понятие. Поэтому все его определения оказываются ущербными. Как себя идентифицировать через Все? Или и вовсе через Ничто?

¹ Кузанский Н. Соч.: в 2 т. - Т. 1. - М., 1979. - С. 150.

² Де Бовель Ш. Книга о мудреце // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. - М.; СПб., 2000. - С. 526.

Человек к тому же изнутри противоречив. Он по природе своей - существо, живущее не в одном измерении. Человек устремлен и к добру, и к истине, и к красоте; к Богу и к черту; к людям, к природе, к вещам, к трансцендентному. Он устремлен и к миру в целом, и к чему-то запредельному. Многие философы писали о распятости человека между мирами: материей и духом (Р.Декарт), миром природы и миром свободы (Кант), повседневностью и подлинностью (экзистенциализм). Человек - действительно двойственное и про-межу-точное (пограничное) существо. Он всегда «между».

Родовую идентификацию усложняет парадоксальность человека. Вот как ее выразил Б.Паскаль: «Что же это за химера - человек? Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо? Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор вселенной. Кто распутает этот клубок?.. Узнай же гордый человек, что ты - парадокс для самого себя. Смирись, бессильный разум! Умолкни, бессмысленная природа, узнай, что человек бесконечно выше человека»². Сочетание в себе всего, что есть в мире, не только возвышает человека над миром, но и усложняет его бытие. Человек не знает, что с собой делать, как собой совладать. Человек является «соединением несоединимого».

Даже определение человека через сопоставление с другим всеобщим, предельным понятием (как, к примеру, определяется бытие через мышление) не совсем корректно. В некотором роде во всех парных противоположностях сам человек как-то представлен, имплицитно содержится (человек-природа; человек-общество; человек-бытие). Возможно, поэтому Бубер говорил, что пределом человеку может быть только он сам (поэтому необходимо рассматривать соотношение «человек-человек»³).

Итак, человек не поддается самоопределению, с одной стороны, а, с другой стороны, идентичность присуща только человеку как таковому. Биbihин отмечает: «Только самому человеку дано отождествить себя с собой. Этого не может никто другой, ни даже Бог – не по бессилию, а по непостижимому изобилию мощи, творящей всегда собственное подобие»³.

При этом, как мы указывали, человек должен дорасти до человеческого. В человеке нет ничего предзаданного. «Человек не обладает инстинктивно тем, чем он должен быть, и ему приходится сначала приобрести себе эти свойства»⁴. В связи с этим идентичность сама по себе оказывается парадоксальной, ведь как быть тождественным себе, если «себя» еще нет. И это справедливо и для персональной, и для родовой идентификации. Долженствовательная модальность прибавляет еще больший драматизм в осуществление родовой идентификации человека, она направляет человека на исполнение своего онтологического предназначения, на осуществление бытийственного смысла. Не только человеческому индивиду необходимо пройти путь очеловечивания, но и человечеству в целом. Специфика человеческого существования - во *взаимостановлении* индивида и рода. Кант для выражения этой специфики использует понятие «характер рода», которое

¹ Там же. - С. 535.

² Паскаль Б. Мысли. - М., 1995. - С. 110.

³ Биbihин В.В. Указ. соч. - С. 265.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Соч. - Т. VII. - М.-Л., 1934.- С. 203.

подразумевает, что человек создает не только самого себя, но и свой род, его характер. Сам человек – это еще и форма развития родовой сущности человека, субъект ее осуществления. Человек (индивид) и род друг друга подталкивают вперед. И поэтому именно у человека всегда и будет возникать проблема идентификации.

Н. Кузанский высказал очень меткую и глубокую, на наш взгляд, мысль: *человек не хочет быть ничем иным, кроме человека*. Возможно, в ней схвачен весь драматизм человеческой идентификации. Действительно, человек на уровне рода может быть всем, но *хочет стать и быть именно человеком*. И эти слова были сказаны в эпоху, когда происходила своеобразная «деификация» человеческой личности. Человеку реально показалось, что он может быть ничем иным, как Богом. Здесь нет противоречия. Возрожденцы прекрасно поняли крайности антропотейзма и изнанку человеческой универсальности. Поэтому они призывали человека быть именно человеком и утверждаться в человеческом.

Действительно, их антропотейзм (обожествление человека) был все же *относительным*. Человек для них - Бог, но «второй бог», «малый бог», «человеческий бог» (Кузанский), «как бы некий бог» (М.Фичино), то есть *бог с оговорками и ограничениями*. Человек является богом не в абсолютном смысле; богом он является потенциально. Классическая форма обожествления человека представлена в антропологии Кузанского: «Человек есть второй бог. Как бог - творец реальных сущностей и природных форм, так человек - творец мысленных сущностей и форм искусства, которые суть подобия его интеллекта, как творения бога - подобия божественного интеллекта»¹. Человек есть бог в смысле его «развертывания» и тем самым «ограничения» божественного начала (ограниченный бог). Человек поэтому *человеческий* бог, он «содержит в себе Вселенную человечески ограниченным способом». По словам Кузанского, в человеке все возведено в высшую степень, но это касается человеческой природы как таковой, а не каждого человеческого индивида, в котором все это представлено ограниченным способом. Однако здесь есть и другая сторона. Возрожденцы мыслили (и реализовывали) человеческую универсальность именно в «одежде» *само-выражения*. При этом оказывалось, что уникальная единичность могла вовсе не ограничивать и сужать поле универсальности, а даже быть в некотором роде больше родовой всеобщности. И все-таки возрожденцы остро чувствовали беспомощность, ограниченность человеческого индивида.

Идеи о том, что человек всецело находится в своей власти, сам себе причина, заставили, к примеру, Макиавелли специально обратиться к вопросу о том, на что имеет право человек, облеченный властью и могуществом. Макиавелли обнаружил человека как «чудовище универсальности» (Л.М. Баткин). Известно, что у универсальности есть и другая сторона, знакомая нам всем как «обратная сторона титанизма» (А.Ф. Лосев). Если каждый - малый бог, то сколько богов на свете! Каждая личность хочет, как писал Лосев, своего абсолютного самоутверждения, подчинить себе все и вся. Не случайно поэтому несколько позднее выдвигается известный принцип: свобода каждого ограничена свободой другого человека и заканчивается там, где начинается свобода другого.

¹ Кузанский Н. Соч.: В 2 т. - Т. 2. - М., 1979. - С. 99.

На примере идей возрожденцев, можно выявить, на наш взгляд, некоторые опасности и неприглядные стороны родовой универсальности (то есть антропной идентичности). Пико делла Мирандола пишет о том, что Бог не сделал человека ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы человек сам смог смастерить себя согласно выбранному самим образцу. В какой-то мере можно сказать, что для того, чтобы провозгласить человека свободным, необходимо его сначала превратить в ничто. А это не каждый выдержит! Кроме того, спектр человеческих возможностей, хоть и велик, однако строго определен - от Бога до зверя. У Пико делла Мирандолы процесс самосозидания называется *перерождением* (в божественное или в неразумное существо). Следовательно, каким бы человек ни был универсальным, он не может выпрыгнуть за границы этого мира и его возможностей. Таким образом, он перерождается в то, что уже есть. Так чем же гордиться нам тогда, когда мы говорим о безграничных возможностях человека?! Чем же человек может быть на самом деле? Богом с оговорками, зверем с оговорками. Да и человеком ведь тоже с оговорками!

Универсальность содержит в себе реальную опасность превращения человека-гения в человека-демона. П. Помпонацци считал человека «великим чудом», поскольку он является «всем миром и способен обратиться в любую природу». *Оборотническая* сущность человека - закономерное следствие его универсальности, способности самопостроения своей сущности. Человек рассматривался поэтому и как артист. Как бы не заигрался! Поэтому человек не Бог, а как бы Бог. Бог не играет, а бытийствует, вернее, есть само Бытие.

Таким образом, свободная, «ничто-жная» сущность человека может способствовать уходу в *игровое* существование; беспредельная игра с бесконечными жизненными возможностями может вылиться в обыкновенное прожигание жизни, в сдвиг в кажимостные формы существования, когда человек в итоге проходит не только мимо жизни, но и мимо самого себя. Неумная жажда слома всяких пределов и расточительность к жизни и к себе (меня же так много!) приводит человека к неестественным, нечеловеческим проявлениям. Возникает «дурная» универсальность. Она может являться таковой и при внешнем благополучии, когда человек вроде бы действительно обладает богатством способностей, которые буквально из него «выпирают», но не может себя выбрать, определиться (например, «синдром отличника»). Способности становятся больше самого человека, и человек не выдерживает их напора. Способности есть, а человека нет. Кажущаяся универсальность является в таком случае обыкновенной неопределенностью. Видимо, еще греки ощутили ужас от хаоса универсальности. Они поняли, что у универсальности, как это ни странно звучит, должна быть *мера*, и она должна осуществляться в меру. Универсальность симпатична только в возделанном виде. В определенном смысле эту меру и призван выработать процесс идентификации.

Человек действительно может быть всем, а это включает в себя и то, что человек *может не стать человеком*. В человеке может не случиться, не произойти, не сбыться человеческое. В таком случае в человеке всплывает вся прошлая история мира, и он начинает проваливаться вниз, в видовое существование. Он теряет свою универсальность и

начинает жить частичной, одномерной – нечеловеческой - жизнью. В каком-то смысле одномерность – это возможное следствие универсальности и свободы человека, их обратная сторона.

Таким образом, *универсальность человека - это лишь возможность*, потенция, а не актуальность. Поэтому реально можно говорить еще и о некоторых «степенях» универсальности человека. Так, Шарль де Бовель считает, что человека можно назвать Человеком трояким образом: в одном случае мы рассматриваем человека *Человеком от природы*, и поэтому всякий (разумный и неразумный, ребенок и зрелый, «достигший мужской крепости человек») является Человеком; в другом случае - *Человеком по возрасту*, т.к. он достиг телесного совершенства, в действительности стал мужем, и поэтому ребенок менее всего называется Человеком; в третьем - *Человеком по добродетели*, то есть человеком, зрелым душой и совершенным добродетелью (просвещенные знанием и мудрецы, но ни ребенок и неразумный муж). Следовательно, не каждый может пройти все ступени человеческого, не каждый достигает высшего уровня, а значит, *не каждый реализует в себе универсальную возможность быть человеком*. Тем самым можно ставить вопрос о «рас-тождествлении» самой антропной идентичности.

Интересным в связи с этим может быть выделение Кантом в работе «Религия в пределах только разума» так называемых «элементов определения человека». Они включают в себя «задатки животности человека как живого существа», «задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного» и «задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки». Нам здесь более всего интересна идея задатков. Получается, даже элементарная животность дана человеку не как нечто само собой разумеющееся, а только как задаток, то есть как некая возможность, которую человек должен актуализировать. Кант пишет, что задатки - это как некий корень, к которому может быть нечто привито. Эти задатки «при наибольшем отступлении от целей природы... становятся скотскими пороками: обжорства, похоти и дикого беззакония (по отношению к другим людям)»¹. Обобщая вышесказанное об особенностях определения человека, отметим, что человек вполне может редуцировать понятие человека к низшим ступеням и представлять эту редукцию как некое определение человека, адекватное не только для него самого, но и имеющее универсальный характер. Однако эта редукция возможна еще и в связи с тем, что сама родовая сущность человека, как мы уже упоминали, еще не проявила всех своих возможных свойств.

Родовая универсальность исторически относительна. На это обращал свое внимание Шелер. Так, по его мнению, «всечеловек в абсолютном смысле слова - идея человека, раскрывшего все свои сущностные возможности» далек от нас так же, как Бог, «который, поскольку мы постигаем его сущность в духе и в жизни, есть не что иное, как *Essentia* человека - но только в бесконечной форме и бесконечном многообразии. Для каждой эпохи мировой истории существует, однако, относительный всечеловек, некий доступный максимум всечеловечности, относительный максимум участия во всех высших формах

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. - М., 1980. - С. 97.

человеческого бытия»¹. Следовательно, мы способны лишь на конкретно-исторические определения человека, а сама родовая универсальность существует как конкретно-историческая форма всеобщности.

Мы не должны забывать, что человеческий род плюралистичен и дифференцирован на малые общности. Родовая идентификация поэтому происходит через включение человека лишь в малую единицу рода, через частичные (малые) формы идентификации. Но является ли это достаточным условием для достижения антропной идентичности?

Действительно, человеческий род разнороден. Причем, человечество находило разные формы своей разнородности. Грек и варвар, свободный и раб, мужчина и женщина, взрослый и ребенок... Но разве так считали? В принципе не так. Грек - это человек, а варвар - нет; свободный - человек, а раб - вещь; мужчина - человек, а женщина - как в анекдоте, лишь «друг человека»; взрослый - уже человек, а ребенок - еще не человек и т.д. Осознание себя человеком в истории происходило странным образом: через отрицание человеческой сущности у представителей других общностей. Их особенность, «другость» абсолютизировалась настолько, что по каким-то мотивам, убеждениям они теряли свой человеческий статус, человеческую принадлежность. В современной философии об этом много пишут Фуко, Бодрийяр, которые указывают, что понятие человека строится во многом на основании созданной обществом нормы. Поэтому у нас появляются Безумные, Ненормальные и т.д. Возможно, у нас поэтому никогда не было универсальной идеи человека, охватывающей все многообразие человеческих индивидов и человеческих проявлений.

Антропная идентификация возможна лишь в культурно-историческом пространстве. В своем «культурном» воплощении родовая сущность человека выступает как связь человека с человеком, как общественная связь во времени (связь поколений) и в пространстве (связь народов, наций и личностей), как опосредованная и непосредственная кооперация человеческих способностей. Фичино писал: «Если семидесятилетний старец считается мудрым благодаря своему огромному опыту жизни, то как мудр тот, чья жизнь охватывает тысячу или три тысячи лет! Действительно, можно сказать, что человек прожил столько тысячелетий, сколько он охватил посредством своего знания истории»². Антропная идентичность достигается за счет приобщения к совокупному родовому опыту, к социальной памяти, к культуре.

Но здесь для современного человека может существовать еще один «нерв», болевая точка антропной идентичности. Логически мы мыслим следующим образом: чем дальше идет история, тем богаче человек. Но на самом деле не все так оптимистично. Напротив, чем дальше пошла человеческая история, чем шире родовой размах человеческих сущностных сил и возможностей, тем труднее человеку вобрать в себя историю, тем сильнее достигнутый уровень культурно-исторического многообразия человеческих способностей подавляет каждого отдельного индивида. Родовая идентичность начинает поработать человека, противостоять ему. Человеческий индивид становится все более

¹ Там же. - С. 106.

² Цит. по: Идеи эстетического воспитания / Сост. В.П. Шестаков. - М., 1973. - Т.1. - С. 312.

частичным, он более остро и трагично ощущает свое ничтожество, свою ущербность перед грандиозными масштабами совокупного человеческого опыта, он позднее взрослеет (уровень человеческой взрослости смещается в сторону точки смерти). Человек в итоге все более и более ощущает свое выпадение из единой исторической судьбы. Он уже не ощущает себя субъектом культурно-исторического процесса, в нем уже совсем нет уверенности, что он может как-то повлиять на развитие тех или иных сфер культуры. Ему кажется, что его деятельность в лучшем случае направлена на освоение того, что есть. Возникает обратное движение: частичный человек не способен развивать культуру, родовую историю. Он как будто параллелен им или находится где-то рядом. Возникает ощущение «стояния человека на месте» или «конца истории». История больше не совершается, а происходит. Человек начинает жить в ситуации, когда якобы все, на что способен был человек, уже осуществилось, то есть человек теоретически и практически натолкнулся на пределы самого себя, своей антропной самоидентичности.

Неужели родовая идентичность для каждого из нас невозможна? Неужели человек не может вобрать в себя родовую всеобщность, универсальность? Вероятно, необходимо сместить угол зрения, посмотреть на проблему совсем иначе. Человек «случается», но случается в некоем вневременном измерении. Так, Мамардашвили считал, что к универсальному можно прийти через трансценденцию. Трансценденция как некий выход за пределы самого себя, себя эмпирического и конечного, хоть и совершается наедине с самим собой, но при этом содержит в себе универсальное измерение. «В этом срезе мы все в одной точке и одно - Я, Вы сегодня, Я, Вы и Цезарь несколько тысяч лет назад и так далее и так далее. Это вот - некоторое вечное настоящее. Если иметь в виду странную эту вечность, которая есть все время складывающееся и раскладывающееся состояние человека, вечно становящееся. Вот в этом измерении, которое есть измерение потенциалов, измерение возможного человека, а не того или иного человека, и лежит универсальность. А с другой стороны, без измерения возможного человека умирает реальный человек. Стоит снять, расплющить это измерение в известных измерениях - там, где есть наглядные и постижимые предметы, - стоит расплющить, и все, на следующем шагу мы обнаружим себя мертвыми и окружающее будет мертвым»¹.

Необходимо просто жить в особом «режиме» - человеческом. Но жить в таком режиме каждую минуту не под силу никому. Человек, даже если и попадает в это универсальное измерение, не может там удержаться, постоянно слетает с него. На наш взгляд, единство человеческого рода можно, как это ни казалось бы странным с самого начала, построить изнутри каждого человека. Когда человек является человеком? Когда он – личность. Личность есть имя человека, совпавшего с собственной (родовой) сущностью. Человек может жить безлико. Но, только став личностью, человек может подняться до уровня родовой всеобщности. Не случайно Владимир Соловьев писал: «Человеческая личность... есть возможность для осуществления неограниченной деятельности, или особая форма бесконечного содержания»².

¹ Мамардашвили М.К. Другое небо // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. - М., 1992. - С. 337-338.

² Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. - М., 1988. - Т. 1. - С. 282.

Личность - это не потенциальная, а воплощенная, актуальная человечность. В доказательство своего тезиса мы приведем слова Мамардашвили: «Личность есть нечто трансцендентное по отношению к культуре, по отношению к обществу. И тем самым универсальное в смысле человеческой структуры, потому что различаемся мы нациями, культурами, государствами, а совпадаем (если совпадаем) в той мере, в какой в каждом из нас есть личность. С ирокезом меня и вас может связать только одно - если в нем и в нас заговорит личность. Тогда мы люди, универсальные существа. Все же, что в ирокезе основано на “ирокезском”, - не есть личностное, а есть то, что меня от него отделяет. А то, что не основано ни на культуре, ни на традиции, ни на обычаях, а основано на самом себе, является личностным и включает тем самым меня в качестве другого лица, лика»¹.

Как же существовать современному человеку, если, считается, что понятие личности фактически «не работает» в нашей культуре? Хочется быть оптимистичной. Необходимо ради справедливости признать, что все-таки какая-то «толика» универсальности, всеобщности в человеке представлена. «Задатки» универсальности есть у каждого. Мы каждый раз одеваем новые маски, играем разные роли, открываем в себе разные способности. И это тоже факт нашего существования. Мы всегда в мире раскрываемся разными сторонами самих себя, в зависимости от внешнего контекста, типа отношений. Я - философ, но могу ухаживать за растениями, могу быть поваром, могу быть писателем и т.д. Просто потому, что я человек. Другое дело, что в нас многие задатки могут просто спать, некоторые могут быть развиты в незначительной степени. Мы даже сами не предполагаем, как многое мы можем. Трагизм нашего бытия заключается в том, что неизвестно кому дано нас увидеть во всем многообразии сразу, как некую целостность.

Подытоживая сказанное в этой главе, следует заметить, что антропная (родовая) идентичность *собирающего* характера; она возможна на основе собирания человеческих сущностных свойств (поэтому мы можем одновременно говорить, что антропная идентичность предполагает универсальность, по сути это тождественные вещи). Каждый из нас *участвует* в собирании родовой сущности человека в единое целое. Родовая универсальная сущность человека возможна именно по причине многообразия человеческих экземпляров. Она собирается нашими «раз-лич-иями», и поэтому каждый из нас лишь часть Человека, сторона Человека, срез Человека. В сущности, только во всеобщем масштабе человек универсален, безмерен, может быть всем, а в индивидуальном исчислении человеческий индивид может быть вообще ничем. Человек в одиночку как таковой нульмерен, ничтожен. Человек поэтому - существо одновременно избыточное и недостаточное. Культура пытается собрать раздробленного в веках и в пространстве человека. Трудность еще в том, что каждая эпоха собирает человека заново.

IV. ВНУТРЕННИЙ АГОН ПЕРСОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: САМОТОЖДЕСТВЕННОСТЬ ИЛИ «РАС-ТОЖДЕСТВЛЕННОСТЬ»?

¹ Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки. – М., 1996. - М., 1996. - С. 32.

Способность к самопознанию отличает человека от других существ. Не случайно П. Тейяр де Шарден, разворачивая свою концепцию антропогенеза, важным рубежом в переходе от животного к человеку считал появление рефлексии. Рефлексия для него - это способность сознания «сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собой как *предметом*... способность уже не просто познавать, а познавать самого себя; не просто знать, а знать, что знаешь... Будучи рефлектирующими, мы не только отличаемся от животного, но мы иные по сравнению с ним... Разумеется, животное знает. Но, безусловно, оно не знает о своем знании...»¹. Благодаря самосознанию человеческая история обретает личностную форму существования – «зернистость».

Для Канта самосознание составляет человеческое достоинство. «Я», по Канту, является инстанцией человеческого в человеке: «То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он *личность*, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, то есть существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от *вещей*, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно. Это справедливо даже тогда, когда человек еще не может произнести слово Я: ведь он все же имеет его в мысли; и во всех языках, когда говорят от первого лица, всегда должно мыслить это Я, хотя бы это сознание самого себя (Ichheit) и не выражали особым словом»². Самость, таким образом, является сущностной характеристикой человека, обеспечивающей ему внутреннее единство – самоидентичность – и личностный способ существования. Самость, как утверждали многие философы, - это и есть такая «субстанция», которая может сказать «Я».

Задумаемся над одним важным самоощущением человека. Человек, несмотря на смену возрастных периодов, почему-то психологически, «в душе» ощущает себя молодым, таким же, как в свои 14-18 лет. Почему сохраняется и, более того, постоянно воспроизводится, функционирует, а не только вспоминается это «молодое» самочувствие? Мы знаем, что летят года, но... все-таки субъективно, для самих себя остаемся чем-то постоянными. Объяснение этому неизменному само-переживанию кроется, прежде всего, в том, что именно в том возрасте полностью формируется самосознание человека, его «Я» а вместе с этим - возможность и одновременно необходимость сохранения собственной самоидентичности. Кроме того, память перестраивает весь предыдущий опыт человека таким образом, что действительной для самого человека становится *первичная данность* его «Я» продуцирующая это «вечно молодое» самочувствие¹. Только с этого момента память по большому счету и превращается в действительную связь времен, и у человека появляется возможность для некоторой самодетерминации жизни.

Именно «Я» трактуется мыслителями как сознание и гарантия самоидентичности человека. Не случайно, Э.Левинас писал, что быть «Я» значит обладать самоидентичностью. При этом он отмечает, что «Я – это не то бытие, что всегда

¹ Шарден П. Т. де. Феномен человека. - М., 1987. - С. 136-137.

² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. - СПб., 1999. - С. 139.

остается одним и тем же; я – это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретении своей идентичности при любых обстоятельствах. Я – это по существу своему самоидентичность, исконный результат процесса самоидентификации. Я идентично себе даже в своих изменениях. Оно осведомлено о них, оно мыслит о них. Универсальная самоидентичность, способная включать в себя чужеродное, имеет костяк субъекта, первого лица. Универсальное мышление – это "я мыслю"². По сути эти слова можно посчитать некой «концентрированной выжимкой», характеризующей сложности процесса идентификации. К тому же, они позволяют нам связать персональную идентичность с антропной (универсальной) и выстроить тем самым своеобразный мостик от предыдущей главы к этой.

В этих словах опять звучит знакомый нам мотив – «*первое лицо*». По мнению Канта, «ребенок, который уже приобрел некоторый навык в речи, все же лишь сравнительно поздно (иногда через год) начинает говорить от первого лица, а до этого говорит о себе в третьем лице (“Карл хочет есть, гулять” и т.д.); когда же он начинает говорить от первого лица, кажется, будто он прозрел. С этого дня он никогда не возвращается к прежней манере говорить. Прежде он только *чувствовал* себя, теперь он *мыслит* себя»³. Однако сам разговор от первого лица, как мы считаем, еще не всегда означает наличие самотождественного «Я» - самосознания. Ребенок не доходит до уровня самосознания; у него еще нет способности к саморефлексии. Он мыслит себя, но не мыслит о том, что он мыслит о себе. Ребенок зачастую говорит «Я» случайно, неосознанно. Во многом наблюдается отсутствие согласования между «Я» и действием, которое он производит.

Без актов самоотношения, без ухода «в собственное самоуглубление», без погружения «в анархизм собственных переживаний» личность, по словам А.Ф.Лосева, «дана пока просто еще как голый факт личности, как ее принцип...»⁴. Это принцип не всегда актуализирован даже взрослым человеком, который может обладать «Я», но не быть направлен на саморефлексию.

Идентичность предполагает, как говорил Эриксон, наличие у человека представления о самом себе. В целом идентичность считается свойством взрослого человека. Она требует сознательного самоопределения человека в мире. «Идентичность, просто говоря, - это тождественность человека самому себе. Однако простота такого определения лукава и даже "хуже воровства" (по известной русской пословице), ибо "эта тождественность самому себе" для человека - первый вопрос и главная загадка, не только пределы, но и сами координаты и параметры обсуждения которых обыкновенно не даны человеку сами по себе. И ищет он то, что на языке гегелевской тарабарщины называется "дух-в-себе-и-для-себя", прежде всего через призму личного опыта взросления и становления развитым человеком (личностью), помноженного на индивидуальный интеллектуальный коэффициент и открытость интуитивному постижению знаний. Говоря строже, понятие идентичности обозначает твердо усвоенный и личностно принимаемый

¹ Но, может быть, наше «Я» просто отстает от нас, ведь мы же меняемся?

² Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб., 2000. – С. 76.

³ Кант И. Указ. соч.- С. 139-140.

⁴ Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). - М.: Высшая школа, 1963. - С.110.

образ себя во всем богатстве отношений личности к окружающему миру, чувство адекватности и стабильного владения личностью собственным "я" независимо от изменений "я" и ситуации; способность личности к полноценному решению задач, возникающих перед ней на каждом этапе ее развития. Идентичность - это прежде всего показатель зрелой (взрослой) личности, истоки и тайны организации которой скрыты, однако, на предшествующих стадиях онтогенеза»¹.

Человеку свойственно в некотором смысле болезненное стремление идентифицировать себя раз и навсегда. Но человеку приходится выбирать себя не один раз. Не один раз ему и себя собирать. Он постоянно «заново-рождается» (Мамардашвили); можно сказать, что его призвание – «смертью жить и жизнью умирать», как когда-то упоминал Гераклит. Поэтому человек каждый раз осуществляет идентификацию как будто с «чистой доски», с нуля. Следовательно, идентификация имплицитно содержит в себе и самоотрицание. Человек даже должен время от времени себя терять, для того чтобы вновь себя обретать, должен иметь прошлое и одновременно забывать его. Жизненная парадигма человека - быть постоянным противоречием самому себе, быть внутри себя «антиномистом», создавать собственный внутренний агон, «противо-стояние».

Подлинная самоидентичность человека не должна быть «в-себе-удовлетворенностью», которая, по словам М.Хайдеггера, существует в сфере «das Man». Только через изменчивость и «рас-тождествление» я могу достичь и достигаю самоидентичности, только благодаря им я приобретаю собственное само-чувствование и само-сознание. Изменения выступают формой существования самоидентичности. Человеческой субъективности, как писал Фарре, постоянно угрожает уничтожение. С другой стороны, человек, как отмечал Кант, может осознавать изменения свой души лишь потому, что во всех изменениях он представляет себя как один и тот же субъект.

Мы *ощущаем* свое «Я», скорее, на «поворотах», когда мы вдруг, двигаясь к самим себе, начинаем поспешно удаляться от самих себя и наоборот. «Но в самом деле, похоже, что нигде человек не может вернее убежать от самого себя, чем занявшись самопознанием. И наоборот: чтобы найти себя потерявшему человеку, всего вернее, и это будет как выйти на воздух из комнаты, забыться, забыть хотя бы на время все в себе и себя и выйти на улицу, на люди, не отгораживаясь от неожиданностей, от внезапностей, от нового»².

Итак, парадоксальность идентификации – в том, что самоидентичность невозможна без «рас-тождествления» с самим собой, без некоторого самоотрицания (тождественность и не-тождественность сосуществуют и составляют собственно идентичность как таковую). Внутреннее единство так же необходимо для внутреннего роста человека, как и «несамоидентичность». Отсюда возникает риск «потерять» самого себя. Эриксон считал, что идентичность как «длящееся внутреннее равенство с собой» при этом должна претерпевать радикальные изменения. Следует в связи с этим прислушаться к его интересному замечанию: «Идентичность означает также своего рода

¹ Толстых А.В. Неизвестный классик // Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ. - М., 1996. – С. 12.

² Бибихин В.В. Указ. соч. – С. 7-8.

эластичность сущностно важных структур в процессе перемен»¹. В итоге, идентичность оказывается *эластичным равенством с собой*. Самоидентичность – это не только продукт идентификации, но одновременно и ее момент. Поэтому и возникает некая «терминологическая путаница».

Тождество, по мнению Хайдеггера, всегда существует **для себя и к себе**. Тождество - это тождество себя как того же самого, как одного и того же, сохраняемое во времени. Следует однако отметить, что самоидентичность есть *раз-лич-имость себя как себя самого*, иначе говоря, в самоидентичности как таковой изнутри имманентно присутствует и раз-лич-ение, то есть не только «тож(д)ество», но и «инаковость». Человек внутри себя начинает себя с-личать, о-пределять, о-тождествлять, относится к себе.

В самоидентификации человек распадается хотя бы уже потому, что необходимо «Я познающее» вынести за пределы «Я познаваемого». При этом как будто существует еще некое целостное (третье) «Я», которое все же не дает «Я» распасться на части до конца и «сверху» контролирует этот процесс. Именно «эксцентричность» (Плеснер), то есть способность человека выходить за пределы собственного центра и выстраивать новый центр, собственно и продуцирует человеческое «Я», но именно оно может быть и фактором его расщепления. В силу эксцентричности раздвоение, по Плеснеру, пронизывает «самобытие» человека. Кроме того, в идентификацию включаются все структуры психики, а значит и разные формы бессознательного, в связи с этим человеку не всегда удается удерживать такое единство.

В.Хёсле рекомендует различать «я» и «самость». «Несмотря на идентичность «я»-субъекта и «я»-объекта, все же необходимо их различать. Позвольте мне называть первую сторону личности «я», а вторую – самостью. Понять, что является принципом индивидуации – «я» или «самость», - весьма нелегко. С одной стороны, именно «я» приписывает самость себе, а не другому «я»; в этом смысле «я» является исключаящим принципом. С другой стороны, эта формальная функция свойственна всем «я»; их различие определяется различием между самостями...»². Хёсле отмечает, что различия между «я» и самостью относительны. Если «я» наблюдает за своей способностью наблюдать, то исходное «я» становится самостью; самость так же может стать «я». Не все в самости может быть важным для «я», осуществляющего идентификацию. По мнению Хёсле, проблема идентичности «является проблемой отождествления, идентификации «я» и самости»³. Кризис идентичности может возникнуть в связи с тем, что самость отвергается «я».

К.Юнг также различал «Я» и самость. По его мнению, «"Я" есть лишь субъект моего сознания, самость же есть субъект всей моей психики, значит и ее бессознательной сферы»⁴. В таком ракурсе обычное отождествление «Я» и самости оказывается опасным для теоретического анализа.

¹ Эриксон Э. Трагедия личности. – М., 2008. – С. 135.

² Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI вв. – М., 2007. - С. 23-24.

³ Там же. - С. 24.

⁴ Юнг К. Аналитическая психология // История зарубежной психологии (30-60-е гг. XX в.). Тексты. – М., 1986. – С. 165

Однако, и само наше «Я» в определенном смысле разнослойно. К.Ясперс, противопоставляя сознание «Я» предметному сознанию, выделяет у первого следующие признаки: «Сознание “Я” имеет четыре формальных признака: (1) чувство деятельности - осознание себя в качестве активного существа; (2) осознание собственного единства: в каждый данный момент я сознаю, что я един; (3) осознание собственной идентичности: я остаюсь тем, кем был всегда; (4) осознание того, что “Я” отлично от остального мира, от всего, что не является “Я”»¹. Как видим, осознание идентичности является, по Ясперсу, лишь *одним из свойств* нашего Я. Он отмечает, что наше «Я» вынуждено утверждать в себе все эти признаки. «Чувство деятельности» нашего «Я» поэтому направляется еще и на поддержание своих внутренних свойств. У «Я» появляется многофункциональность. И опять здесь существует опасность для «рас-тождествления» «Я»: я могу абсолютизировать для себя отдельную функцию, и тогда пропадает самоидентичность, само «Я» в его единстве.

Идентификация предполагает постоянную «работу» человека по собиранию себя в целостность, ведь только целостность способна на самоотождествление. Но идентификация необходимо включает в себя создание еще и внутреннего *образа* нашего «Я». Образ нашего «Я» является совмещением двух проекций: каким я являюсь для других и каков я для себя. Не случайно в истории человеческой мысли существовало разделение человека на «внутреннего» и «внешнего», различие внутреннего «Я» и публичного «Я». Внутреннее «Я» часто обозначалось у древних народов особым тайным именем в противовес публичному «Я». Плеснер отмечал: «Индивидуальное лицо должно в себе самом различать индивидуальное и всеобщее "Я"»². Разные проекции могут конфликтовать между собой, способствуя постоянному распадению его единства.

Различие внутреннего и внешнего «Я» довольно распространено в современной литературе. Именно публичное «Я» обозначают как «маску» - «персону». Так, согласно Юнгу, «персона» – это продукт приспособления человека к внешней среде, это видимый характер человека. По мнению У.Джеймса, у человека столько социальных личностей, сколько людей признают в нем личность и имеют о ней представление. Дж.Г.Мидом та часть личности, которая представляет собой то, что видят в нем другие, была обозначена английским термином “Me”. Та же часть личности, которая отличает его от общих стандартов, характеризует его как индивидуальность, обозначается термином “I”. Х. Абельс, интерпретируя данную концепцию, предлагает обозначать под первым – рефлексивное Я, а под вторым – импульсивное Я. Первое выражает множество ожиданий, предъявляемых обществом к человеку, включает в себя представление о том образе, который создан обо мне другими людьми; оно управляемо со стороны и фактически является продуктом социализации человека. Оно напоминает «сверх-Я» Фрейда. Человек организует внутри себя поведение с учетом установок обобщенного другого. Второе Я – уникальное в личности - в определенном смысле может считаться досоциальным и

¹ Ясперс К. Общая психопатология. Пер с нем. - М., 1997. - С. 159.

² Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – С. 130.

бессознательным, оно стремится к освобождению от социального контроля и может быть тем самым быть источником творчества.

Мы уже отмечали такое свойство идентификации, как ее разнонаправленность: для обретения самотождественности человек движется как в центробежном, так и в центростремительном направлении. Итак, различение себя как того же самого происходит не только изнутри самого человека, но еще и на грани с Другим. «Благодаря отношению, - как писал Гегель, - существующее не абстрактно для себя, а есть лишь в другом, но в этом другом оно есть отношение с собой, и отношение есть единство отношения с собой и отношения с другими»¹. Как считал Гегель, истина отношения - в опосредствовании.

Процесс «внешней» самоидентификации (через Другого) в целом может иметь две формы: негативную и позитивную. Негативная самоидентификация сводится к поиску в другом того, что его отличает от него самого (Я - это не ...). Позитивная самоидентификация нацелена прежде всего на приобщение, причастность к чему-то общему, к тому, что объединяет, единит, роднит. В любом случае процесс идентификации происходит в социальном пространстве, в котором осуществляется в некотором роде проверка и утверждение идентичности. Хёсле писал: «Я могу быть идентичен себе только в том случае, если являюсь индивидом, т.е. отличаюсь от других людей. В то же время я, будучи индивидом, жду признания себя со стороны других людей, что предполагает наличие у нас общих интересов»². Следовательно, необходимо именно взаимодействие двух этих процессов. Одно только нацеливание на общие интересы, на соответствие общим ожиданиям может привести, как отмечал Юнг, к отсутствию настоящего индивидуального характера: такой человек будет «не индивидуален, а коллективен». «Будь он индивидуален, он имел бы один и тот же характер при всем различии в установках»³.

Следует отметить, что человек исторически по-разному относился к самотождественности. Мих. Лифшиц отмечал, что в истории были периоды, сопровождавшиеся «боязнью тождества личности»⁴. Так, примеры переодевания, смены имени в древности свидетельствуют о желании людей создать себе алиби, свалить вину на другого. «Уже свое существование в качестве субъекта человек рассматривает как источник опасности для себя»⁵. Действительно, самотождественность ко многому обязывает человека: она требует от человека постоянной ответственности.

Но существует ведь не только «боязнь тождества личности», но и боязнь потери идентичности. Возможно, именно ею вызвано постоянное желание человека уподобляться «Другому», ведь в нем он, по всей видимости, видит некое постоянство. «Другой» воспринимается нами как тот, которому не знакомы «муки» идентификации. Мы «Другого» в некотором смысле упрощаем. Через «Другого» мы хотим обрести прочную «субстанциальную» основу самих себя. При этом мы подчас забываем, что именно Другой

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М., 1974. – С. 301.

² Хёсле В. Указ. соч. – С. 27-28.

³ Юнг К. Указ. соч. – С. 162.

⁴ Лифшиц Мих. Античный мир, мифология, эстетическое воспитание // Лифшиц Мих. Собр.соч.: в 3-х т. - Т. 3. - С. 385.

⁵ Там же.

не только конституирует мою идентичность, но и постоянно ее разрушает, ведь моя идентичность во многом зависит от представления Другого обо мне самом.

Боязнь потери идентичности постоянно сопровождает нас в социальном пространстве, в котором есть опасность обезличивания и нивелировки. Однако включение в социальное пространство в то же время предполагает необходимость овладения идентичностью, социальным «Я», поскольку, как отмечал Эриксон, «и в самом деле – в «социальных джунглях» невозможно сохранить ощущение жизни без развитого чувства идентичности»¹.

В актах социально-статусной и ролевой идентификации происходит неизменная сверка себя с другими. Посредством статусно-ролевой идентификации человек включается в деятельность всего социального организма, обогащаясь одновременно заложенным в социальной роли социальным опытом. Без нее невозможна социализация человека. Однако ролевая идентификация способствует и ограничению вариативности человеческого поведения. Этим самым общность защищает себя и вместе с тем делает излишним принятие человеком индивидуальных решений, «защищая» его от ответственности. В ролевом самоутверждении человек действует не от своего имени (не от «первого лица»), а как некий *представитель*. «Глубина» человеческого внутреннего мира, его «Я» по сути никого не интересует; интересуется лишь «функциональность» человека.

Ролевая жизнь означает «быть как...», то есть предполагает своего рода игру. Опасность - в том, что человек нередко увлекается ею, забывает, где это необходимо, а где он может и должен быть самим собой, ведь играем мы прежде всего перед и с самими собой. Вся жизнь в итоге может превратиться в беспрестанную смену «масок», в своеобразный спектакль, в «театр одного актера».

Конечно, вся наша жизнь – игра, театр. Персональная идентичность – инстанция «Я» - призвана не позволять нам теряться, растворяться в кажимостном существовании. Задача идентификации состоит не столько в том, чтобы идентифицировать себя с кем-то или отождествить себя с собой, а в том, чтобы *быть самим собой*. Личностный аспект обязательно должен присутствовать при ролевом самоосуществлении. Вот как об этом пишет М.М.Бахтин: «Я причастен событию персонально... Я могу совершать политический акт и религиозный обряд как представитель, но это уже специальное действие, которое предполагает факт действительного уполномочения меня, но и здесь я не отрекаюсь окончательно от своей персональной ответственности, но само представительство и уполномоченность ее учитывают... Всякое представительство не отменяет, а лишь специализирует мою персональную ответственность»¹.

Подытоживая сказанное, можно отметить сложную структуру идентичности. Не случайно И.С. Кон различает три составляющих, три *модальности* идентичности: «Понятие идентичности... имеет три главные модальности. Психофизиологическая идентичность обозначает единство и преемственность физиологических и психических процессов организма. Личная идентичность (или эгоидентичность) обозначает единство и

¹ Эриксон Э. Трагедия личности – С. 48.

преемственность жизнедеятельности, целей, мотивов, смысложизненных установок, ценностных ориентаций и самосознания личности. Социальная идентичность обозначает единство и преемственность определенной системы социальных характеристик (норм, ролей и статусов), позволяющих дифференцировать индивидов по их общественному положению и групповой принадлежности»².

Наша персональная идентификация предполагает не только работу по созданию внутреннего единства, но и по превращению внешней «окружающей среды» в мир. Только человек живет в мире, как доказывали первые представители философской антропологии. На это обращал внимание Н.Аббаньяно, по мнению которого конституирование «я» предполагает конституирование отношения между «я» и миром. «Единство «я» со своим назначением обуславливает единство мира...»³. Иначе говоря, окружающая среда превращается в мир тогда, когда человек собран, когда его «Я» целостно. Мир поэтому не вне-положен человеку, его «Я». Мир и «Я» взаимно конституируют друг друга.

Левинас описывает специфику связи «я» и мира через принцип обитания. «Мир, чуждый и опасный, должен был бы, если следовать обычной логике, исказить «я». В действительности же подлинное и врожденное отношение между ними, при котором «я» выступает по существу как Самотождественное, складывается как *обитание* в мире. *Позиция «я» по отношению к миру как к иному заключается в том, что «я» живет и идентифицирует себя, обитая в мире как «у себя».* Я в мире изначально «другой», но в то же время я коренной житель этого мира. Это – радикальное изменение инаковости. «Я» находит в мире место для себя, свой дом»⁴. Инаковость мира превращается в самоидентификацию «я». Мир, по мнению Левинаса, - это место, где я могу что-то делать. Левинас называет в качестве моментов идентификации *тело, дом, труд, обладание, экономику.*

Человеческая идентичность формируется в процессе освоения мира в категориях присвоения (обладания). Сначала у ребенка возникают «мои глазки», «моя мама», «моя кукла» и только потом «Я сам» (более того, ребенок говорит «моя кукла» раньше, чем «у меня есть кукла»)»⁵. На признак обладания, собственности как некую субстанцию и определение «Я» обращали внимание многие мыслители. Так, Э.Фромм отмечал: «В конечном счете утверждение «Я (субъект) обладаю О (объектом)» - это определение «Я» через обладание «О». Субъект – это не «Я как таковой», а «Я как то, чем Я обладаю». Моя собственность создает меня и мою индивидуальность. У утверждения «Я есть Я» есть подтекст. «Я есть Я, поскольку Я обладаю Х», где Х обозначает все естественные объекты

¹ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984 - 1985. - М., 1986. - С. 121.

² Кон И.С. Ребенок и общество. - М., 1988. - С. 123.

³ Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. - 1992. - №8. - С.155.

⁴ Левинас Э. Указ. соч. - С. 76-77.

⁵ Самое позднее образование – это «Я хочу». Ребенок о своих желаниях говорит сначала в третьем лице (языком своих близких). Возможно, «я хочу» - это вообще последняя стадия человеческого формирования (и в онто- и в филогенезе). Так, если брать уровень истории, то именно сегодня философия и культура в целом обратила пристальный взор к «человеку желающему».

и живые существа, с которыми я соотношу себя через мое право ими управлять и делать их своей постоянной принадлежностью»¹.

Владение обязывает, само обладание, по Левинасу, возникает через труд. Обладание собственностью, с нашей точки зрения, действительно собирает меня, центрирует посредством необходимости несения ответственности. Но можно найти и несколько иную логику. Обладать можно и своим внутренним миром. И тут возникает важное расхождение обладания и владения. Можно обладать памятью, сознанием и т.д., но при этом не владеть ими. Философы не раз обращали внимание на то, что главное для человека – это *владеть* самим собой, быть господином над своими страстями и желаниями, мыслями и действиями. Интересную мысль выразил Д.Локк: «Человек, будучи господином над самим собой и владельцем собственной личности, ее действий и труда, в качестве такого заключал в себе самом великую основу собственности»².

В логике обладания можно выстраивать также отношения со своим *телом*. Л.Фейербах отмечал, что тело в полноте своего состава и есть мое «Я». И это не случайно. Нельзя не отметить, что наша внутренняя душевная сфера появляется на базе телесных *само-чувствий*. Так, Ясперс писал: «Тело – это единственная часть мира, которую можно чувствовать изнутри; в то же время его поверхность доступна внешнему восприятию»¹. Человеку исходно дано только его тело. Другой тоже представлен сначала как тело. Душу же еще надо найти и «получить». Первые *самоощущения* (а значит, фундамент будущей души) возникают в теле и благодаря телу. Грудной ребенок может до крови дергать себе ухо, кусать свои ноги, пока через множество повторений не поймет, что это он – причина боли. Только с момента превращения тела в орган самого себя можно говорить о появлении «самости». Человек учится ходить, говорить, управлять своей рукой, ухаживать за телом и т.д. Тело тоже необходимо собрать в целостность (ведь от рождения нам как будто даны «части» тела, каждая из которых хочет жить самостоятельной жизнью). И, как ни странно, такое собирание тела – необходимый момент обретения человеком самотождественности. Поэтому именно через тело, как нам кажется, человек первоначально осуществляет первые шаги самоидентификации, ведь тело всегда «со мной».

Основой самотождественности человека может являться его *память*. Интересны размышления А. Августина по поводу памяти. Он отказывался причислять к своему возрасту младенческий возраст в силу отсутствия его следов в своей памяти. Человек для него начинается только с того момента, когда он начинает себя помнить. Он отмечает, что человек всегда *помнит*, что [что-то] забыл. Следовательно, память абсолютна, а забывчивость относительна. Поэтому прошлое всегда с нами.

Память как основа самосознания действительно объединяет человека, превращает его в нечто целостное. Для Аристотеля память – это *связь* души и тела; как только существо лишается чего-то одного, он превращается в ничто. Иметь «Я» – во многом значит помнить. Человек обретает самотождественность на основании сопоставления себя

¹ Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1990. – С. 83.

² Локк Д. Два трактата о правлении // Локк Д. Соч. В 3-х т. - М., 1987. - С. 287.

с *прошлым*. Однако есть одна сложность, на которую обратил внимание Ж.-П.Сартр: «Но... я не являюсь своим прошлым. Я им не *являюсь*, поскольку я им *был*. Злопамятность другого меня удивляет и показывает мне всегда: как можно ненавидеть в том, чем я *являюсь*, то, чем я *был*?»². Следовательно, само прошлое, без которого нет самотождественности человека, содержит в себе и «ростки» не-самотождественности. «Таким образом, именно поскольку я являюсь своим прошлым, я могу не быть им; именно сама эта необходимость быть своим прошлым есть единственно возможное основание того факта, что я им не являюсь»³.

Иногда мы как раз желаем *убежать* от своего прошлого, приносящего нам боль и огорчения, - убежать от своей памяти, от самих себя. Следует обратить внимание и на тот факт, что в принципе человек свободен по отношению к своему прошлому, поэтому может начинать свою жизнь с любого момента (помните, как в фильме: «В 40 лет жизнь только начинается»). И это здорово!

Другой собирающей силой, без которой невозможна самотождественность, является человеческая *воля*. Интересное замечание делает Фуко: «Что является подлинным объектом подлинной воли? Вне всякого сомнения, им является собственное "Я". Это то, чего человек жаждет всегда, абсолютно и свободно; "Я" - это то, что невозможно изменить»⁴. По мнению Гегеля, воля обеспечивает человеку жизнь и любое обладание. Воля делает человека личностью. Сама же личность как таковая – это самотворящая субстанция, независимая от чьей-либо воли, она есть цель в себе и начало себя. Так, он пишет: «В качестве лица я сам *непосредственно единичный*; в дальнейшем своем определении это означает прежде всего: я *живу* в этом *органическом теле*, которое есть по своему содержанию мое *всеобщее* нераздельное внешнее наличное бытие, реальная возможность всякого далее определяемого наличного бытия. Но в качестве лица я имею вместе с тем *мою жизнь и мое тело*, как и другие вещи, лишь постольку, *поскольку на это есть моя воля*»⁵.

Хайдеггер считал, что «волить - значит собираться в кулак, предаваясь заданному»⁶. Воля сама по себе есть приказание, т.е. призыв к действию. И именно это делает человека господином, причем, по Хайдеггеру, «приказывать труднее, чем подчиняться», так как «отдающий приказание выше самого себя, поскольку он рискует и самим собой», преодолевает себя. Воля есть собирающая воедино составляющая человека, которая, с одной стороны, способствует выходу человека за свои пределы, в том числе за пределы своей идентичности, а, с другой стороны, развитию своей самотождественности.

Единство и «борьба» самотождественности и «не-самотождественности» в процессе человеческой идентификации обусловлены и онтологически. Необходимо особо обратить внимание на то, что персональная человеческая идентичность во многом определяется

¹ Ясперс К. Указ. соч. - С.123.

² Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2002. – С. 146.

³ Там же. – С. 147.

⁴ Фуко М. Герменевтика субъекта. - С. 295.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия права // Кант И., Гегель Г.В.Ф., Шеллинг Ф.В.И. Немецкая классическая философия. Том 1. - М., 2000. - С. 370.

⁶ Хайдеггер М. Слова Ницше “Бог мертв”// Вопросы философии. - 1990. - № 7. - С. 156.

пространственно-временными актами идентификации. Мы подчас даже не задумываемся над тем, что переживание пространства и времени и в определенной мере восприятие самого себя как пространства и времени *конституируют* человека, являются внутренней основой идентичности. Человеку важно понять, какое место он занимает в пространстве вообще и в социальном пространстве в частности и каковы его отношения со временем.

В экзистенциальном смысле каждый человек живет в строго определенном пространстве и времени своей индивидуальной жизни. Пространство и время в человеческом бытии всегда экзистенциально, событийно наполнено. «У живых людей имеются только “здесь” и “там”, “вчера” и “послезавтра”, “прежде”, “позже”, “внутри” и “вне”, “вверху” и “внизу”. Но ни один нормальный человек совершенно определенно не говорит о времени и пространстве. И у этого есть серьезные причины. “Время” и “пространство” в единственном числе никогда не могут быть восприняты с помощью органов чувств. На опыте нам встречаются многие времена и пространства, но время и пространство в единственном числе – никогда»¹. Если продолжить данную мысль, то получается, что мы чувственно переживаем времена и пространства, а мыслим – пространство и время как таковое (связанные поэтому логически с бесконечностью и вечностью).

Пространство и время – это не просто объективные условия человеческого существования, но еще и *жизненные задачи* человека, предмет *обучения* и *образования*. Ими необходимо *овладеть*, их нужно *присвоить*, в них нужно *вписаться*. Бахтин писал о «техничности» пространства и времени; он считал, что человеку необходимо овладеть “техникой” пространства и времени. Действительно, человек становится человеком, собрав части своего тела в некую целостность, овладевая своим телом как некой отдельностью от пространства как такового (строя и изучая собственные границы) и решая задачу создания умения гармоничного вписывания в пространство своей телесностью (осваивая совсем не умоглядно своего рода механику). Следовательно, процесс социализации предполагает обучение поведению не только в социальном, но и в физическом пространстве. Одновременно становление человека предполагает собирание прошлого, настоящего и будущего (причем, своей жизни и человеческой истории) в единую нервующую нить. В принципе сама культура как родовое тело человека - это связь людей в пространстве и во времени.

Человек, осваивая пространство и время, начинает осознавать их как «свои» (поэтому они и становятся необходимыми моментами идентификации человека.) Так, мы пытаемся защитить свое личное пространство и беречь свое личное время. Но тем самым мы утверждаем самих себя. Поэтому время и пространство можно считать мерой уважения человеческого достоинства, прав личности. Простое опоздание можно расценивать как неуважение человека и кражу чужого времени, вступление в личное (здесь подразумевается и психологическое пространство) пространство - как покушение на свободу личности, своего рода дискриминацию. Время и пространство легко становятся инструментом и объектом политики, экономики, юриспруденции.

¹ Розеншток-Хюсси О. Указ. соч. – С. 205.

Темпоральность и *топологичность* включаются в сущностные определения человека. Человек не только вписывается во внешнее пространство и время, детерминируется ими, но и сам является носителем пространства и времени, их субстанцией.

После философии Хайдеггера никто не сомневается, что *время* является антропологической координатой. Есть непосредственная связь времени и человеческой души, «Я» человека. По Канту, время - это форма «созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния»¹. Время поэтому можно считать формой самосознания человека, оно в любом случае обуславливает человеческую идентичность. То, насколько человек умеет обращаться со временем, - во многом говорит о самом человеке, его успешности, статусе, благосостоянии. От современного делового человека требуется умение как можно быстрее совершать все операции, встречи, сделки, ведь от этого зависит успех дела и прибыль. Ритм жизни во многом определяется тем, каким богатством событий мы ее наполняем.

Время проявляет себя, с нашей точки зрения, как мера широты и глубины нашей души. «В человеке сходится множество координат, идущих из прошлого, настоящего и даже будущего, он их продукт, их результат. Чтобы понять, что представляет собой человек, нужно вести исследование в направлении этих координат, т.е. вширь, вглубь и вверх, тем самым сохраняя все нити, идущие к “Я” из комплекса этих измерений»².

Однако сложно выстроить идентификацию, опираясь на время. Время по своей сути текуче и неуловимо. Во времени как мере становления находится доля небытия. Время, по мнению Аристотеля, исчезает, не сохраняясь. Человек же научился сохранять несохраняемое, запечат-левать время, оживлять и возвращать его. Феномен «утраченного времени» – специфически человеческое явление. Человеческое время событийно, поэтому оно подчас представляет собой осколки. Сартр единицей дробления времени считает мгновение. «Мгновение неделимо и вневременно, поскольку временность есть последовательность; но мир проваливается в бесконечную пыль мгновений и для Декарта, например, является проблемой, как возможен здесь переход от одного мгновения к другому: ведь мгновения находятся рядом, то есть ничем не разделены и тем не менее не связаны друг с другом»¹. Идентификация человека во многом затруднена дискретностью времени, требующей в связи с этим постоянного человеческого самоподтверждения как акта протягивания себя во времени. «Я» оказывается способом собирания осколков времени.

Время – имманентное свойство жизни. Время течет и через самого человека. Следует особо отметить, что для осуществления себя в качестве человека по-своему важен *каждый* из модусов времени, ведь без будущего нет человека как проективного существа, без прошлого нет человека как социально-культурного существа, владеющего традициями и накопленным опытом. А без настоящего – нет ощущения жизни... Однако уже Августину стало ясным, что сами модусы времени - прошлое, настоящее и будущее - существуют в настоящем. Для осознания себя человеку просто необходимо

¹ Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь, 1998. – С.58.

² Фарре Л. Указ. соч. - С. 176-177.

экзистенциально собрать в себе (в своем настоящем) прошлое и будущее. Настоящее может быть осмыслено как присутствие разных времен, одновременность разновременного. Следовательно, именно в настоящем мы приобретаем подлинность (присутствие). Однако человеку трудно жить именно настоящим и в настоящем. Он или живет прошлым, или грезит о будущем, не проживая настоящее и тех возможностей, которое оно ему предоставляет.

Драматичность отношений человека со временем - в том, что, с одной стороны, нельзя одновременно проживать в прошлом, настоящем и будущем, но, с другой стороны, забвение какого-то из модусов времени и абсолютизация одного из них может исказить всю человеческую жизнь. А как найти гармоничное их проживание? Как не застрять в прошлом (не законсервироваться) или не жить только мечтами и надеждами? Но как и не забывать о прошлом и не разучиться мечтать, жадно беря все от настоящего? Как найти меру? И есть ли вообще она? Рецепта, как всегда, нет. Каждый вымучивает эту меру сам.

Человек – существо, преодолевающее себя, трансцендирующее, самотворящее, одним словом - свободное, а значит, постоянно выходящее за пределы *наличного* бытия, того, что уже есть и состоялось. Консерватизм определенным образом противоречит человеческой сущности. Прошлое делает нас меньше, чем мы есть. Несмотря на свою самооценку («мои года – мое богатство»), оно способно консервировать человека на достигнутом уровне, замыкать на старых целях и смыслах. Человек, живущий только прошлым, становится человеком привычки. Привычка убивает человеческое, она - аналог животного в человеке. Так, по словам Канта, «привычка... есть физическое внутреннее принуждение к тому, чтобы впредь поступать так же, как поступали до этого... Привычки других людей потому вызывают в нас чувство отвращения, что здесь из человека уж очень выпирает животное, инстинктивно управляемое по правилу привычки как другое (не человеческое) естество, и таким образом он попадает в один разряд со скотиной»².

Человек же всегда больше своей наличности – *фактичности*. Фактичность превращает нас в застывший объект, вещь, что отрывает от подлинного существования. Не случайно в буберовской концепции в отношении «Я-Оно» Я основного слова Я-Оно имеет только прошедшее, так как живет в объектном мире.

Человек в основе своей есть принципиальная незавершенность. Будущее вообще встроено в основание человеческого существования. Человек во многом определяется *будущим*. По словам Сартра, человек – это проект, то, чем он может быть. Но в каждый настоящий момент времени у человека строго определенное будущее и конкретный идеал самого себя. Проективная сущность человека делает его всегда рас-тождественным с самим собой. И это вселяет в человека страх и тревогу. Как пишет Сартр, «я являюсь своим Будущим в постоянной перспективе возможности не быть им. Отсюда эта тревога»¹.

Но, как ни странно, именно без будущего (которого всегда еще нет) теряется самотождественность (не только персональная, но и антропная идентичность) человека. Показательным в данном случае может быть анализ ощущения людей, находившихся в

¹ Сартр Ж.П. Указ. соч. – С. 161.

² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. - С. 172

фашистских концлагерях. Несмотря на близость смерти (а смерть можно расценивать как форму будущего каждого человека), люди, как отмечал В. Франкл, знали только прошлое, ведь там каждый из них «был кем-то». Многие превращались в «живых трупов», были низведены до животного начала. Во многом это было обусловлено неопределенностью конца срока и переживанием в связи с этим «утраты будущего». Тем самым у человека происходил «распад структуры переживания времени». «Тот же, кто уже не мог верить в будущее, в свое будущее, был потерян. Вместе с будущим он утрачивал и духовный стержень, внутренне ломался и деградировал как телесно, так и душевно»². Но при этом в той же ситуации были люди, которые находили для другого доброе слово, делились последним куском хлеба, словом, сохранили свою человечность. «Они никогда не рассматривали лагерную жизнь как простой эпизод - для них она была скорее испытанием, которое стало кульминацией их жизни»³. У них оставалась проективная сущность. Они испытали не регрессию, а прогрессию в моральном и религиозном отношении.

Человек озабочен временем, ведь время – это не только мера нашего изменения, но и нашего умирания. Человеческая жизнь как «бытие-к-смерти» временится, причем временение жизни ничтожит саму жизнь. Время ничтожит нас. «Забвение индивидуального смысла, стирание в памяти черт прежнего своего и другого лица – то, чем время убивает наше прошлое, прежде чем прикончить нас совсем»⁴. В конечном счете, единственным идентифицирующим фактором человека является смерть. Именно смерть нас определяет, дает ответ о том, кем мы были. Печально то, что такие о-пределения нам уже недоступны. Мы хронически не встречаемся с собственной сутью. Возможно, поэтому Левинас считал смерть предельным Иным.

Отношения человека с *пространством* так же являются важным фактором идентичности человека. Человеческое пространство ландшафтно. Оно по своей сути со-вмест-но, коммуникативно, коллективно. Оно связывает собою все, единит меня с Другим. Важная задача человеческого существования - занять свое *место* (не случайно долгое время пространство мыслилось как «место») и быть значимой *величиной* в социальном мире. Подчас место может быть для человека более значимым, чем его внутренний мир, отношения с другими людьми. Стремясь к более высокому месту, человек стремится избавиться себя от усилия и деятельности: он хочет, чтобы место «работало» на него, придавало ему «лицо». Но при этом забывает, что «не место красит человека, а человек – место».

Связь места (в социальном пространстве тем более) человека и его идентичности и имени отмечают многие мыслители. Так, Ю.Тишнер считает: «Вникая в формулы представления себя другому, мы открываем, что всякий раз в них обозначается **место**, какое человек занимает в именном пространстве смысла: человек, говоря, кто он по профессии, обнаруживает где он находится... Следовательно, акт представления себя другому является актом экстерриторизации: выходом за пределы себя, показанием себя

¹ Сартр Ж.-П. Указ. соч. – С. 158.

² Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990. – С. 150.

³ Там же. – С. 144.

⁴ Баткин Л.М. Тридцать третья буква: Заметки читателя на полях стихов Иосифа Бродского.- М., 1996.- С. 33.

как сущности, связанной с пространством, с местом. Другой, видя **место**, одновременно видит и **меня**»¹. Итак, именно благодаря месту мы явлены миру, имеем свой образ. Без такого места, человек ощущает себя Ничто.

Связь места и имени заключена в место-имении. Хайдеггер писал: «В.ф.Гумбольдт указал на языки, выражающие “Я” через “здесь”, “Ты” через “вот”, “Он” через “там”, передающие стало быть – формулируя грамматически – личные местоимения через обстоятельства места»². Самому «Я» соответствует «здесь-и-теперь»-бытие – Dasein.

Проблема взаимосвязи пространства и идентичности человека упирается в проблему границ человека. Человека не уместить в человеческое тело. Человек всегда больше. Как писал Маркс, человек - это мир человека. Человеческая телесность может простираться до границ культуры, а может сжиматься до уровня фактической телесности человека. Границы человеческого тела подвижны, проводятся «пунктиром» в зависимости от самоидентичности человека, от того, насколько он открыт в тот или иной момент своей жизни для включения в свое личное пространство других людей.

Одним из специфических свойств человеческого пространства и времени является то, что мы можем переживать их как абсолютно самостоятельные субстанции и осваивать не одновременно, а порознь, и одно через другое. Разрыв пространства и времени друг от друга возможен в связи с тем, что человек способен работать с пространством и временем как с самостоятельными сущностями. Можно заметить неодновременность овладения пространством и временем как в истории культуры, так и в онтогенезе. Так, можно говорить об эпохах преимущественной тяги к пространственному самоощущению или к временному самоощущению. В онтогенезе ребенок начинает осваивать мир с пространства, а к овладению временем он приходит значительно позже. Более того, индивидуальная человеческая сущность может больше тяготеть либо к пространственным координатам, либо к временным. Обратимся к словам В.Г.Щукина: «людям свойственно выбирать в качестве более важного для них всемирного начала по *преимуществу* пространство или по *преимуществу* время. Субъективное сознание человека как биологического и культурного земного существа усматривает в пространстве и во времени два разных начала»³. Он это наблюдение обосновывает следующим образом: «Известным оправданием человеческой склонности разделять пространство и время является тот факт, что полушария головного мозга, управляющие пространственным и темпоральным воображением, асимметричны»⁴. Он считает, что в зависимости от человеческого выбора можно выделить два типа людей: «хроноцентрики» и «хороцентрики». С нашей точки зрения, действительно, можно отметить, что есть люди «экстерриториальные», живущие «в пути», в освоении все новых и новых территорий, а есть люди, самоуглубленные, направленные внутрь самого себя, живущие больше временными переживаниями. Следовательно, идентичность в первом случае выстраивается на фундаменте пространства, а во втором – на фундаменте времени.

¹ Тишнер Ю. Избранное / Т. II: Философия драмы. Спор о существовании человека. – М., 2005. – С. 195.

² Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003. – С. 143.

³ Щукин В.Г. О филологическом образе мира (философские заметки) // Вопросы философии. - 2004. - № 10. - С. 56.

⁴ Там же. - С. 55.

V. ПРИНЦИП «ТАВТОЛОГИИ Я»: «Я» КАК ПРОДУКТ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО РОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Мамардашвили высказал парадоксальную мысль: в философии проблемы человека не существует. Но не будем спешить с выводами. Он оговаривается: философские определения человека неразрешимы на конкретном эмпирическом образе, на какой-либо антропологической основе. Предмет философии – «не какой-то “определенный” человек, не какой-то “наличный” человек, а “возможный”, который может мелькнуть, установиться в пространстве некоторого усилия, совершаемого им и состоящего в способности поставить себя “на предел”, за которым ему в лицо смотрит облик смерти»¹. Свои рассуждения о человеке Мамардашвили называет «отрицательной онтологией человека»: у человека нет возраста, он всегда в состоянии рождения, он всегда поэтому ничто.

Сам человек есть такое существо, которое не выводится ни из чего. Человек – это то, что не имеет физических причин для своего возникновения. Он, как писал Сартр, есть «бесполезная страсть», то есть не предмет, а чистая трансценденция, устремленность. Человек в сущности своей есть «само-родок»: «единственный в своем роде» и «сам себя рождающий». Когда человек сам себя рождает, он выходит за рамки природы в широком смысле слова (за пределы физики, данности, фактичности, обусловленности), проявляя тем самым свою мета-физическую (сверхъестественную) сущность.

В таком случае может возникнуть вопрос: каким же способом рождается человеческое «Я» - посредством социализации или посредством метафизического рождения? В предыдущей главе мы в некоторой степени могли проследить становящуюся и социальную природу человеческого «Я». При этом мы отметили, что, раз возникнув, «Я» на уровне самосознания предстает как некая вне-историческая реальность (как то, что как будто было у нас всегда, и неизменно по своей сути), обуславливая определенное молодое самоощущение на всем протяжении нашей жизни.

Именно такое допущение внеисторичности «Я» оказывается необходимым для понимания сущности метафизических актов. Человеческое «Я» вполне можно анализировать с позиции понимания человека как мета-физического, «возможного» существа. Действительно, если вдуматься, то у «Я» нет никакой основы («физики»), нет никакой органической привязки. «Я» ни на чем не держится. Оно не протягивается и не длится, оно вне места и вне времени. Мы его сами всегда должны воспроизводить, длить и протягивать собственным усилием. Оно так же, как собственно сам человек, всегда не есть, а может лишь «мелькнуть».

Но «Я» может мелькнуть лишь постольку, поскольку мы проделываем метафизические акты. Человек подлинно рождается «путем индивидуальной метафизики» (Мамардашвили), при котором «Я» не предшествует опыту, а только в самом же опыте и рождается. «Но то, что я называю «я», или «мыслящее я», или «когито», - как пишет Мамардашвили, анализируя основной тезис философии Декарта, - это есть нечто вынуженное

¹ Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. - С. 353.

из причинной цепи так, говорит Декарт, как если бы до меня ничего не было»¹. Это «*как если бы...*» есть необходимая конструкция для метафизики, для сбывания человека.

К метафизическим событиям относят мышление, совесть, нравственный поступок, творчество, любовь, веру, смерть. Метафизические акты, которые являются, собственно говоря, человеческой родиной, требуют усилий и мужества человека. Вот как описывает метафизический акт мышления Мамардашвили: «Так вот, сомнение есть условная процедура, специальная процедура, задача которой состоит в том, чтобы превратить того, кто хочет что-то понять, в человека без свойств, таких, которые предшествовали бы данному опыту... Метафизикой называется осуществление такого рода процедуры. И в той точке, о которой я говорил, помещено некоторое «я», в котором нет ничего, что предшествовало бы тому, что в этой точке произойдет»¹. Действительно, без сомнения во мне будут всегда воспроизводиться только чужие мысли, но я никогда не смогу сам породить собственную мысль. Сомнение – это условие для рождения новой мысли. Но ведь оно и условие для рождения моего «Я», меня самого.

Метафизика требует некоего превращения себя в «чистую доску», в «человека без прошлого», в «человека без места»: я должен в определенном смысле расстаться с собой. Я весь свой опыт должен вынести за скобки. Но разве действительно можно иметь «опыт» любви, веры, добра или смерти? Нельзя же любить лучше, верить правильнее, сотворить добро глубже или «экономнее» и т.д. Все эти акты каждый раз равны. Следовательно, метафизическим сущностям действительно не предшествует какой-то опыт, какое-то знание, какой-то образ. К примеру, если говорить о мышлении, то именно некая «безначальность» мысли позволяла Сократу говорить: «Я знаю, что ничего не знаю», потому что моей мысли ничего не предшествует.

Метафизический феномен опирается на самого себя, основание самого себя содержит внутри себя. Поэтому ему ничего не предшествует, но оно само является началом всего собственно человеческого. Метафизические события, хоть каждый раз и равны, но не подобны, не однообразны, всегда разные. Они представляют некий самостоятельный шедевр. Поэтому ничто метафизическое не может быть привычкой (в таком ракурсе «Я» действительно предстает как то, что не имеет биографии). Но было бы, наверно, хорошо, чтобы у людей была привычка делать добро, любить, мыслить, творить...

Метафизические акты можно осуществлять только от имени «*первого лица*». Они не могут быть массовыми явлениями, не могут быть связаны с подражанием. Существование метафизических явлений невозможно удостоверить тем же способом, что существование каких-либо вещей. Они неопишуты в физических терминах, их невозможно объяснить «со стороны». Я только, пережив их, могу что-то в них понять, понять для себя. Можно ли знать любовь, никогда самому не любя? Можно ли знать совесть, будучи нравственно глухим и слепым? Можно ли знать Бога, не веря в него? Можно ли знать счастье, не испытав его? Метафизические сущности даны только на уровне *внутренней самоочевидности*, на уровне нашего «Я». Поэтому невозможно доказать ни свою веру, ни

¹ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.Пруст «В поисках утраченного времени». - СПб, 1997. - С. 82.

свою любовь, ни свою совесть, ни свое сомнение при помощи каких-то внешних эмпирических доказательств; это то, что не поддается ни опровержению, ни доказательству. Они в связи с этим безразличны к истине. Когда человек любит, в принципе ему не нужны рациональные доказательства того, что любимый человек - самый лучший, самый-самый. Для чистой безусловной веры излишними оказываются и рациональные доказательства того, что Бог есть. Для верующего человека Бог существует как знание. *Вера* и есть единственный способ *доказательства* существования Бога. Никак не докажешь другим и то, что тебя мучает совесть. Но это внутренняя самоочевидность проживания метафизического только и дает *ощущение и осознание собственного «Я»*.

Таким образом, «Я» - не предпосылка наших метафизических актов, а своего рода их продукт, их порождение. «Я» – это изначально то, чего я должен достичь. Это – некая самоцель моей жизни. «Я» всегда от меня ускользает. «Я» действительно беспричинно, безосновно. И для того, чтобы *протягивать* свою самотождественность, я должен постоянно осуществлять акты метафизического рождения.

В метафизических событиях человек присутствует целостно, нераздельно, всем своим существом. Их проживание дает человеку ощущение того, что он действительно живет, а не существует. Метафизические акты обладают удостоверяющей меня и мое существование силой. Здесь мы и приходим к «*принципу тавтологии*». Мамардашвили анализирует его на примере философии Декарта и Канта. Он пишет: «Узнавание тавтологично. Мы узнаем себя вне времени в том смысле, что узнавание относится к тому, внутри чего нет смены состояний и последовательности. Такая формулировка тавтологии есть одновременно формулировка проблему существования как чего-то невы выводимого из мысли. Декартовское *ego cogito ergo sum* – одна из самых грамотных и первых теоретических формулировок того, в чем нет смены состояний. Между Я и «существую» нет интервала. Сказав «я» – сказал «существую». Сказав «существую» - сказал «я». И внутри нельзя ничего посадить, нельзя расчленивать, нельзя вообразить никакой смены и последовательности *ego cogito* и *ego sum*»². Этот принцип применим ко всем метафизическим событиям, а не только к мышлению. Поэтому многим известны другие подобные выводы: «Я люблю, и значит, я живу» (В.С. Высоцкий), «Я стыжусь, следовательно, я существую» (В. С. Соловьев).

Но физически невозможно всегда находиться в метафизическом «режиме». Поэтому многие из нас заменяют реальные метафизические акты, порождающие наше «Я», речевой подстановкой. Трудно протягивать собственное «Я», поэтому мы и повторяем «без устали»: «Я считаю», «Я люблю», «Я верю», «Я стыжусь». Мы по большей мере пытаемся прежде всего себя убедить в существовании нашего «Я», нас самих, нежели по-настоящему доказываем кому-то, что мыслим, любим, верим, стыдимся³.

¹ Там же. - С. 81.

² Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. – М., 2002.- С. 55-56.

³ Но, как ни странно, подчас сами высказывания от «первого лица» (именно такая речевая форма) могут нас действительно делать целостными, придавать нам единство «изнутри». Возможно, язык как социальный феномен смог вобрать в себя всю «механику» метафизических событий, распредмечивая которую через языковые выражения «от первого лица», человек начинает «переключать» свой взор (себя) в сторону метафизики. Иначе говоря, язык может

В ситуации кризиса идентичности современный человек проделывает еще одну «хитрость». Метафизические события интенциональны, устремлены к Абсолюту, к другому человеку. Однако современному человеку больше хочется не любить самому, а быть любимым; не поступать самому, а быть адресатом добра; не верить, а быть тем, кому верят; не мыслить, а быть скриптором. При этом, у него присутствует ощущение того, что у него есть и любовь, и вера, и мысль, и совесть, и творчество. Человеку кажется, что он испытывает метафизические чувства, на самом же деле он просто «стихийно» окунут в метафизическую область, боится рискнуть любить, верить, думать, делать добро, творить - словом, жить - и настроен только на то, чтобы быть объектом направленности чужой метафизики. Но при этом ему нужен этот самообман для собственного самоощущения, иначе он вообще потеряет самого себя.

Мамардашвили, интерпретируя метафизику А.Арто, находит у него мысль о т.н. «абортивных рожденьях», «абортивном существовании», когда рождаются «полудуши», «получеловеки», «абортивные уроды», когда останавливаются на полдороге, когда сталкиваются «половины мысли». Так, он пишет: «Ведь мы в нашей культуре живем жизнью теней недородившихся людей, у которых все осталось на уровне полусуществования. У нас ведь не честь, а намерение чести. Не свобода, а намерение свободы. Не искренность, а намерение искренности. У нас ведь не мысль, а намерение мысли... Нам достаточно, если есть намерение любви – значит, мы любим. Если у нас есть позыв искренности – значит, мы искренни. Если у нас есть позыв чести – значит, мы честны... Это все недосуществование»¹. Так мы пытаемся себя обмануть. Не случайно Фромм писал, что многие умирают, так и не успев родиться.

Вернемся к «классическому» осуществлению «принципа тавтологии». Принцип тавтологии – это и есть принцип самотождественности человека. Мамардашвили пишет, что у Канта само «Я есть одна из тавтологий, или пратавтология, тавтология тавтологий, и она же, идея Я, есть иносуществование, или иновыражение, идеи свободы, потому что существование не определено категориями»². Рассуждая «от обратного», можно поэтому утверждать, что «Я» как такового не существует, не существует как самостоятельной субстанции. Наше «Я» по большому счету существует лишь постольку, поскольку мы совершаем метафизические акты, то есть в них и через них. Наше «Я» и есть сама свобода. Свобода – это такое состояние человека, когда он рассматривает только себя причиной всех своих проявлений и действий. Свобода может появиться только в том случае, если человек сам ее создаст. Свобода, как считал Мамардашвили, - это высвобождение свободы.

Свобода как внутреннее ядро метафизических сущностей, как известно, невозможна без ответственности. Ответственность требует собранности нас самих. Метафизика есть только там, где в человеке происходят какие-то изменения, самовозвышающая трансформация. И именно за счет этого метафизические переживания каждый раз другие.

быть источником «запуска» метафизических актов, которые, однако, ему все-таки не гарантированы без определенных усилий.

¹ Мамардашвили М.К. Метафизика Арто // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 382-383.

² Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. - С. 263.

В метафизических актах человек трансцендирует, то есть выходит за пределы своей фактичности, но для того чтобы прийти к себе, к себе новому – к тому «Я», которого еще никогда не было. Человек совершает некий акт «метанойи» - перерождения сознания, очищения и покаяния.

Любые метафизические акты совершаются вне повседневного хода вещей, выводят человека в иной «режим» жизни, по сути, строят новый порядок – порядок вечности и бесконечности, порядок «бытия». К примеру, для добра, любви, мысли нет специального места и времени. Ты сам должен высвободить для них место и время. Рожденное в метафизических актах «Я» поэтому само не имеет пределов и границ, оно проявляет какую-то внеземную сущность.

«Принцип тавтологии Я» отражает цельность, монолитность «Я», выводит «Я» на онтологический уровень. Метафизические события совершаются на пределе человеческих возможностей, именно поэтому они обнажают наше истинное «Я». А что значит на пределе? Это значит – «поставив себя на грань между жизнью и смертью». Любое метафизическое событие в какой-то мере можно назвать «пограничной ситуацией». В пограничных ситуациях, с точки зрения представителей экзистенциализма, встречаются само бытие и небытие. У Ясперса мы находим следующие размышления: «индивиду приходится сталкиваться с *граничными ситуациями*, то есть с последними границами бытия - смертью, случаем, страданием, виной. Они могут пробудить в нем то, что мы называем *экзистенцией* - действительное бытие самости»¹. В них мы пробуждаемся ото сна и встречаемся с самими собой, с собственной сущностью (экзистенция – это и есть мы сами). Пограничные ситуации как ситуации потрясения – это источник истинного бытия и истинных возможностей человека.

Главное, что пограничные ситуации я могу пережить только *сам*, в некотором уединенном одиночестве. Я их переживаю «от первого лица», «в первом лице». В них мы уходим от анонимного существования. Пограничные ситуации - это «ситуации, которые неизменны в своей сути, если даже меняется их сиюминутный облик, и их всеодолевающая сила скрыта под покровом; это: я должен умереть, я должен страдать, я должен бороться, я во власти случая, на мне неумолимо лежит вина, я к ней причастен. Эти основные ситуации нашего тут-бытия мы называем *пограничными ситуациями*. То есть это ситуации, выйти из которых, перешагнуть через которые мы не в состоянии, мы не можем их изменить»². Обычно мы живем, словно их нет, но «если мы их действительно постигаем, через отчаяние и восстановление: мы становимся самими собой в преобразении нашего сознания бытия»¹.

Посредством метафизического рождения (в столкновении бытия и небытия, истинного и подлинного, вечного и конечного) я очищаюсь от всего наносного, от ненужных масок и усредненности. Я расстаюсь с собой эмпирическим и прихожу к себе подлинному. Метафизическое событие – это и смерть, и рождение одновременно. По Хайдеггеру, экзистенция - это проявление бытия, это Dasein («здесь-и-теперь-бытие»,

¹ Ясперс К. Общая психопатология. – С. 38.

² Ясперс К. Введение в философию // Путь в философию. Антология. – М., 2001. – С. 231.

«при-сут-ствии»). А Dasein Хайдеггер специально пишет без полагающегося артикля, обращая тем самым внимание на его существование в форме самобытия, в форме индивидуальности. Бытие-присутствие всегда *мое*, поэтому его рассмотрение должно включать, по Хайдеггеру, личное местоимение². Оно невозможно без отношения к самому себе.

Необходимо отметить, что человек в метафизических событиях уходит от всего второстепенного, собирает себя и попадает в универсальное измерение, соприкасается с всеобщим и проявляет себя как всеобщее существо, то есть как существо, у которого нет ни определенного социального статуса, возраста, пола, биографии. В нем просыпается собственно человек. В метафизических актах мы проявляем свое “чистое” человеческое. Целостная (а не функциональная, частичная) вовлеченность человека в метафизические акты в свою очередь требует и отношения к другому человеку как к целостности. Совершая метафизические акты, человек просто подтверждает свою человечность и освобождается от функциональной отчужденности. Мамардашвили считал, что переход в иную реальность происходит через «фиксированные точки интенсивности». «Я», как нам кажется, и можно назвать такой *точкой человеческой интенсивности*.

Метафизическое событие – это место встречи индивидуального и всеобщего. На возможность обретения всеобщего содержания человеком в интимных метафизических событиях обращали внимание многие мыслители. Обратимся для примера к анализу такого метафизического акта, как исповедь. Исповедь – это определенная форма самособирания религиозного человека. В.С.Библер считал ее формой сосредоточения жизни и личной ответственности (самодетерминации) в средние века. По его мнению, исповедь – это момент предсмертной (пусть мысленно предвосхищаемой) встречи времени и вечности, «мгновения абсолютной – в точке окончания смертной жизни - ответственности за все, вечностью обращенные на меня, последствия моего короткого земного бытия», «странная симметрия (равновесие) моих сиюминутных поступков и - вечного возмездия»³.

Л.М.Баткин, анализируя «Исповедь» Августина, обосновывал кажущуюся интимность исповеди. Он считал, что исповедь как таковая не психологична, а онтологична; она совершается на виду всего человечества. Ее главный смысл - прийти не к себе, даже не к Богу, а выйти через самозабвение к человеку вообще, всечеловеческому. Августин, как считает Баткин, осуществлял суд над самим собой как над человеком вообще; обвиняя себя, он обвинял всю человеческую падшую природу. Именно в самой глубине интимности человеку открывается всеобщее. Исповедь последовательно очищала человека от всего индивидуального, она направлена на то, чтобы в человеке не осталось ничего тайного. Обращаясь к жизни и текстам Абеяра, Баткин отмечает еще одну важную деталь: «Очистительное покаяние индивида требует в конечном счете очищения от самой индивидуальности. Надо стать человеком без биографии, стать просто христианином,

¹ Там же. – С. 232.

² См.: Хайдеггер М. Бытие и время. – С. 60.

³ Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1990. – С. 329.

смирненным и анонимным»¹. Эти слова перекликаются с вышеупомянутыми словами Мамардашвили о сути метафизической процедуры: о превращении человека в «человека без свойств».

В метафизических актах мы, в сущности, совершаем абсолютный выбор, «*выбор выбора*», как писал С. Кьеркегор, - выбор самого себя. Я проявляю (и утверждаю) себя как самоопределяющее существо. «Но что же я собственно выбираю? Я выбираю абсолют. Что же такое абсолют? Это я сам, в своем вечном значении человека: ничто другое и не может быть абсолютным предметом выбора... А что такое мое “сам” или мое “я”? Если речь идет о первом проявлении этого понятия, то первым выражением для него будет самое абстрактное и вместе с тем самое конкретное из всего – свобода»². Иначе говоря, в актах свободы человек движется к абсолютным ценностям и сам приобретает всеобщность. «Выбрав свое “я”, человек открывает, что это “я” вмещает в себе бесконечное многообразие: это “я” имеет свою историю, тождественную с историей самого человека. Каждый человек имеет свою историю, отличающуюся от всех других, т.к. она складывается из совокупности его отношений ко всем другим людям и ко всему человечеству... Для того, чтобы решиться выбрать себя самого, нужно обладать мужеством: выбор только, по-видимому, способствует наибольшему обособлению человеческой личности, на самом же деле благодаря выбору человек еще крепче срастается с корнем, на котором рядом с ним держится и все человечество»³.

К универсальному измерению человек приходит на стадии этического выбора (согласно кьеркегоровскому разделению стадий человеческой жизни на эстетическую, этическую, религиозную). Тип этического человека принципиально отличается от эстетического человека, который «погряз» в «дурной бесконечности» наслаждений, в «количественной» логике существования. У эстета в отличие от этического человека – расщепленное «Я». Кьеркегор описывает последствия, которые ждут человека на этом пути: «Можешь ли ты представить себе, - пишет Кьеркегор, - что-нибудь ужаснее той развязки, когда существо человека распадается на тысячу отдельных частей, подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов, когда оно утрачивает самое дорогое, самое священное для человека - объединяющую силу личности, свое единое, сущее “я”? Поистине, тебе не следовало бы шутить с тем, что влечет за собой не только серьезные, но и ужасные последствия. В каждом человеке есть нечто, мешающее ему видеть свою душу насквозь; иногда это нечто разрастается до такой степени и в совокупности с различными лежащими вне воли человека житейскими условиями так запутывает его, что почти не в состоянии открыть своей души другим; тот же, кто не может открыться перед другими, не может любить и, следовательно, несчастнейший человек в мире»⁴. Следовательно, расщепленное «Я» не может быть основанием метафизического; оно к тому же не создает необходимого для человека пространства «Я» и «Ты».

¹ Баткин Л.М.. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. - М., 2000. – С. 227.

² Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Ростов н/Д., 1998. – С. 266.

³ Там же. – С. 268.

⁴ Там же. – С. 205-206.

Метафизические события способствуют компенсации моей онтологической недостаточности. «Я» - это сущность, которая, как мы уже писали, не может быть наполнена содержанием без Другого. «Мы открываем наше «Я» так же постепенно, как и все остальное, в ходе длительного ряда жизненных опытов, следующих установленному порядку. Удивительно, но факт: мы узнаем, что мы – это «Я» только после того и благодаря тому, что значительно раньше познакомились со многими «ты», которые суть наши «ты», вступив с ними в столкновения и борьбу, называемые "социальными отношениями"»¹.

В XX веке анализ «Я» дается в контексте проблемы коммуникации и диалогичности нашего сознания и жизни вообще. Истинное «Я» может возникнуть лишь в отношении с «Ты», как считал Бубер. Причем, он пытается освободить анализ «Я» от субъект-объектного подхода. С человеком, которому говорим «Ты», можно находиться лишь в «отношении» – в событии встречи «Я» и «Ты». Само «отношение» Бубер называет «взаимностью». Именно отношение «Я-Ты» первично и онтологично. Оно наделяется Бубером статусом подлинных человеческих отношений. По сути, оно обладает нравственной сутью, так как предполагает ответственность Я за Ты.

И именно это отношение «Я-Ты», как писал Бубер, существует *до самого «Я»*. Нечто похожее мы находим у Библихина: «В самом деле, никакого Я не было без Ты, Я только по порядковому номеру стоит в списке личных местоимений первое, по событию оно не могло быть раньше Ты, тем более для Бога никакого наше Я не моложе Ты и без Ты строго говоря не бывает»². В безграничном Ты, по Буберу, мы видим «кромку вечного Ты» - Бога.

Отношение «Я-Ты» существует только в настоящем времени³. Оно наполняет человека. По мнению Бубера, «подлинное, наполненное настоящее – существует лишь тогда, когда осуществляются присутствие, встреча, отношение. Только через присутствие Ты возникает настоящее... Настоящее не мимолетно, не преходяще: оно присутствует и длится»⁴. Получается, что мы сами *создаем* настоящее нашей встречей. Мы создаем тем самым и себя настоящих. По мнению Бубера, Ты не знает системы координат, координирование в пространстве и времени возникает только при отношениях с Оно.

Познание другого означает выход из отношения и вступление в сферу «Я – Оно». В связи с этим главной заслугой Бубера, с нашей точки зрения, явилось различение самого «Я», осознание его двойственности: «Я основного слова Я – Ты другое, чем Я основного слова Я - Оно... Основное слово Я – Ты можно сказать всем своим существом. Основное слово Я – Оно никогда нельзя сказать всем существом»⁵. Итак, подлинное «Я» появляется как «продукт» события встречи «Я» и «Ты» и существует лишь постольку, поскольку есть это событие (только в нем самом). «Я» как будто бы живет в пространстве «между». За

¹ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М., 1997. – С. 605.

² Библихин В.В. Указ. соч. - С. 39.

³ Действительно, «Ты» мы можем говорить только в присутствии адресата этого слова. Неприличным поэтому считается говорить о присутствующем в третьем лице. «Он» же мы говорим о человеке, которого сейчас рядом с нами нет.

⁴ Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Я и Ты. – С. 11.

⁵ Там же. - С. 6.

пределами события встречи «Я» и «Ты» самого «Я» как такового нет. Оно живет вторым основным словом «Я-Оно». Поэтому именно первое «Я» основного слова «Я-Ты» связано с метафизическим рождением человека.

«Ни «Я», ни «Ты», - отмечает А.В. Ахутин при анализе произведения Бубера, - не натуральные свойства сущего, называемого человеком, напротив, - это следы его ненатуральных возможностей, намеки, подсказки. Мы не найдем «себя» ни в теле, ни в душе, ни в общении, ни в обществе, ни в одиночестве. Все это вторично, все это возможно, лишь поскольку возможно первичное отношение «Я-Ты». В «себя» не так-то легко прийти из того обморока, в котором мы проводим свое существование. Ведь в обмороке или во сне мы не замечаем собственного отсутствия, поскольку отсутствует тот самый, кто мог бы это заметить, открыть отсутствие»¹.

Следует отметить, что, для того, чтобы человек состоялся, сбылся и пребыл целиком, необходим некий «метафизический круг» - включение разных метафизических событий и чувств в свою жизнь, в свое настоящее. Так, Розеншток-Хюсси писал: «Без веры человек остается обрубком самого себя, поскольку для него закрыто его будущее. Без надежды человек отрезан от своих корней в прошлом, поскольку они больше не пробуждают в нем никаких желаний. А без любви ближний становится для человека только одним из предметов этого мира, поскольку человек не способен заявить о своей причастности живому настоящему, открывающемуся в единении со своим ближним. Вере принадлежит грядущее время, надежде – прошедшее, а любовь объемлет собой простой предмет для того, чтобы он разделил с нею настоящее»².

Итак, осмысляя специфику метафизического рождения человека, можно отметить, что «Я» в какой-то степени невыразимо. Мамардашвили, говоря о лирике человеческой души, отмечает, что «никто не хочет отдавать свою душу», то есть обнажать и выставлять ее на всеобщее обозрение. Но это происходит только потому, что «моя душа - это то, чего я и сам не знаю и с чем только я один на один имею дело и могу только сам, своим трудом в себе кристаллизовать, ели мне, конечно, удастся», потому, что это «интимный счет перед самим собою»¹. Следовательно, человеку всегда трудно идентифицировать себя, так как есть такая область метафизического, которая всегда содержит некий нерационализируемый остаток.

Метафизические события являются формой самоуверения человека - в его существовании, в его идентичности. Однако осмысление «Я» в контексте метафизики позволяет в определенном смысле говорить об идентичности как некой «иллюзорности» («Я» всегда заново-рождается). По крайней мере, можно отметить, что метафизика человека требует постоянного протягивания «Я» и постоянного подтверждения его существования.

VI. ИДЕНТИЧНОСТЬ «ОДНОМЕРНОГО» ЧЕЛОВЕКА

¹ Ахутин А.В. Поворотные времена. - С.618.

² Розеншток-Хюсси О. Указ. соч. – С. 39.

Одной из фундаментальных характеристик человека В.Д.Губин, Е.Н. Некрасова называют его «несводимость», в том числе к своей профессии, к делу. Человек всегда больше. «Человек может сказать про себя: «Я состоялся как врач», «Я состоялся как учитель», но никто не может сказать о себе: «Я состоялся как человек». Видимо, это совершенно невозможная вещь, ибо, говоря так, человек должен считать себя достигшим идеала». Но если человек «отождествил себя со своей профессией – он уже не человек в полном смысле слова. Его уже можно называть через дефис: человек-токарь, человек-банкир, человек-депутат»².

В современном обществе, которое продуцирует тип человека одномерного, частичного, узко специализированного, таких «людей-дефисов» – множество. И в данном случае мы имеем дело вовсе не с «хаосом» идентичностей, а, напротив, с господством единственной идентичности в человеке, со «сращением» человека с ней.

Действительно, сегодня человек строит свою идентичность во многом только исходя из своего профессионального статуса, то есть «одномерно». Возникает ситуация, когда такая важнейшая социальная функция человека, как *профессия*, обретает форму его *идентичности*, внутреннего «Я», пронизывает всю его жизнь. Профессия «съела» всю идентичность. Функция стала играть роль «Я». У.Бек считает, что «мир обезумел», если «в ситуации, когда двое незнакомых людей при встрече спрашивают друг друга: «Кто вы?» - и в ответ называют не хобби (голубятник), не религиозную принадлежность (католик), не эстетический идеал (вы же видите: рыжая и пухленькая), а *профессию* (квалифицированный рабочий у Сименса), причем как нечто совершенно естественное»³. С ним, возможно, вполне согласился бы Ж.Бодрийяр, который отмечал, что сегодня человек обречен на производство, на труд. Он, на наш взгляд, тоже отмечает возможность восприятия «одномерного» человека в категориях естественности: «Нет, труженик уже не человек, даже не мужчина или женщина: у него свой, особенный пол — рабочая сила, предназначенная для определенной цели; он отмечен ею, как женщина отмечена своим полом (своей половой характеристикой), как негр отмечен цветом своей кожи: они тоже суть знаки, ничего кроме знаков»⁴. Бодрийяр считает производство воспроизводством «меченых людей». Возникает, как он пишет, наиабстрактнейшая форма человека – своего рода «*трудоу манекен*», который уже «больше не трудится, а “обозначает труд”»⁵. Но эта «метка» сегодня внедрилась в те глубины человеческого существа, где он раньше еще мог отстраниться от нее, мог оставаться самостийным – в его идентичность.

Профессиональная идентификация выстраивает способ отношений между людьми, в том числе и близкие межчеловеческие связи. Вспомните отечественный фильм «Двадцать лет спустя»: бывшие одноклассники не смогли сначала воспринять фундаментальную для главной героини (матери-героини) идентификацию: «Я – мама»; их интересовало то, кем она работает.

¹ Мамардашвили М.К. Метафизика Арто // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. - С. 383.

² Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология: Учебное пособие для вузов. - М.; СПб., 2000. - С.160.

³ Бек У. Указ. соч. - С. 203.

⁴ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. - М., 2000. - С. 60.

⁵ Там же. - С. 69.

Человек частичный полностью сведен к своей функции. В.В.Бибихин обращает внимание, что слово «часть» с учетом его этимологии означает «насиленно оторванное, отгрызенное», «откусанное от целого»¹. В таком случае одномерный человек – своего рода «огрызок». А может ли быть у «огрызка» свое «Я», или как раз это «Я» и «отгрызено»? Способен ли он на общение с Другим (если он так же «отгрызен»)? Прислушаемся прежде к интересной рекомендации Бибихина: «Я говорю, что где есть часть, там обязательно есть надрыв, который однако всего легче в наше время просто не заметить. Им можно пренебречь, занимаясь только тем, как пристроить наличную часть. Но единственный способ понять часть в ее существе как оторванное от целого, которого соответственно тоже уже нет, дан в обращении внимания к надрыву, без которого нет и следа целого»².

С нашей точки зрения, следует обратить внимание на одну интересную вещь. Функция (часть) одномерного человека, приняв статус «Я», идентичности, с нашей точки зрения, обретает *форму целостности* и начинает существовать и функционировать как *целостность*. Идентичность, как ни странно, может в некотором роде «оцельнять» человека, и это продуктивно. Социальная функция сегодня не обезличивает человека, а, наоборот, придает ему «лицо». Он уже не ощущает ее как извне навязанную обусловленность.

Однако одномерность и функциональность может быть скрыта от самого человека; он живет в своем самосознании как целостный человек. При этом он, как это ни парадоксально, может быть даже в большей степени «целостен» и гармоничен, чем многомерный человек, ведь, если в человеке нет других измерений, то нет и внутреннего дисбаланса³. Согласитесь, кто из нас - людей-дефисов, ощущает свою внутреннюю разорванность? Кто из нас различает себя на работе и дома? Нет, по сути, мы всегда считаем, что везде и всегда одни и те же, проявляем себя одинаково. Не случайно Г.Маркузе отрицал отчуждение «одномерного» человека: «Я уже отметил, что понятие отчуждения делается сомнительным, когда индивиды отождествляют себя со способом бытия, им навязываемым, и в нем находят пути своего развития и удовлетворения. И эта идентификация - не иллюзия, а действительность, которая, однако, ведет к новым ступеням отчуждения»⁴. Господство профессиональной идентичности в человеке и подчинение ей всех других форм идентичностей способствует тому, что у одномерного человека существует некое единство «Я», напоминающее единство классического субъекта.

У.Бек, считая странным ставить знак равенства между человеком и профессией, одновременно отмечает важную вещь: «В обществе, где жизнь нанизывается на нить профессии, эта последняя действительно содержит определенную ключевую информацию – доход, статус, языковые способности, возможные интересы, социальные контакты и

¹ Бибихин В.В. Указ. соч. - С. 155.

² Там же. - С. 163.

³ При этом следует отличать целостность и полноту; одномерный человек, естественно, не обладает полнотой, но может быть целостным как раз благодаря своей одномерности.

⁴ Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. - М., 2002. – С. 274.

т.д.»¹. Следовательно, профессиональная идентичность может отсылать нас к другим проявлениям человека, ставя тем самым *принципиальную* одномерность под вопрос. Она вбирает в себя сегодня все другие формы идентичности. Кроме того, для многих профессия вновь становится «призванием».

Одномерный человек благодаря «одномерной» *идентификации* не чувствует разницы между собственно человеческим и социальным и тем самым не ощущает необходимости преодоления своего социально-профессионального статуса, своей узкой функциональности. В некотором роде исчезает оппозиция социального и человеческого, которую пытались «снять» экзистенциалисты. Социальное теперь – не что-то внешнее, не «Сверх-Я», не «Другое Я», а само «Я». Человеческое (в актах метафизики) поэтому может совершаться не столько вопреки своему социально-профессиональному статусу, сколько силами этого статуса.

Благодаря тому, что внутреннее, инкорпорированное в человека социальное (всеобщее) содержание стало выполнять функцию «Я», идентичности, человеческой самоидентичности, человек может быть собранным, единым. Как писал Мамардашвили, «по своей природе мы рассеяны; по своей природе некоторые духовные, культурные и другие человеческие состояния не могли бы удерживаться и рассеивались бы», жизнь человека как человека «реализуется на основаниях, отличающихся от природных оснований»². Возможно, именно частичность и одномерность человека, имеющие социальную основу, – это благо для современного человека, постоянно стремящегося к децентрации, так как не позволяют ему «рассеиваться».

Профессиональная «одномерность» современного человека создает некоторые парадоксальные, с точки зрения классических представлений, ситуации, обнажая амбивалентность собственно человеческого (продукта метафизического «рождения»): можно, к примеру, любить или дружить как преподаватель, как начальник, как киллер, как проститутка, а не как *человек вообще*, как считалось раньше (при этом мы вовсе не хотим как-то иерархизировать эти разные проявления в зависимости от статуса, а констатируем их различия). Можно мыслить партикулярно; как говорят социологи знания, человек не мыслит, а лишь участвует в работе «мыслительного коллектива», задающего стиль мышления. Можно быть добродетельным именно в соответствии со своей профессией, выстраивая весь спектр отношений с людьми на основании норм профессионального этикета. Подмена антропной и индивидуальной идентичности профессиональной, возможно, и является коренной причиной современного появления практически в каждой области человеческой деятельности своего профессионального морального кодекса. Можно быть счастливым не оттого, что к тебе пришла любовь или творческое озарение, а просто оттого, что ты занимаешь «элитную» должность.

Но остается то, что Э.В.Ильенков называл «профессиональным кретинизмом». «Профессионализм» в объяснении собственно человеческих проявлений может привести, однако, к «инструментальному» (функциональному) отношению ко всему человеческому.

¹ Бек У. Указ. соч. - с.203.

² Мамардашвили М.К. Введение в философию. – С. 71.

Так, студенты-психологи убеждены, что человек всегда может любить и быть счастливым, важно просто знать правильные «техники» любви и счастья. Такое профессиональное объяснение просто отменяет «чуждость» метафизического «рождения», делая его техничным и технологичным. Прилавки книжных магазинов и телепередачи заполнены информацией о том, как влюбить в себя, как стать счастливым, как правильно верить, творить и т.п. Человек поэтому уже не сам создает свой способ самоидентификации и самореализации, а просто подражает готовым образцам, предлагаемым искусством, наукой и СМИ. Следовательно, не сам человек выбирает себя, а его в каком-то смысле выбирают. Он в определенном смысле превращается в испытываемого объекта, на котором можно проверить профессионально предложенные рекомендации самоидентификации и самореализации.

Сегодня оказывается, если и есть место метафизическому в человеческой жизни, то во многом благодаря профессиональной вовлеченности и статусу: человек философствует и оформляет свои мысли в виде той или иной статьи, потому что есть социальная принудительность дисциплины, а не только потому, что пришло вдохновение; человек может быть нравственным, потому что этого от него требует его профессиональный долг и т.д. Осмысляя, к примеру, последнее, можно обнаружить и позитивный момент: процесс институционализации морали через легитимную – профессиональную – сферу в ситуации кризиса общечеловеческой морали просто не дает морали исчезнуть и становится определенным рычагом напоминания человеку, что он должен быть нравственным и человеческим.

Однако есть и другая сторона. Обратимся к философствованию. Процесс профессионализации духовной деятельности не обошел и философию. Философ начинает заниматься философствованием легитимно, в рамках профессиональной деятельности. Он может совершать чистые, подлинные метафизические акты рождения мысли, но в чистых человеческих отношениях, он – сплошь рациональный - может быть непроницаемым для бед ближнего, для простого человеческого понимания и внимания. Привычка мыслить, рационализировать в любых ситуациях срывает в первую очередь, вызывая подчас атрофию способности к человеческому сочувствию, любви, обыкновенного умения просто выслушать человека. Философствование становится его «естественным органом», который он не может в себе «забыть» или преодолеть. *Профессиональная функция* прочно оседает внутри человека и способствует тому, что и дома философ – немного «дальний».

Однако «одномерные» люди ожидают от близких не «одномерных», покрытых налетом социальности отношений, а полноты и глубины чисто человеческих отношений. Профессиональное в близких межчеловеческих отношениях считается наносным, инородным, наслоенным на человека, то есть тем, от чего дома необходимо отказаться, тем, что нужно оставлять на работе. Но это во многом невозможно: оно прочно вросло в плоть, способ мышления и поведение человека. Появляется некая асимметрия в отношениях, несовпадение ожиданий и собственных проявлений. За счет «о-естественления» профессионального, превращения профессионального в суть нашего «Я» мы перестаем жить в мире «ближних», в мире «Я-Ты», в мире чисто человеческих отношений. Наше «Я»

поэтому целостно, но бедно, если не сказать, пусто. Это происходит с людьми разных профессий, но ярче всего – на контрасте – это наблюдается в областях, связанных с духовностью.

Итак, у одномерного человека – крепкие *внутренние* социальные «сцепления», такие сильные, что он не может их расцепить даже в повседневном своем существовании, не требующем проявления «профессионализма». Проблема в данном случае заключается в том, что он не может «рас-тождествиться с самим собой», поэтому по сути невозможен его истинный внутренний рост. «Одномерная» идентичность уродлива прежде всего потому, что «забывает» о главной – антропной (универсальной) – идентичности.

VII. КТО ОН – «ГЕРОЙ НАШЕГО ВРЕМЕНИ»?

Мы уже отмечали, что проблема идентичности в сущности своей – современная проблема. Наше время мыслители называют «эрой индивида», временем персонализации и обязательного самоопределения. Мы переживаем, по мнению Ж. Липовецки, «вторую индивидуалистическую революцию»¹; поиск идентичности обуславливает все наши индивидуальные и социальные действия. Идентичность становится господствующим фактором человеческой жизни.

При этом, как мы уже говорили, именно сегодня человек переживает кризис идентичности. Он потерян в мире, не знает, кто он такой, в какое время живет, и куда держит путь. Интересную характеристику дает современному человеку Липовецки: он дает ему эпитет «cool» – прохладный, равнодушный человек. «Cool человек, – пишет он, – не является ни пессимистическим декадентом Ницше, ни угнетенным тружеником Маркса; он скорее напоминает телезрителя, пытающегося «прогнать» одну за другой вечерние программы; потребителя, наполняющего свою кошелку; отпускника, колеблющегося между пребыванием на испанских пляжах и жизнью в кемпинге на Корсике. Отчуждение, проанализированное Марксом, как результат механизации труда, уступило место апатии, вызванной головокружительным выбором возможностей и общим свободным обслуживанием; именно тогда и возникает чистой воды безразличие, освобожденное от нищеты и «отрыва от реальности» начальной эпохи индустриализации»². Таким образом, современного человека подавляет не столько узость и серость жизни, сколько богатство предоставляемых возможностей. Именно данное обстоятельство и затрудняет идентификацию современного человека.

Переход идентичности из состояния «дано» в «найти» (Бауман), на самом деле оказывается совсем не благом для человека. Он уже нацелен не столько на нахождение (окончательный выбор) «идентичности», сколько, как прекрасно выразил суть процесса Липовецки, на «прогон» в себе, как некоторых программ (TV), различных, извне данных идентификаций, с которыми он себя в конечном счете и не намерен идентифицировать. Ему важен сам процесс «примерки» ролей и масок, нежели конечный результат. Ему не

¹ Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. – СПб., 2001. – С.17.

² Там же. - С. 68.

нужно «лицо», ему нужны «лица». Он не умеет быть, он умеет лишь *изображать*. В целом современный человек приобретает роль дешифровщика различных масок, лиц (идентичностей). Итак, современного человека притягивает именно хаос идентичностей, который он вовсе не расценивает как некую «тупиковость». Но это - какая-то защитная мимикрия, только теперь она защищает не подлинное лицо, а его отсутствие. Возможно, как в старости у всех расплываются лица, так и в современной культуре (дряхлой, как ее определяют) у всех людей лица потеряли свои очертания.

Однако такое желание «примеривать» лица может даровать человеку свободу, подобную той, которую приобретает, по мнению Ж.Делеза и Ф.Гваттари, человек-шизоид. Шизоид сам себя деконструирует для того, чтобы стать свободным. Тем самым децентрация оказывается продуктивной. У шизоида нет поэтому устойчивой идентичности, он не верит в "Эго". Он хочет быть свободен в том числе и от идентичности.

Появляется и другой тип человека - человек-Нарцисс, который «уже не стоит неподвижно перед собственным отражением, у него даже нет этого отражения, остался лишь нескончаемый поиск самого себя, процесс дестабилизации или колебания «пси» в зависимости от колебания денежного курса или общественного мнения: Нарцисс запущен на орбиту»¹. Логическим следствием такой персонализации Нарцисса оказывается расплывчатость «Я» и потеря самого себя. Человек начинает смотреться только в себя, но при этом его самотождественность принимает уродливые формы, так как изнутри человеку трудно провести уровень различий, необходимых для идентификации.

«Зыбкость» идентификаций поддерживается спецификой современного постмодернистского общества, которое Липовецки называет «апофеозом потребления». Действительно, в современном обществе логика потребления становится вездесущей; можно говорить о «тирании» потребления. Возникает феномен «всеядного» человека: он «съест» все, что предложит социальная реальность, и всем будет сыт. Неслучайно Х.Ортега-и-Гассет называл современного массового человека «пожирателем» цивилизации.

У современных людей одна общая идентификация: все мы – потребители. Бауман считает современный мир похожим на стол, уставленный многочисленными аппетитными блюдами, каждое из которых невозможно попробовать даже самому прожорливому едоку. Перед каждым потребителем-едоком стоит раздражающая проблема, доводящая его до отчаяния: какому «блюду» отдать приоритет. Эту же метафору можно перенести и на характеристику современного процесса идентификации: человек не знает, какой идентичности отдать предпочтение.

Человек сегодня находится в ситуации перманентного и избыточного потребления. Однако, если вдуматься, то нет такой роли, как потребитель, с которой можно было бы себя идентифицировать. Потребление в строгом смысле – момент любой роли и идентификации, которые тоже можно потреблять. Причем, субъект потребления значительно отличается от классического субъекта. Потребитель всегда растаскан на

¹ Там же. - С. 87-88.

желания. Собранным может быть лишь субъект «рацио». По сути, лакановское определение субъекта как «травмы», «нехватки» применимо именно к человеку потребления, а не к человеку мыслящему. Потребителя к тому же нельзя преодолеть (его не снимешь как маску), ведь «потребительское» в нас неискоренимо до конца, это то, что в нас будет так или иначе сидеть всегда.

Трудно выбрать себя, основываясь лишь на ценности потребления. Трудно строить идентичность на зыбкости желания. В каждом из нас сегодня, как пишет Бодрийяр, воспроизводится пользователь. Пользование он называет «децентрированной, экстенсивной стратегией». Каждый, как пишет он, пользуется материальными благами, словами языка, сексуальностью, транспортом, трудом, а также и своей жизнью и смертью. В этом - мы все, на наш взгляд, уравниваем. Бодрийяр отмечает одну важную вещь: «Субъектом потребления, в том числе и потребления тела, является не Я и не субъект бессознательного, а «вы» или «you» из рекламы, то есть субъект перехваченный, фрагментированный и перевоссозданный по господствующим моделям, «персонализированный» и включенный в игру знакового обмена; такое «вы» — всего лишь симулятивная модель второго лица и обмена, фактически это *никто*, фиктивный элемент, служащий опорой дискурсу модели. Это не то «вы», к которому обращается речь, а внутрикодовый эффект раздвоения, призрак, возникающий в зеркале знаков»¹. Следовательно, по сути «никто» и является истинным субъектом потребления. Итак, потребление деперсонализирует людей. В человеке нет больше «Я», нет «первого лица», а есть только «вы», «они».

Но, с другой стороны, человека «встречают и провожают» по тому или иному «бренду», торговой марке, то есть они вносят *различия*. Бренды, являясь критерием «престижа», сегодня продуцируют человеческую идентичность. И они оказываются подчас намного важнее того, что у человека находится в душе. Покупая тот или иной товар, мы покупаем собственную идентичность, ведь товары предлагаются в соответствии с определенным статусом. У каждого из нас в зависимости от того, что мы потребляем, появляются свои «ниши», свои места, которые распределены почти, как в самолете: бизнес-класс, средний класс, эконом-класс (правда, выпадают бомжи, которые по большому счету потребляют «отходы» от потребления других социальных страт). Возникает обманчивая логика: не уровень доходов как будто бы определяет качество и уровень потребления, а потребление «конструирует» твой уровень доходов.

Бауман считает, что для современного человека–потребителя «походы в торговые центры – это экспедиции в *иной мир*, разительно отличающийся от обычной жизни, в то самое “куда-то”, где можно на короткое время испытать ту уверенность в себе и ту аутентичность, которых человек тщетно ищет в рутине повседневного бытия»². Итак, шопинг как путешествие в Иное становится в современной реальности способом идентификации, проверки себя на идентичность. Интересно, что он причисляет походы за

¹ Бодрийяр Ж. Указ. соч. - С. 212.

² Бауман З. Индивидуализированное общество. – С. 189-190.

покупками к «суррогатам времяпрепровождения», которые призваны заполнять образовавшуюся у человека пустоту.

Механизм идентификации оказывается «свернутым» в товар. Товар становится квинтэссенцией и трансцендентного, и имманентного человеку; он начинает нести в себе и «Я», и «Другого» одновременно. Товар приобретает «лицо», которое, однако, подобно «двуликому Янусу». Но ведь и каждый современный человек таков: Другой ему внутренне присущ.

Современный человек как будто бы изменил направление своей внутренней трансформации: он пытается сначала изменить свою одежду, свой *внешний* имидж, жилище (вспомните хотя бы распространившийся с небывалой скоростью «фэн-шуй»: это практика изменения человека, его счастья, здоровья, успехов – жизни как таковой - через изменение, обустройства внешнего пространства) так, чтобы они сами собой изменяли его внутреннюю суть, его «Я». Такой путь предлагают и некоторые шоу (к примеру, «Снимите это немедленно»), которые обещают визуальную трансформацию перевести в регистр внутренней идентификации, решения всех жизненных проблем (обещание карьерного успеха, хороших отношений, счастья и т.д.). Современный человек хочет превратить идентификацию в стихийно осуществляемый процесс, не нуждающийся в участии человека. Действительно, легче сходить в торговый центр: и вот тебе – готовая идентичность. Или найти себе Другого, который бы за тебя провел акты идентификации (как в феномене «интерпассивности»).

Итак, тотальность господства потребительской логики способствует тому, что идентификация проводится через рекламные образы и товары, то есть не столько через людское, сколько через вещное. «Люди узнают себя в окружающих предметах потребления, прирастают душой к автомобилю, стереосистеме, бытовой технике, обстановке квартиры. Сам механизм, привязывающий индивида к обществу, изменился, и общественный контроль теперь коренится в новых потребностях, производимых обществом»¹. Но не превращается ли сам человек тем самым в своего рода «вещь» - объект для манипуляций?

В условиях потребительского общества процесс идентификации начинает подчиняться рыночному закону спроса и предложения. Идентичность становится товаром, который можно покупать, потреблять и продавать. Общество на рынке товаров может предложить человеку «услугу» идентичности: так, любое современное «реалити-шоу» предлагает человеку «сыграть самого себя» (игру без «игры») или рассказать о своей жизни, исповедаться, тем самым раскрыть для всех некую «кухню» идентификации. «Реалити-шоу» при этом действительно могут создавать такие условия, в которых происходит распад «маски» человека и обнажается его истинное «лицо». Создаются целые социальные институты по формированию у человека определенного «лица» - «имиджа», который включает «знаковость» потребления. Внешний вид человека становится залогом успеха и критерием успешности.

¹ Маркузе Г. Указ. соч. - С. 272.

Идентификацию сегодня уже продуцирует общество, а не сам человек. Формированию этой потребности способствует к тому же театральный характер самого современного общества. Не случайно современное общество именуют «обществом спектакля» (Г.Дебор). А там, где спектакль, - одни маски. Жижек в контексте рассуждений о голливудских фильмах отмечает: «позднекапиталистический потребительский калифорнийский рай при всей своей гиперреальности, в сущности, ирреален, нематериален, лишен гравитации. Дело не в том, что Голливуд конструирует поддельную жизнь, лишенную признаков материальности; в позднекапиталистическом потребительском обществе «реальная социальная жизнь» сама каким-то образом приобретает черты искусственной постановки, где наши соседи ведут себя как актеры и статисты. Последняя истина капиталистической утилитарной, лишенной духовности Вселенной заключается в дематериализации самой «реальной жизни», превращении ее в призрачное шоу»¹.

Вся человеческая жизнь превращается в «Глянец». Липовецки одним из механизмов современной персонализации считает «обольщение», являющееся обманом внешней привлекательностью. Обществом «соблазна» называет современное общество и Бодрийяр. Соблазн имеет игровой характер. Игра соблазна освобождает человека от закона и построена на правиле, она лишена верования и принципа долга, не знает производства. Интересно замечание Бодрийяра о том, что в игре соблазна нет *психологического* основания, следовательно, нет возможности для идентификации. Действительно, будучи в игре, нельзя выйти за ее пределы. Следовательно, в игре по большому счету ты не можешь осознавать свою роль как чужеродную, преходящую, наносную, так как теряются основания для различения игрового и реального. Соблазн – это всего лишь игра видимостей и бессмыслица.

В современной реальности симуляции, по словам Бодрийяра, происходит «эмансипация знака»: нет больше знака как «представительного эквивалента». В обществе симуляции идентичность теряет свою репрезентативную функцию: человек уже не может что-либо пред-ставительствовать. Как в ситуации игры видимостей, симуляции и спектакля выстроить идентичность? Выход есть: «теперь нас порождают модели»².

Современная реальность продуцирует такие «обманки», на которые «покупается» человек. Создаются продукты, лишенные своей субстанции: кофе без кофеина, безалкогольное пиво, сливки без жира. Но они переживаются людьми как *реальные*, более того, по словам Жижека, они *поддерживают* реальность как таковую. Следовательно, современному человеку присуща сама тяга к подлинному, к онтологическому. Рассуждая в этом ключе, можно отметить, что даже стихийные, в некотором роде непривычные и уродливые формы идентификации современного человека все-таки *«поддерживают»* идентификацию как таковую. Однако, конечно, можно задать вопрос: не превращает ли потребление человеком пустых суррогатов реальности самого человека в такой же пустой

¹ С.Жижек. «Матрица» или две стороны извращения // http://lacan.narod.ru/ind_lac/ziz23.htm.

² Там же. – С. 44.

суррогат: «человека без человека», и поддерживается ли при этом все же человеческая реальность как таковая?

Разрушение «метафизических оппозиций» культурой постмодерна превратило мир в одномерную плоскость, где уже нет разделения на высокое и низкое, истинное и суррогатное, вневременное и преходящее, а человека - в поверхностное, расщепленное существо, без внутреннего, духовного измерения, живущего лишь имиджем, внешним этикетом и симулякрами.

На чем же строить самоидентичность современному человеку? Последним основанием самоидентичности, антропной и персональной идентичности оказывается наше тело. На наш взгляд, выдвигание современной философией проблемы телесности на первый план о многом говорит: философия в осмыслении человека дошла, действительно, до *предельных оснований человека*. Фактически тело становится реальным оплотом человека и его сущности. Именно от тела мы ожидаем то, что оно сохранит форму человека как человека, и это несмотря на то, что в современной культуре тело является главным объектом манипуляций со стороны социального института красоты, фитнеса, имиджмейкерства, медицины, науки.

Настораживает то, что человек стал покушаться на механизмы собственного воспроизводства. Нарциссический тип человека обеспокоен желанием абсолютного копирования самого себя, в том числе и телесного копирования. Ему не нужен Другой, даже для полового воспроизводства. Совсем не удивительной поэтому становится характеристика Бодрийяром современной культуры как «ксерокса культуры». Примером «нарциссического некроза» он называет клонирование; по сути, это тот же самый ксерокс, только ксерокопируется сам человек. Бодрийяр наделяет клонирование яркими эпитетами: «предельная стадия симуляции тела», «одноклеточная мечта о размножении делением», «одноклеточная утопия», «серийная демультипликация», «черенкование». Действительно, если человек кардинально поменялся, то почему у него не может возникнуть желание одновременно поменять и прежний способ размножения, воспроизводства?! Может быть, «дивиду» (делимому, расщепленному, децентрированному человеку) как олицетворению современного типа человека вполне соответствует именно «дивидный» - *растительный* – способ воспроизводства, при котором «человек» не рождается, а отпочковывается, черенкуется?!

Возможно, закономерным является появление научной идеи клонирования именно в наше время, когда рушится традиционная мораль, собиравшая нас в единый человеческий род. Только разрушение общечеловеческого морального принципа «Почитай отца своего и мать свою, чтобы умножились дни твои на земле» могло создать условия для того, чтобы кому-то в голову могла прийти такая идея. Отец и Мать, по Бодрийяру, исчезли, уступив место генетической матрице.

Бодрийяр находит интересную связь клонирования и «массового человека»: «Массы тоже представляют собой клонический агрегат, работающий от тождественного к тождественному, без обращения к иному»¹. Следовательно, массовый человек не способен

¹ Бодрийяр Ж. Соблазн. – М., 2000. – С. 298.

на различие, на необходимое для подлинной идентификации «рас-тождество» с самим собой.

Действительно, массовый человек, по словам Бодрийяра, инерционен, ему трудно себя превзойти. Он живет в «упрощенном мире». Главное, что он не знает «инаковости». Как отмечал Х.Ортега-и-Гассет, масса не допускает появления оппозиции. «Масса... отвергает сосуществование с кем-либо, кроме нее самой, - ее питает смертельная ненависть ко всем, кто к ней не принадлежит»¹.

Масса тоже занимается «ксероксом» людей: она обезличивает человека. Массовый человек настроен именно на то, чтобы быть «как все», максимально идентичным другим. «Масса, - по словам К.Ясперса, - это “коллективная душа” людей, объединенных общими чувствами и побуждениями и утративших всякую индивидуальность. Переживания человека, ставшего частью массы, - это переживания, так сказать, с точки зрения “мы все”, но не “Я”»². Массовый человек становится автоматом, лишенным воли. Под действием массы человек теряет свою субъектность, становится одержимым. Он готов делиться иллюзиями и галлюцинациями массы. «Толпа, - как считал А. Мацейна, - движима не метафизикой. Она идет, подталкиваемая только инстинктами»³. Сам человек-масса чувствует себя совершенным существом, не нуждающимся в ценностях и внутреннем росте. При таком раскладе понятие «идентичность» просто теряет свой смысл.

Мы зачастую рисуем современного человека как децентрированного и травмированного, но человек-клон, человек-ксерокс, напротив, проявляет свою самодостаточность. Клонирование и ксерокопирование человека действительно рисуют образ нового Нарцисса. Кроме того, возникает своего рода новый Тотем – наш собственный клон, только отчет в этом поклонении идет из выстраивания родственных связей не с прошлым (прародителем), а с будущим.

Однако глубину трагичности возникновения нового человека можно всецело осознать, если мысль Бодрийяра «дослушать» до конца: а он считал родственными и даже где-то идентичными три формы – ксерокс, клонирование и раковую, метастазирующую опухоль. Все эти три формы совершаются по одному и тому же принципу и в каком-то смысле являются порождениями именно современного человека. Суть этих форм, по Бодрийяру, такова: продление Тожественного и игнорирование Иного. Таким образом, современному человеку неведомо трансцендентное Иное, даже то онтологическое Иное, которое есть Иной пол. Если в таких условиях и может существовать идентичность, то только «плоскостная», без глубины, без внутренних «различий» (а это уже абсурд!).

Самым глубоким в человеке действительно может оказаться кожа, как писал П.Валери. Глубже уже ничего нет? Возможно, что и так. Но есть, на наш взгляд, и другая сторона. Валери считал, что мы живем на поверхности кожи. Значит, здесь, на поверхности проявляется все «нутро» человека, вся его сущность. Именно кожа становится новым «зеркалом» современного человека. Человек сегодня как будто

¹ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. - М., 1991. - С.103.

² Ясперс К. Общая психопатология. - С. 882.

³ Мацейна А. Тайна беззакония. – СПб., 1999. - С. 331.

вглядывается в изгибы, морщинки, поры, трещинки, шрамы на коже, ведь они тоже говорят о нас самих, нашем опыте, жизненном пути.

На наш взгляд, «кожа» человека может стать метафорой *лица* человека. Кожа, как мы предполагаем, становится неким метафизическим органом. В современной философии не случайно много пишут о тактильном характере социальной коммуникации; категорией становится «касание». Следовательно, я «кожей» касаюсь Другого, а не поворачиваюсь к нему лицом. Люди действительно боятся глубоких, длительных отношений, а довольствуются легкими касаниями друг к другу, которые ничего не меняют в их судьбах, внутренних мирах и не требуют от них ответственности. Они сталкиваются, как атомы, но не образуют при этом каких-то новых сущностей, и опять отталкиваются...

Кожа при этом, как нам кажется, может быть метафорой того, что современного человека «касается» все (то есть весь мир ему интересен¹). Кожа – это то, что принадлежит и мне, и миру одновременно. Интерес к «коже» – это интерес к антропным границам, контурам и пределам. Назрела необходимость в пересмотре человеческой идентификации. Человек настолько стал вездесущим, вся объективная реальность стала человекоразмерной, что настало время заново определиться, а где собственно человек: *не человеческого, а именно человек?*

Вероятно, можно переиначить слова Валери так: для современного человека самое глубокое, самое животрепещущее – это вопрос о границах телесности человека как человека, о пределах человека как некой онтологической формы, о том, как коснутся его самого изменения, происходящие в культуре, в общественном сознании.

VIII. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ФАКТОР МИСТИФИКАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Постструктуралисты вывели методологический прием: можно осуществлять мышление о человеке лишь в философской пустоте - в условиях «смерти человека». При этом именно этот принцип способствовал антропологическому ренессансу. «Постсовременность, - как считает П.Козловски, - представляет собой эпоху, в которой человеческая самость открывается заново, после того как тайна и трансцендентность центра человеческой личности едва не были утрачены в объективирующих теориях личностного Я в проектах модерна»².

Однако это может показаться странным: в ситуации потерянности, децентрации и расщепленности человека мы все еще говорим о человеке в терминах самости и идентичности. Более того, дело не в усиленном внимании к идентичности в нынешнем веке, а в том, что она, по словам Баумана, «становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни»³.

¹ Может быть, именно таким путем мы снова придем к «Это ты»?!

² Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития: Пер. с нем. – М., 1997. – С. 67.

³ Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2005. – С. 176.

Мы решили задаться вопросом: *что дает такой взгляд - взгляд через призму идентичности, какой ракурс и смысловой порядок мира он задает?*

Та или иная господствующая «категория культуры» создает соответствующий категориальный ряд и определенный тип мышления о том или ином социальном феномене и об обществе в целом. Но при этом она структурирует все социальное пространство, а не только его «идеальную» составляющую. Само *социальное бытие* является так или иначе интерпретируемым бытием. Категория идентичности как «категория современной культуры», придавая особую модальность осознанию реальности, в то же время имеет статус полноправного элемента социальной реальности. Как категория культуры, она не может быть нейтральной составляющей социальной действительности. Идентичность становится *объективной* социальной силой, способной воздействовать не только на восприятие социальности в специфически определенном качестве, но и на объективные социальные структуры и связи, а также на способ жизни человека в обществе.

Идентичность наполняет смыслы жизненного мира человека. Следует отметить, что жизненный мир (повседневность) и есть самый близкий для человека *социальный мир*. И именно он прежде всего реален для человека. «Рядовые члены общества в их субъективно осмысленном поведении, - как считают П.Берегер и Т.Лукман, - не только считают мир повседневной жизни само собой разумеющейся реальностью. Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реального»¹. И этот ближайший социальный мир интерпретируется в том числе и на основании категории идентичности. Тем самым идентичность переживается и проживается людьми не только как субъективный феномен, но и как некая объективная составляющая реальности, в которой они живут.

Важным, с нашей точки зрения, является то, что социальность сегодня *представлена* иначе. Прежняя социальность была иерархична. Современная социальность принимает такую форму, которой чужды жесткая иерархия, резкие социальные контрасты, вертикальные (репрессивные) властные отношения по принципу «господство-подчинение»². Открытая репрессивность и насилие сменились техниками соблазна, а безличные, предметно опосредованные общественные отношения - коммуникацией. Многие исследователи вводят метафору «деревни» для обозначения однородности современного социального пространства в противовес «городской» дифференцированной иерархии модерна.

Иначе говоря, социальность *репрезентирует* себя сегодня исключительно в качестве персонализированной и коммуникативной реальности с гомогенной текстурой и гуманными целями. Не только в сознании людей господствует логика социального атомизма, но она как будто поддерживается самой реальностью. «Отношение к членам общества как к индивидуумам – отличительная черта современного общества. Однако это

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С. 38.

² При этом необходимо признать, что и в буржуазном обществе отношения между людьми формально могли иметь вид отношений между юридически *свободными* гражданами. Возможно, в связи с этим и господствовала теория общественного договора, согласно которой свободные (и «готовые») люди благодаря заключению договора создавали общество как таковое. Сама эксплуатация же была скрыта в товарной форме.

отношение возникло не мгновенно, а в результате возобновляющейся деятельности. Современное общество существует в непрерывной «индивидуализации», поскольку действия людей заключаются в ежедневном изменении и пересмотре сети взаимосвязей, называемой обществом...»¹. Тем самым складывается *ощущение*, что пересмотр взаимодействий, образуемых обществом, зависит только от нашего свободного выбора и больше ни от чего иного. И здесь уместно напомнить о наложении жизненного мира человека и социальности, что, возможно, и обуславливает восприятие общества с позиции социального атомизма - как простой совокупности людей.

Социальные феномены могут исследоваться сегодня при помощи антропологических по своей сути понятий: общество – как «Мы», общественные отношения - как коммуникативное общение «Я» и «Ты» (Другого). Происходит важное смещение: «"Общественное" колонизировано "частным"; "общественный интерес" уменьшился до любопытства к частной жизни общественных деятелей, и искусство общественной жизни сузилось до публичного показа частных дел и публичных признаний в частных чувствах (и чем более они интимные, тем лучше)»².

Общество конструируется на основании «идеологии *контакта*», которая, по словам Бодрийяра, подменяет понятие общественного отношения. Так, власть соблазна, на наш взгляд, имеет определенный эротический контекст – ее можно проинтерпретировать и как своего рода «сексуальный *контакт*». Можно вполне согласиться с мнением Бодрийяра о преобладании сегодня не столько визуальной, сколько тактильной коммуникации, когда нас обследуют-ощупывают (массажируют), тестируют. Нет больше «взгляда»: «общество зрелища» с отделенностью сцены или «Паноптикума» сменилось на «общество спектакля», где каждый из нас участник социального действия и зритель (наблюдатель) одновременно. Возможно, поэтому исчезли жесткие границы разделения общественного и частного, публичного и приватного.

Таким образом, общество создает вид *близких* – фактически на расстоянии руки - социальных связей. В определенной мере можно говорить о своего рода «антропной социальности» - так мы ее назвали. «Новейшие техники вместо репрессии используют соблазн, интериоризация социальных норм осуществляется в акте покупки и потребления. Власть выступает в новом облики. Она заботится и защищает...»¹. Эту заботу и защиту мы каждодневно наблюдаем с экрана телевидения. Появилась даже т.н. «социальная реклама», которая напоминает нам поздравить своих родителей, позаботиться о ребенке в детдоме, уберечь себя от инфицирования и т.д.

Важно обратить внимание и на следующее обстоятельство. Сегодня общество функционирует на основании механизма *нормализации* (а не на механизме надзора и наказания). Об этом много писал М.Фуко. В связи с этим исчезают прежние механизмы насилия и эксплуатации, и исчезают они, прежде всего, из сферы производства, труда. Как утверждает Бодрийяр, «сегодняшний пролетарий является «нормальным» человеком, трудящийся возведен в достоинство полноправного «человеческого существа», и, кстати, в

¹ Бауман З. Текущая современность. - С.38.

² Бауман З. Текущая современность. – С. 45.

этом качестве он перенимает все виды дискриминации, свойственные господствующим классам, — он расист, сексист, мыслит репрессивно. В своем отношении к сегодняшним девиантным элементам, ко всем тем, кого дискриминируют, он на стороне буржуазии — на стороне человеческого, на стороне нормы. Оттого и получается, что основополагающий закон этого общества — не закон эксплуатации, а *код нормальности*². Итак, перенимая и присваивая господствующие виды дискриминации, человек тем самым сам перестает себя ощущать дискриминируемым. Код нормальности уничтожает эксплуатацию, заменяя ее «экскоммуникацией» (Бодрийяр).

Следует отметить, что позитивный с точки зрения развития культуры принцип толерантности способствует тому, чтобы в современном обществе отсутствовало бы даже и представление о норме. «Других», согласно этому принципу, уже не может (и не должно) быть; все так или иначе должны обнаруживать уважение к любому человеку вне зависимости от его взглядов, религиозных убеждений, культурной принадлежности, сексуальной ориентации и т.п. На уровне идеала человеческих отношений выстраивается некая вселенская «братская» любовь. Исчезает Чужой, Ненормальный и их изоляция. Так, например, в средствах массовой информации большое внимание уделяется сюжетам о тюремной моде, о тюремном театре. Тюрьма стала легитимной.

Появляется «человеческое» лицо социальности. Вещные и институциональные носители общественных отношений скрылись за персона(жа)ми общества. Почему? Социальные институты в силу механизма нормирования начинают интериоризироваться, встраиваться в самого человека, а вещи рассматриваются сегодня как придаток к человеку (вещи – это те же лица человека).

Это не означает, что эксплуатации и насилия в современном обществе нет. Сегодня социальная реальность со всем богатством различий больше живет на глобальном, мега-уровне, на уровне движения мировых капиталов. Эксплуатация и насилие присутствуют к тому же уже не в традиционной сфере производства, а в сфере потребления. Однако в связи с тем, что потребление затрагивает каждого члена общества, мы не ощущаем этого явного насилия. Более того, в обществе потребления с господством нового социального института – торгового центра – сам социум, по мнению Н.Н.Козловой, «видится превратившимся в культуру»³. Она делает тонкое замечание: не «культура протитутуруется», а «торговля культурализуется»⁴. Можно и продолжить: вся социальность «культурализуется». Об этом упоминал и В.С.Библер. Следовательно, социум начинает жить по законам культуры (или маскируется под культуру): известный культурный принцип «те же и Софья» делает в таком случае каждого члена общества необходимым и незаменимым. В культуре в отличие от социальности нет безразличия к человеку.

Социальная реальность явно проявляет сегодня свойство «зеркальности»: свойства одного социального феномена (или человека) отражаются в другом. Но ведь именно на

¹ Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология: Учебник. – М., 1998. – С. 178.

² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М., 2000. – С. 85.

³ Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. – С. 173.

⁴ Там же. – С. 172.

этом основании и держится акт идентификации как таковой: человек смотрится в Другого и находит при этом себя. Идентичность предполагает *миметическую* практику. Уподобление же ставит Другого на одну плоскость со мною, даже если фактически этот Другой находится на вершине социальной лестницы. Итак, идентичность не знает социальных барьеров, преград и различий. Понятие идентичности – это порождение общества, где господствует социальная мобильность, т.е. отсутствует жесткая закреплённость за человеком определенного социального статуса. В обществе, где идентичность существует в форме «дано», необходимость в идентификации в строгом смысле и не возникает. В иерархичной социальности нет такой простой возможности находить «уравнения», подобию, требуемые для идентификационных процессов. В таком случае можно утверждать, что идентичность и «антропная», «культурная» социальность в некотором смысле подстроены друг под друга.

Итак, сама социальная реальность настолько «абстрагируется», что продуцирует благоприятные условия для идентификации. Идентичность в некотором смысле и подразумевает общество «эквивалентного обмена» и равенства между людьми. Так, Липовецки отмечает, что демократическое движение, царство равенства разрушает всякое существенное различие: «происходит взрыв «пси» в тот самый момент, когда все фигуры альтернативности (извращенец, сумасшедший, преступник, женщина и т.д.) сталкиваются между собой в процессе, который Токвиль называет «уравниванием условий». Не по той ли причине, что социальное разнообразие сплошь и рядом уступает место идентичности, различие – единообразию, может возникнуть проблема идентичности как таковой, на этот раз личной?... Разрешив вопрос относительно других индивидов (который в настоящее время не актуален), равенство освободило место и позволило возникнуть вопросу о нашем «Я»; отныне аутентичность берет верх над взаимностью, самопознание – над признательностью. Однако одновременно с этим исчезновением с социальной фигуры чужого «Я» возникает новый вид *разделения* – на сознательное и бессознательное, психический раскол, словно процесс разделения должен был постоянно воспроизводиться постоянно, хотя бы в психологическом плане с целью продолжения социализации»¹.

Но возможна и иная субординация идентичности и социальности. Восприятие социальной реальности как антропной и персонифицированной, с нашей точки зрения, можно объяснить тем, что мы саму эту реальность *конструируем через призму понятия идентичности*. Идентичность можно рассматривать по аналогии кантовских *априорных* форм рассудка – категорий. Категория идентичности – это матрица, накладывая которую на социальную реальность, она *предстает* (дана нам и переживается нами) как «антропная», антропоразмерная, без властных, иерархичных отношений. Возможно, именно благодаря точке зрения сквозь призму идентичности и создается эффект «индивидуализированного общества», ведь идентичность автоматически становится первоначалом самой социальности.

Другой вопрос: так ли уж превратна эта «антропная социальность», которая вырисовывается под взглядом через призму идентичности? Возможно, она действительно

¹ Липовецки Ж. Эра пустоты. – С. 92-93.

является таковой. Это сложный вопрос, для ответа на который нет еще необходимой дистанции. Поэтому мы не можем утверждать, что само общество стало антропным, но то, что оно по крайней мере камуфлируется под этот образ, очевидно. Для нас в данном случае важно то, что действительность, как отмечал Жижек, не может существовать без мистификации, а превратные представления о социальной действительности, как известно, являются частью самой этой действительности.

Идентичность играет роль своеобразного «фантазма», но при этом она представлена как Реальное (если следовать различениям Лакана и Жижека), то есть как такая невозможность, которая дана через свои следствия. У Жижека фантазм – это «опора действительности». Возможно, идентичность и существует прежде всего как некий источник эффекта последствий, вытекающих из восприятия ее как реальности. Идентичность структурирует наше фактическое отношение к действительности. Мы *ведем* себя так, как *если бы* действительность была антропной, вне отношений господства-подчинения, как *если бы* мы действительно были свободными, независимыми.

Уравнивая внешнюю социальную реальность посредством наложения на нее концепта идентичности, куда же девается сама социальная контрастность? Вопрос интересный. Учитывая вышесказанные слова Липовецки, можно посчитать, что она переместилась в психическую реальность. При этом идентичность является, с одной стороны, формой сглаживания социального противоречия, а, с другой – что важно – формой его существования. Благодаря мимезису идентификационных актов создается иллюзия ровного социального ландшафта. Она является необходимой иллюзией, позволяющей современному человеку активно существовать в социальном пространстве, не чувствуя отчуждения, не замечая разницы общественных и собственно межличностных отношений. Благодаря идентификационным процессам все социальные различия минимизируются, а самое главное, предстают уже не как продукты социальной реальности, а как результат действия антропологических факторов. Социальное противоречие тем самым вуалируется антропологическими различиями, мыслимыми в качестве заданных природой. Идентичность, имея в определенной степени знаковое содержание, становится выражением символического насилия, одновременно скрывая социально-классовое насилие.

Общественные отношения – это такие формы жизнедеятельности людей, в которых люди ищут, строят, реализуют свою идентичность, а акты идентификации в свою очередь могут обнаруживать свойство источника продуцирования социальных связей между людьми. В связи с этим общественные отношения и могут приобретать вид близких межличностных отношений. Идентичность в некотором роде скрепляет заменимых, безразличных друг другу людей в общество. Сегодня не внешние связи объединяют нас в единое социальное пространство, а мы изнутри самих себя, своей субъективностью (через акты идентификации) фактически скрепляем общество в единую социальную ткань. Такой механизм вполне возможен. Не случайно П.Бергер и Т.Лукман в своей известной работе «Социальное конструирование реальности» выделяют отдельно «общество как объективную реальность» и «общество как субъективную реальность». При этом вполне

возможно, что и идентичности-то как таковой у современного человека нет, но благодаря актам идентификации выстраиваются невидимые социальные связи, пусть в некотором смысле и виртуальные. Однако они выглядят именно как «антропные» и «индивидуализированные» в связи с тем, что непосредственно затрагивают самого человека изнутри. Не случайно, интересубъективность и социальность в определенном смысле отождествляют.

Однако сегодня мыслители все больше сходятся во мнении, что общества как такового не существует (Э.Лакло, Ш.Муфф, З. Бауман, С.Жижек). Действительно, если редуцировать общество только до интересубъективных отношений, оно вполне может потерять вид объективной и устойчивой фактичности и приобрести вид чего-то случайного, наподобие «сообществ-вешалок», кратковременных собраний «вокруг гвоздя, на который многие одинокие люди вешают свои индивидуальные страхи»¹, о которых упоминает Бауман. Случайность нашей идентичности порождает и случайность общества. Срабатывает не только известное правило: «каково общество, таков и человек», но и обратное: «каков человек, таково и общество».

Считаем, что в данном случае видна и позитивная сторона господства в наших жизненных мирах категории идентичности (пусть она, возможно, и является иллюзией или пародией), так как она не только создает восприятие, что общество все-таки есть, но и как фантазм продуцирует реальный эффект от такого восприятия. Она нас всех единит, пусть и абстрактно, виртуально. Мы пытались показать, что идентичность можно отнести не только к субъективной форме существования общества, но и к объективной.

Конечно, все намного сложнее. Идентичность – это такой концепт, при помощи которого на уровне рассудочном (если позволительно продолжить аналогии с кантовской философией) и неререфлексивном, феноменально переживаемом социальность нам *дана* в виде антропоразмерной, гуманной и индивидуализированной реальности, а как же обстоит дело на уровне разума?

Разум всегда упирается в «антиномию». Он способен все-таки обнаружить за однородной социальной текстурой социальные контрасты и антагонизмы. С точки зрения Жижека, «понятие социального фантазма является необходимым дополнением понятия антагонизма; фантазм – это именно тот способ, каким маскируется пропасть антагонизма. Другими словами, фантазм – это то средство идеологии, которое позволяет ей заранее принимать в расчет свои огрехи»².

Прислушаемся к интересным наблюдениям Козловой. Она утверждает, что резкие социальные контрасты остаются: есть детские приемники, места для престарелых, бездомные, но другой вопрос, что вокруг. А вокруг – «общества всеобщего благоденствия». При этом тех людей, которые не вписываются в «общество всеобщего благоденствия», вполне вписывают в область «не-общества». На основании такого рода контраста возникает немотивированная, не имеющая цели *ненависть*, высшей степенью которой является терроризм, бесцельный и беспредметный. Без понятной мотивации

¹ Бауман З. Текущая современность. – С. 45.

² Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М., 1999. – С. 132.

оказывается и *расизм*. По ее мнению, «жестокость виртуальная пришла на смену классовой жестокости»¹. Но жестокость имела цель, о чем свидетельствует история. «У ненависти нет истории. Это предел социального. Каждый день мы становимся свидетелями ненависти без цели. Мы сами ее испытываем, когда рано утром час, а то и более, проводим в переполненном вагоне метро... В то время как универсальные ценности утрачиваются, происходит универсализация насилия. Угроза отчуждения, о котором все еще так любят говорить, исчезла. Отчуждение – золотой век. Мы имеем дело с угрозой утраты *другого*. Если не найти другого хотя бы для ненависти, разрушаешь себя. Утрачивается своеобразное, индивидуальное. Мы производим идентичное себе, отсюда – ненависть к себе. Ненависть – форма дестабилизации, ибо она не целерациональна»².

Итак, отчуждение сменяет ненависть, но она ведь тоже имеет социальный исток, хотя и не вмещается в прежние социально-философские категории, а имеет опять-таки антропологическую окрашенность. Ненависть и является современной формой антагонизма, который проявляется, на мега- и микро- социальном уровнях в форме дестабилизирующего фактора. В данном контексте вполне уместными будут интересные слова М.Фуко, который считал, что фашизм – он во всех нас, он «преследует наши умы и наше повседневное поведение, - фашизм, который заставляет нас любить власть, желать именно то, что господствует над нами и эксплуатирует нас»³. Таким образом, тотальность власти и ее интериоризация делает ее невидимой на рассудочном уровне, но на разумном уровне обнаруживает ее в статусе объекта наших желаний.

Разуму видна еще одна важная черта. Нам кажется, что идентичность нас индивидуализирует, а на самом деле она нас абстрагирует. Нет больше даже индивидов, а есть лишь одни роли (идентичности). Господство концепта идентичности обнаруживает некоторую новую форму абстрактного человека. Идентичность (как реальный феномен и как понятие), на наш взгляд, была порождена массовым обществом. Мы уже упоминали, что современный человек настроен лишь на умножение себя как «ксероксом».

Возможно, идентичность является продуктом принципа симуляции, при котором все знаки могут обмениваться друг на друга, но не обмениваются ни на что реальное. «Теперь все разобщены и безразличны под властью телевидения и автомобиля, под властью моделей поведения, запечатленных во всем — в передачах масс-медиа или же в планировке городов. Все выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями. Все допускают взаимную подстановку, как и сами эти модели. Эра индивидов с изменяемой геометрией — зато неизменной и централизованной остается геометрия кода. Фактически форму общественных отношений образует диффузно присутствующая во всех тканях городов монополия кода»⁴.

¹ Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. – С. 174.

² Там же.

³ Фуко М. Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» // Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург, 2007. – С.8.

⁴ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – С. 157-158.

«Избыток» видимости, характерный для современного общества, приводит, как писал П.Козловски, к разрушению сцены видимого, сферы выражения, полной прозрачности и бестелесности действующих лиц, то есть к потере «Я». Социальная сфера становится лишенной телесного выражения¹.

Мы вполне согласны с Липовецки, который, характеризуя современное общество как «эру пустоты», одновременно связывает пустоту с современным процессом персонализации. Обнаруживается, что персонализация может содержать в себе некую двусмысленность: в связи с тем, что слово «персона» во французском языке означает еще «никто, что-либо», персонализация – это не только индивидуализация, но и опустошение, превращение человека в ничто. Липовецки отмечает, что, чем больше у современного человека тяга к самовыражению, к субъектности, тем меньше смысла в этих выражениях, больше анонимности и пустоты.

Заключая наши рассуждения, отметим, что категория идентичности в определенном смысле действительно осуществляет некую мистификацию в самой социальной реальности. Но эта мистификация необходима. По мнению Жижека, «бытие устойчивое ровно в той мере, в какой оно оказывается искаженным и упущенным: как только мы видим его таким «как оно есть на самом деле», это бытие обращается в ничто или, точнее, трансформируется, в действительность другого рода»².

Категория идентичности позволяет при этом не только замаскировать социальные противоречия, но и их обнаружить. Специфика современного антагонизма как раз и заключается в том, что человек превращается в абстрактное существо, а общество – в «чистую» знаковую структуру с выхолощенной человечностью. Интерсубъективность, необходимая для идентификации, размывает саму идентичность. Изнанка «антропной», индивидуализированной социальности может оказаться не такой уж красивой. Не случайно, поэтому говорят, что современный мир построен как мир для одного человека. И это грустно.

Заключение

Еще Ницше высказал мысль, что мы устали от человека. Эта мысль оказывается еще более актуальной в современной ситуации: человек устал быть человеком. Человеческое в человеке начинает засыпать, но сам человек не хочет его пробуждать.

Философское обращение к проблеме идентичности, возможно, позволит хоть как-то «расшевелить», «разбудить» человеческое в человеке. Анализ данной проблемы экзистенциально необходим. Проблема идентичности, как мы уже писали, является в определенном смысле современной формой выражения фундаментальной философской проблемы - проблемы сущности человека. Главное, что мы должны понять, - это то, что

¹ См.: Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития: Пер. с нем. – М.: Республика, 1997. – С.59.

² Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – С. 36.

вопрошание о том, что есть человек, является составляющей человеческой сущности, конституирующим фактором формирования антропной и персональной идентичности.

В теологии считалось, что дать определение Богу - значит убить его. Это вполне правомерно и по отношению к человеку. Смерть Бога, смерть человека - это звенья одной цепи. Их определили. Расцвет сегодня философской антропологии есть попытка возродить человека как проблему, снова и снова ставить его под вопрос и понять, что человеку невозможно задать предел, невозможно задать раз и навсегда данную идентичность. И именно в подтверждение наших слов мы приведем слова Мамардашвили о том, что у человека нет антропологии, что человек вообще не является антропологическим типом, так как есть люди, но они могут быть лишь человекоподобными.

Кассирер, размышляя о том, почему такой гений философии, как Сократ, не оставил нам ответа на вопрос о сущности человека, отмечает, что этот недостаток оказывается мнимым. И не надо забывать о сократовской иронии. Именно отрицательный ответ о многом говорит: «Человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни»¹.

Человек в поисках себя всю свою жизнь пытается понять, как быть «человечным человеком». «*Человеческое в человеке*» – так ли легко его найти и определить?! Суть этого выражения очень точно отмечает присутствие в человеке чего-то инородного ему, сущностно чуждого. В человеке есть *не-человеческая* компонента. Драматизм человеческого существования кроется в постоянном самоощущении в нем самом *разнородных оснований*. Человеку сложно привести себя к одному знаменателю, к единству. Следовательно, идентификация человека имеет глубинные онтологические основания: человек изнутри «рас-тождествен» с самим собой, содержит «инаковость». Поэтому от него и требуется постоянно приводить себя в соответствие с тем, что есть человек по сущности. Однако, если бы он еще знал, что такое – «человек по сущности»?!

Совсем не случайно представитель философской антропологии Гелен указывал на «сущностную угрозу» и «рискованную конституцию» человека. Важным является и замечание Кассирера: «Неизбежный момент человеческого существования - противоречие. У человека нет “природы” - простого или однородного бытия. Он причудливая смесь бытия и небытия; его место - между этими двумя полюсами»². Человек поэтому является существом, которое постоянно решает проблему собственного рождения – перехода из небытия в бытие.

Онтологическая ситуация человека усугубляется не только тем, что в человеке не все человечно, но и тем, что сам человек может не сбыться в качестве человека и не всегда является человеком. По мнению Ортеги-и-Гассета, «в отличие от прочих обитателей вселенной, человек никогда не является наверняка *человеком*, поскольку быть человеком именно и означает риск перестать быть таковым; человек – воплощенная проблема,

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. – С. 8.

² Там же. - С. 14.

сплошная и весьма рискованная авантюра, или то, что я и называю, по сути, драмой! Поскольку драма существует лишь тогда, когда неизвестно, что будет дальше, когда каждое мгновение таит опасность и полно трепета. В то время как тигр не может перестать быть тигром, не может лишиться своей тигриности, человек живет, постоянно рискуя утратить человечность»¹.

Человек в сути своей – существо свободное, незавершенное, постоянно преодолевающее себя. Следовательно, в самой развивающейся сущности человека заложена необходимость *постоянной* родовой и персональной *идентификации*. В определенном смысле завершенная антропная и персональная идентичность – это «смерть» человека. Идентичность – это, скорее, задача, цель и продукт усилий человека, нежели только какая-то предпосылка. Интересно, на наш взгляд, выразил суть идентичности П.Козловски: «Идентичность, согласование с самим собой – это динамическое и принуждающее самость к изменениям достижение интегрированного представления о самом себе, а также представления, которое имеют о самом себе другие, – это результат притязания на самостоятельное оформление собственной жизненной ситуации, это принятие во внимание ситуации окружающего мира и умение терпеливо переносить то, что не зависит только от самого себя»². Следовательно, идентичность обязывает нас. Она тоже может обретать форму императива, какую имели когда-то требования: «Познай самого себя» и «Займись о себе».

Процесс идентификации амбивалентен. Он предполагает не только вглядывание в самого в себя, но и в Другого. Антропная идентификация конституирует некое единство человеческого рода. А это – необходимая предпосылка понимания другого человека, нравственных отношений между людьми. Однако идентификация может вносить и «разлад». Так, по Сартру, другие – это «ад»; другие ограничивают мою свободу, самореализацию, разрушают мое представление о себе. С другой стороны, человеческое держится именно на многообразии человеческих экземпляров (на том, что есть «Я» и «Другие») и богатстве и специфичности каждого из них. Родовая универсальность возможна на основе различия людей. Ю.М.Лотман писал, что мы живы, потому что мы разные. Б.Л.Пастернаку принадлежит мысль, что принадлежность к типу есть конец человека. Тейяр де Шарден выдвигал идею о том, что в человеческом развитии большую роль играет личность, наделенная путем персонализации способностью к бесконечной индивидуальной эволюции, и именно поэтому будущее человека – уже не в безликом целом ветви, как это мы наблюдаем в природе, а в «зернистости».

Идентичность и есть то, что, с одной стороны, связывает человека со всем человеческим, но, с другой стороны, не позволяет ему терять свое «лицо». Напомним замечательные слова Мамардашвили: «Каждый человек, – считает Мамардашвили, – в принципе есть элитарное существо. Если он человек, он элита самого себя»³.

¹ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. – С. 242.

² Козловски П. Указ. соч. – С. 89.

³ Мамардашвили М.К. О добре и зле // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – СПб., 2000. – С. 298]

В глубинных основаниях проблема идентичности – это проблема «рождения» человека, то есть рождения каждого из нас в качестве человека. Человеку необходимо совершать акты идентификации для того, чтобы удостоверить человечность и свое существование в качестве человека, чтобы найти и не потерять себя.

Агацци считает, что задача современной философской антропологии – доказать существование человека. Возможно, действительно проблема человека достигла предельного уровня, если речь идет о доказательстве его существования. Следовательно, исчезли прежние основы самоуверения, когда человек доказывал себя, доказывал свое существование через рефлексию, через «Я». Поэтому идентификация для современного человека – не столько индивидуальная проблема, сколько онтологическая, родовая: подтвердить, что человек есть.

При этом мы хотим обратить внимание на важность следующих слов Цанера: «Рефлектируя бытие человека, я тотчас оказываюсь рефлектирующим свое собственное бытие. Уникальность положения состоит как раз в том, что “бытие” – это мое бытие... Я, задающий вопрос, есть тот, кто стоит под вопросом... Соответственно, когда я ставлю себя под вопрос, я сталкиваюсь с необычайной “метапроблемой”, которую нельзя решить с помощью способов, выработанных в эмпирических науках или в традиционной философии. Именно потому, что когда я ставлю под вопрос “человека”, я ставлю под вопрос себя, я не могу усвоить ту или иную точку зрения на человека. Существует только одна “точка зрения”, а именно “Я” (и для каждого его собственное “Я”))»¹.

На наш взгляд, безусловно, человек является в какой-то степени некой *метапроблемой* – сверхзадачей, и в философском, и в экзистенциальном (жизненном) смысле. Человек – существо метафизическое, и для каждого из нас фундаментальной, сквозной сверхзадачей является задача: *прожить человека в самом себе, доказать его существование через собственное существование.*

БИБЛИОГРАФИЯ

Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1999.

Августин А. Исповедь. - М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО - Сид, 1991.

Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. - М.: Наука, 1971. - С. 206-266.

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. - М.: Наука, 1977.

Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. – СПб.: Издательство «Алетейя», 2000.

Ахутин А.В. Поворотные времена. – СПб.: Наука, 2005.

Барулин В.С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. - М.: Онега, 1997.

¹ Цанер Ричард М. Указ. соч. - С. 164.

Батищев Г.С. Найти и обрести себя. Особенности культуры глубинного общения // Вопросы философии. - 1995. - № 3. - С. 103-129.

Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. - М., 2000.

Баткин Л.М. Тридцать третья буква: Заметки читателя на полях стихов Иосифа Бродского.- М.: Российск. Гос.гуманит.ун-т, 1996.

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. - М.: Наука, 1989.

Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2005.

Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. – СПб.: Питер, 2008.

Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984 - 1985. - М.: Наука, 1986. - С. 80-160.

Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: «Медиум», 1995.

Бердяев Н.А. О назначении человека. - М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1998.

Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. - М.: Мысль, 1990.

Бибихин В.В. Узнай себя. - СПб.: Наука, 1998.

Библер В.С. От наукоучения - к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. - М.: Политиздат, 1990.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. - М.: «Добросвет», 2000.

Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: «Ad Marginem», 2000.

Бубер М. Я и Ты. - М.: Высш.шк., 1993.

Вальверде К. Философская антропология. - М.: «Христианская Россия», 2000.

Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. - М.: Республика, 1997.

Григорьян Б.Т. Философская антропология. - М.: Мысль, 1982.

Губин В.Д. Жизнь как метафора бытия. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2003.

Губин В., Некрасова Е.Н.. Философская антропология: Учебное пособие для вузов. - М.; ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000.

Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. - М.: Искусство, 1984.

Гуревич П.С. Философская антропология. Учебное пособие для вузов. - М.:NOTA BENE, 2001.

Гусейнов А.А. Что же мы такое? // Человек. - 2001. - № 1. - С. 5-19.

Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1999.

Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Пер. с франц. и послесл. Д.Кралечкина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Изд-во «Художественный журнал», 1999.

- Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. – СПб.: Алетейя, 2005.
- Ильенков Э.В. Философия и культура. - М.: Политиздат, 1991.
- Индивидуальность и личность в истории (дискуссия) // Одиссей. Человек в истории. 1990. - М.: Наука, 1990.
- Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. - М.: Политиздат, 1990.
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. - СПб.: Наука, 1999.
- Кант И. Критика чистого разума. – Симферополь: «Реноме», 1998.
- Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. - М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология: Учебник. – М.: Ключ-С, 1998.
- Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития: Пер. с нем. – М.: Республика, 1997.
- Культура, человек и картина мира. - М.: Наука, 1987.
- Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Ростов н/Д.: «Феникс», 1998.
- Лабиринты одиночества. - М.: Прогресс, 1989.
- Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. Пер. с фр. А.В. Парибка. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. - М., СПб.: Университетская книга, 2000.
- Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма. – Пер. с фр. В.В. Кузнецова. – СПб.: «Владимир Даль», 2001.
- Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. - М.: Мысль, 1982.
- Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. - М.: Издательская группа «Прогресс»-«Культура», 1992.
- Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. – М.: «Аграф», 2002.
- Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000.
- Мамардашвили М.К. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Издательство «Лабиринт», 1996.
- Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.Пруст «В поисках утраченного времени». – СПб.: Изд-во РХГИ; журнал «Нева», 1997.
- Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т.42. - С.41-174.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. - М. ООО «Издательство АСТ», 2002.
- Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. - СПб.: Издательство «Лань», 1997.
- Мацейна А. Тайна беззакония. – СПб.: Алетейя, 1999.
- Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. - М.: Наука, 1976.

Моторина Л.Е. Философская антропология: Учебное пособие для вузов. - М.: Высш.шк., 2003.

Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности - М.: Изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989.

Несмелов В. И. Наука о человеке. – СПб., 2000.

Ницше Ф. Соч.: В 2 т. - М.: Мысль, 1990.

О человеческом в человеке. - М.: Политиздат, 1991.

Ортега-и-Гассет Х. “Дегуманизация искусства” и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. - М.: Радуга, 1991.

Паскаль Б. Мысли. - М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995.

Платон. Апология Сократа // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. - Т. 1. - М., 1990. - С. 70-96.

Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию (материалы лекционных курсов 1992-1994 годов). - М.: Ad Marginem, 1995.

Померанц Г., Миркина З. В тени Вавилонской башни. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.

Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988.

Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. – М.; СПб., 2000.

Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. - М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002.

Сенека, Марк Аврелий. Наедине с собой. – Симферополь: «Ренеме», 2002.

Смирнов С.А. Современная антропология // Человек. - 2003. - № 4, 5;. - 2004. - № 1, 2, 3.

Социо-Логос. - М.: Прогресс, 1991.

Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. - СПб.: Мифрил, 1994.

Тишнер Ю. Избранное / Т. II: Философия драмы. Спор о существовании человека. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005.

Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. - М: Наука, 1987.

Трубников Н.Н. От Зверя к Богу (читая «Смысл истории» Н.Бердяева) // Общественные науки и современность. - 1995. - № 5. - С. 142-154.

Феномен человека: Антология. - М.: Высш. шк., 1993.

Франк С.Л. Реальность и человек. - М.: РХГИ, 1997.

Франк С.Л. Сочинения. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000.

Франкл В. Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990.

Фрейд З. Я и Оно. - М.: Изд-во Эксмо, Харьков: Изд-во «Фолио», 2002.

Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. - М.: Политиздат, 1989.

Фромм Э. Иметь или быть. – М.: Мысль, 1990.

Фромм Э. Психоанализ и этика. - М.: Республика, 1993. - С.17-190.

Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982. Выдержки // Социо-Логос. - М.: Прогресс, 1991. - С. 284 - 311.

- Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: «Фолио», 2003.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. - 1990. - № 7. - С. 133-176.
- Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. - М.: Прогресс, 1992.
- Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI вв. – М.: Алгоритм, 2007. - С.16-45.
- Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир - эпоха Просвещения. - М.: Республика, 1991.
- Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. - М.: Республика, 1991.
- Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. - М. Наука, 1990.
- Человек как философская проблема: Восток - Запад. - М.: Изд-во УДН, 1991.
- Шарден П. Т. де. Феномен человека. - М.: Наука, 1987.
- Шаронов В.В. Основы социальной антропологии. - СПб.: Издательство «Лань», 1997.
- Шелер М. Избранные произведения. - М. Издательство «Гнозис», 1994.
- Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ. - М.: Издательская группа «Прогресс», 1996.
- Эриксон Э. Трагедия личности. – М.: Алгоритм, 2008.
- Это человек: Антология. - М.: Высш. шк., 1995.
- Ясперс К. Общая психопатология. Пер с нем. - М.: Практика, 1997.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. - М.: Политиздат, 1991.
- <http://www.antropology.ru>
- <http://www.philosophy.ru>
- <http://www.courier.com.ru/homo>
- <http://www.humanities.edu.ru>
- <http://www.vankos.chat.ru/gum.html>
- <http://www.ruthenia.ru/logos/number/arc.htm>

Приложение

ПРИМЕРНАЯ ТЕМАТИКА РЕФЕРАТОВ

Исторические особенности понимания и реализации принципа «Познай самого себя».

Двойственный смысл принципа «Познай самого себя»: познание себя через познание мира и познание себя в себе.

«Человек есть тот, кому сказано: узнай себя».

«Познай самого себя» и «Забота о себе» как императивы человека.

Человек как главная «забота» философии.

Теоретические дискуссии о статусе философской антропологии.
Антропологический принцип в философии.
Сущность современного «антропологического ренессанса».
Современное антропологическое знание: его структура.
Понятие «человек» в науке и в философии.
Проблема человека в современной науке.
Религиозный, художественный, научный, философский способы мышления о человеке.
Основные антропологические темы современной философии.
Кризис «идеи человека» продолжается...
«Человек умер» как методологический прием; его продуктивность.
Идентичность как современная общекультурная проблема.
«Выбранная» идентичность: возможность или действительность?
Личность и идентичность: попытки сопоставления.
Идентичность и ее виды. Способы идентификации человека.
Идентичность как философская проблема.
Идентичность в единстве самотождественности и «рас-тождественности».
Антропная идентичность как базовая идентичность человека.
Э.Левинас о моментах идентификации: обитание, обладание, труд, дом, тело, экономика.
Идентичность в глобализирующемся обществе (З.Бауман).
Теоретические трудности определения человека. Проблема «человеческого в человеке».
Образы человека в истории. Образы человека и идеи человека.
Возможна ли единая, универсальная идея человека?
Антропогенез продолжается...
Человек - принципиальная уникальность и незавершенность.
Человек как усилие быть человеком.
Человек - это мир человека.
Собственно социальные и собственно человеческие отношения. «Я» и «Ты».
Человек как общество в миниатюре. Проблема гармонии человека и общества.
«Другой» как современная «категория культуры».
Властные отношения и личность.
Социальная сущность человека: невозможность абсолютного уединения.
Определить человека - значит убить его.
Человек - между Богом и зверем.
Техники тела. Язык и письмо тела.
Лицо тела. Лицо души. Лицо человека.
Человек как единство души и тела.
Проблема человеческой личности.
Личность и «Я».

«Личностный универсум» (персонализм).
Онтология личности.
Личность и собственность. «Я» и «мое».
Лицо, личность, идентичность.
Социализация и трансценденция: путь к Человеку.
Публичное и приватное пространство.
Пространство и время человеческого бытия.
Концепт «совершенного человека». Идея и идеал человека: единство и различия.
Творчество и свобода в человеческой жизни.
Свобода и ответственность человека.
Любовь как труд собирания человека.
Можно ли говорить об «опыте души»?
Страдание как истинно человеческий феномен.
Смысл человеческого бытия.
Вера и надежда в человеческой жизни.
Смерть как необходимый момент живой жизни. Проблема личной и социальной смерти человека.
Человек эстетический, этический и религиозный (Кьеркегор).
Человек желающий.
Проблема Другого в философской антропологии.
«Человек - бесполезная страсть» (Сартр).
Миры внутри нас.
Внутренний космос человека. Проблема человеческого Я.
«Я» как собирание человека. Проблема иллюзорности нашего «Я».
«Я» как продукт метафизического рождения человека.
«Я» как результат встречи с «Ты».
«Я мыслю, следовательно, существую».
Кризис понятия «сущность человека».
Человек как граница.
Человек в «пограничных ситуациях».
Исторические виды гуманизма.
Проблема человеческой целостности. Фрагментарность человека.
Проблема собирания человека. Способы собирания человека.
Расщепление человека и его последствия.
Метафизика и онтология человека.
Онтологическое устройство человека.
Человек как «бытие-к-смерти. Небытие и смерть».
Человеческое, слишком человеческое.
Счастье - универсальное устремление человека или устремление «низшей человеческой породы»?
Мужество жить и принцип надежды.

«Смерть человека» как современная идея.

Идея богочеловечества и зверочеловечества.

Универсальность и одномерность как две стороны человека.

Лабиринты одиночества.

Атрибутивный и экзистенциальный подходы к человеку.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вместо введения. «Познай самого себя» и судьбы антропологического знания

I. Идентичность как современная форма проблемы человека

II. Апория «Человек»

III. Трудности антропной идентификации

IV. Внутренний агон персональной идентичности: самоидентичность или «рас-тождественность»?

V. Принцип «тавтологии Я»: «Я» как продукт метафизического рождения

VI. Идентичность «одномерного» человека

VII. Кто он – «Герой нашего времени»?

VIII. Человеческая идентичность как фактор мистификации социальной реальности

Заключение

Библиография

Приложение. Примерная тематика рефератов